

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ  
БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ  
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ АТЫНДАҒЫ ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚАЗАҚ-  
ТҮРІК УНИВЕРСИТЕТІ  
ТҮРКОЛОГИЯ ҒЫЛЫМИ-ЗЕРТТЕУ ИНСТИТУТЫ**

**ШӘКІР ИБРАЕВ**

**ҚАЗАҚТЫҢ ҒҰРЫШТЫҚ ФОЛЬКЛОРЫ**

2-том

Түркістан 2025

**ӘОЖ 398 (574)**  
**КБЖ 82.3 (5Қаз)**  
**И 15**

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің Сенат қаулысымен (№ хаттама 2025 ж. маусым) баспаға ұсынылған.

**Пікір жазғандар:** Матыжанов К.І. - *ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, филология ғылымдарының докторы, профессор*  
Тұрғанбаев А.Ә. - *филология ғылымдарының кандидаты, доцент*

**Қазақтың ғұрыптық фольклоры. Т.2 - Түркістан: «Тұран» баспасы, 2025. – 189 б.**

**ISBN 978-601-7485-26-9**

Көптомдық жинақтың бұл томында қазақ фольклорының теориялық мәселелері, зерттелу тарихы және ғұрыптық жанрлары арнайы қарастырылады. Фольклордың тұтастай сипаттамасы, пәнаралық байланысы, ауызша мәтіннің прагматикалық және коммуникативтік қызметі антропологиялық аспектіде пайымдалады. Сөз бен ғұрып, сөз бен магиялық әрекет, олардың наным-сенімге қатысты өзара байланыстағы функционалдық қызметі тұтастай талданады

**ISBN 978-601-7485-26-9**

© Ибраев Ш., 2025

©Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық  
қазақ-түрік университеті, 2025

## КІРІСПЕ

Қазақ фольклоры – сан мыңдаған жылдар бойы халықтың өзімен біте қайнасып, бірге жасап келе жатқан ауызша төлтума мұрасы. Ол халық өмірінен, тұрмыс-тіршілігінен, дүниетанымынан, наным-сенімінен, әдет-ғұрпынан және көркемдік талғамынан бөлінбейтін біртұтас рухани-мәдени құбылысқа айналған.

Фольклордың әлеуметтік мәні мен қоғамдық қызметі, мазмұны мен құрылымы заман талабына сай түрлі өзгерістерге түсіп, тарихи дамудың әр қилы өткелінен өткен.

Осыған сәйкес фольклорға берілетін анықтама мен тұғырнама да *фольклортану* ғылымының тарихында болған емес. Оның басты себебі ең алдымен, фольклордың *көпқабатты* және *көпқырлы* құбылыс болуында, әрі оны зерттейтін ғылымның тұғырнамасы мен әдістемелік негіздерінің өзгеріп отыратындығында.

Фольклор алғашқы қауымдық қоғамда да, орта ғасырларда да, жаңа дәуірде де болған. Сондай-ақ ол белгілі бір өзгерістермен қазіргі заманда да халықтың ауызша сөйлеу әрекетімен бірге жасауда (әнгіме, өлең, мақал- мәтел, жұмбақ т.б.). Бұл жағдай фольклордың түрлі тарихи кезеңдерін, қоғамдағы қызметін, әлеуметтік жүгін әртүрлі қырынан пайымдауға мүмкіндік береді.

Фольклор табиғатының осындай күрделі бітіміне қарамастан алдымен оның әлеуметтік мәні, халық өміріндегі алатын орны және қызметі басты назарда тұруы тиіс. Осы тұрғыдан келгенде фольклордың жалпы сипаттамасын төмендегідей тұжырымдамаға жинақтауға болады:

- фольклор - халықтың ауызша сөйлеу әрекетінің (речевая деятельность) айрықша түрі;
- фольклор халықтың дүниетанымына сәйкес рухани-мәдени құндылықтарын ауызша дәстүр аясында тұтастай да, жекелеген белгілері бойынша да жинақтайды;
- фольклор қоғамда, көркемдік, тәрбиелік, танымдық және қолданбалы практикалық (утилитарлық) қызметтер атқарады;
- фольклорда ауызша тіл ұстартудың қызметі тұрмыспен, наным- сеніммен, ғұрыппен және халық өнерінің өзге де түрлерімен (музыкалық, сахналық орындау, мәнерлеп айту, суырып салу, жырлау синкретті бірлікте көрінеді.

Бұл анықтама аса күрделі рухани-мәдени құбылыс - фольклордың табиғатын түгелдей қамти алмайды. Алайда оны жеке пән ретінде қарастыруда негізгі бағыт-бағдар етіп алуға болады.

Фольклортану ғылымы фольклордың болмыс-бітімін, пайда

болу себептерін, тарихи даму жолын, атқаратын қызметін, қоғамдық-әлеуметтік мәнін, фольклордағы ауызша сөйлеу әрекетінің көркемдігі мен құрылымдық жүйесін дербес пән аясында қарастырады.

### *Термин туралы*

Қазақ фольклоры туралы ғылымның тарихында пәнді атау үшін бірнеше терминдер қолданылып келе жатыр. Олар: «халық ауыз әдебиеті», «халық поэзиясы», «халықтың ауызша поэтикалық шығармашылығы», «ауызша сөз өнері».

Бұл терминдердің мағынасында әдебиеттану ғылымының ықпалы басым. «Халық» және «ауызша» дейтін сөздер ғана фольклорды жазба әдебиеттен ажыратып тұр. Ал «сөз өнері», «поэтика», «поэзия», «әдебиет» деген атаулар бұл екеуінің ортақ көркемдік қызметін, өнерлік сырын бірге қарастыратынын аңғартады.

Фольклорды әдебиеттану ғылымының әдіс-тәсілдерімен зерттеу, одан көркем әдебиетке тиесілі категорияларды ғана оқшаулап алу – қазақ фольклортану ғылымында дәстүрге айналған. Жиырмамыншы ғасырдың басынан бастап ауызша шығармашылықтың кейбір өзгешеліктері ескерілгенімен (мәселен, ұжымдық сипаты, көпнұсқалылығы, ғұрыппен байланысы т. б.), тұтастай алғанда, фольклорды жинауда және зерттеуде көркемдік шарт басты орында тұрды. Мұндай тұғырнама негізсіз емес. Фольклордың ішінен ауызша сөз өнерін жеке-дара қарастырған жағдайда оның көптеген белгілерінің жазба әдебиетке жақын келетіні даусыз. Бұл – арнайы зерттеуге лайықты нысаналы тақырып.

Фольклорды әдеби үдеріс ретінде, әдебиеттанудың көркемдік және әдістемелік тұғырнамаларымен талдау, әсіресе Кеңестік дәуірдегі фольклортану ғылымына тән жағдай. Осыған сәйкес «фольклор» термині «халық ауыз әдебиеті» деген мағынада қолданылып, бұл екеуі іс-жүзінде бірін-бірі алмастыратын болды.

Фольклорды мақсатты түрде зерттеуде көркемдіктің рөлі, эстетикалық қызметі маңызды орын алатыны рас. Себебі көркем фольклор - осы көпқырлы рухани-мәдени даму барысында еленіп-екшелген халық шығармашылығының ерекше түрі, тармақталған нәтижелі саласы.

Алайда фольклортану ғылымының заманауи, әлемдік тәжірибесі бұл ұғымға елеулі өзгерістер енгізді. Атап айтқанда, фольклордың қоғамдағы қызметі тек қана көркемдік эстетикалық мазмұнмен шектелмейтінін, оның көпқырлы және көпфункционалы рухани құбылыс екенін анықтады. Фольклор халықтың ауызша сөйлеу әрекетінің ерекше түрі ретінде халық тұрмысының, салт- дәстүрінің және психологиясының түрлі аспектілерін қамтиды.

Мәселе фольклордың қандай мақсатта айтылып, қандай қызметке жұмсалатынында. Айталық, бақсы сарынын орындау мен ғашықтық жырды жырлаудың арасында түбірлі бір айырма бар. Бірі табиғаттан тысқары жолмен белгілі бір мақсатқа жетуді көздесе, екіншісі көркемдік қызмет атқарады.

«Фольклор» ағылшынша (*folk* - халық, *lor*- даналық, білім) екі сөзден тұрады, мағынасы «халық даналығы», «халықтық білім» дегенді білдіреді. Бұл терминді 1846 жылы ағылшын ғалымы Вильям Томас ғылыми тәжірибеге енгізгеннен кейін көп ұзамай халықаралық қолданысқа ие болған.

«Халық туралы білім» (*the lore of the people*) мағынасында алынған фольклор терминінің жұмсалу, қолданысқа енгізілу себебі оны жазба әдебиеттен бөліп алу мақсатын көздеді. Ауызша сөз өнері мен музыкалық дәстүрдің әдет-ғұрып, наным-сенім, тұрмыспен бірге жасап келе жатқан бірегей тұтас құбылыс екені әлем халықтарының өмір тәжірибесінен алынды.

Сөйтіп, кәсіби әдебиет пен халықтың ауызша дәстүрін жіктеу барысында фольклор терминін кең мағынасында да, жеке саланы атау ретінде де (айталық, музыкалық фольклор) пайдалану орын алды. Мәселе зерттейтін нысанаға, ғылыми тұғырнамаға, өткенді шолып қарайтын (ретроспективті) көзқарасқа және теориялық- әдістемелік ұстанымға байланысты қойылды.

Қазіргі қолданыста Батыс Еуропа, АҚШ, Латын Америкасы, Азияның көптеген елдерінде фольклор ұғымына халықтың ауызша сөз өнерімен қоса музыка, ән, би, ойын-сауық, ою-өрнек, қолөнер, сондай-ақ әдет-ғұрып, салт- сана, наным-сенім жатады. Бұлардың бәрі халық тұрмыс-тіршілігінің біртұтас айғағы саналады. Іс- жүзінде фольклортану этнографиямен және антропологиямен еншілес. Маңыздысы - қай тұрғыдан болса да фольклордың қыр- сырына үнілу, тарихи даму жолы мен табиғатын тұтастай зерделеу.

Қазақ фольклорын арнайы пән ретінде қарау және оның ұлттық нақышы мен жалпыадамзаттық белгілерін бағамдау үшін оны әлемдік білім-ғылымның даму деңгейімен үнемі өрелестіріп отыру қажет. Бұл тұрғыдан келгенде «фольклор» термині халықаралық қолданысқа ие болып қана қоймайды, оған берілетін анықтама мен тұғырнамада ғылым таразысына салынады, Себебі фольклор туралы пайымдаулар, теориялық және практикалық зерттеулер бір елде пайда болғанымен, оның нәтижелері әлемдік ғылыми ойдың, теориялық-әдістемелік ізденістердің елегінен өткізіледі.

Фольклор әр халықтың төл мұрасы болғанымен, фольклортану ортақ ғылым.

Қазақ фольклортану ғылымы қазақ фольклорының болмыс-бітімін, даму жолдарын, ұлттық және жалпыадамзаттық белгілерін әлемдік фольклортану ғылымының контексінде, соның жеткен биігі, қол жеткізген нәтижесі тұрғысынан саралауға ұмтылады.

Бұл ретте салтты атқару, ғұрыптық әрекеттерді орындау, киелі сөздерді айту, әуенмен мәнерлеп жырлау сияқты табиғи түрде бір-біріне кірігіп кеткен ырым-кәде, наным-сенім фольклордың тұрмыстағы қызметін әр жақты және әр қырынан көрсетеді. Бұл – бір. Екіншіден, адамдардың дағдылы пайым-түсінігі, дүниетанымы, тіптен, көпшілікке ортақ көңіл-күйі мен сезімі де осы дүниенің ішінде болады.

Бұған фольклордың қашан, қандай ортада, не себеппен және қай жерде орындалатынын қосар болсақ, онда туған табиғат, халық тұрмысы, киімі, әшекейі, ою-өрнегі, үй-жабдықтары, құрал-сайманы, тойы, асы, қуанышы, қайғысы т. б. фольклордың табиғи фоны, қолданыстағы боямасыз ортасы болып шығады.

Фольклордың болмыс-бітімін тану үшін мұның бәрі ескерілуі тиіс. Мәселе бұлардың қосарланып жүргенінде ғана емес, ең бастысы, фольклордың өмірдегі қызметі мен қолданысының көпқырлы сипатын анықтауда.

Осы ретте фольклордың эстетикалық және поэтикалық сипатын арнайы зерделеудің мәні төмендемейді. Ауызша сөз өнерінің қыр-сырын, көркемдік жүйесін қалай зерттесек те нысаналы ізденістерге арқау бола алады. Бірақ бұл фольклор пәнінің ауқымын, мақсатын және міндетін түгел қамти алмайды. Себебі фольклордың көркемдігі дәстүрмен, ұжымдық санамен, халықтың ауызша сөйлеу әрекетімен бірлікте пайымдалады. Бұл жерде көркемдік шарттарының тұрмыспен, әдет-ғұрыппен, психологиямен, қалыптасқан дағдымен, үйреншікті үлгімен өрнектелетіні оның жалпыхалықтық статусын, ортақ әлеуметтік мәнін көпқырлы құбылыс ретінде даралап көрсетеді.

Фольклордың қоғамдағы орнын, әлеуметтік мәртебесін көпшілік қауым белгілейді. Көпшілік – фольклордың әрі орындаушысы, әрі тыңдаушысы. Ғұрыптық фольклорды қауым болып атқарады.

Жеке орындаушылар – бақсы, ақын, жырау, жыршы өз өнерін көпшіліктің алдында көрсетеді. Олардың өнері баршаға ортақ фольклорлық дәстүр аясында орындалады және қабылданады.

Ал той, мереке, себепті оқиғалар мен жиындар фольклорға салтанатты мәртебе дарытады. Көпшілік болып атқарылатын ғұрыптар да (мәселен тасаттық) ресми сипат алады.

Міне, осы үдерістердің бәрінде ойын-сауық, жол-жоралғы, әдет-ғұрыппен бірге сөздің де рөлі күшейеді. Әсіресе бейнелі сөзбен

мәнерлеп әсерлі айтуға айрықша мән беріледі. Бұл көркем фольклордың жіктелуіне, эстетикалық сипатының артуына әкелетін жағдай.

Осылай бола тұра көркемдік сананың арғы негізінде мифтік сана жатыр. Көркем ойлауға арқау болған кейіптеу (олицотворение), шендестіру (антитеза), құбылту (троп), ауыстыру (метафора), аллегория, символ, теңеу, қайталау, параллелизм т.б. сияқты көркемдік тәсілдер мен бейнелі образдың пайда болуы мен дамуына байырғы адамдардың магиялық, анимистік, тотемистік, наным-сенімдері, тыйым (табу) жүйесі тікелей ықпал етті. Мифтік сана біртіндеп көркем ойлауға қарай ойысқанда, фольклордың танымдық және қолданбалы практикалық қызметі басым түсе бастады. Оның эстетикалық және өнерлік қызметі бөлініп шықты. Бұл үдеріс қоғам дамуына орай біртіндеп басымдыққа ие болды.

## **ФОЛЬКЛОРДЫҢ КЕШЕНДІ СИПАТЫ**

Көптеген қоғамдық-гуманитарлық ғылым салалары фольклорды халықтың дәстүрлі мәдениетінің дереккөзі ретінде қарастырады. Олардың әрқайсысы өз мақсатына қарай фольклорлық материалдарды керегіне жаратады. Фольклористика ғылымының нәтижелерімен өрелесе отырып, этнография, антропология, өнертану, педагогика, психология, мәдениеттану, тілбілімі т.б. пәндер адам мен қоғамның табиғи бітіміне тән құбылыстар мен өзгешеліктерді алдымен фольклордан іздестіреді. Себебі халықтың дәстүрлі мәдениеті мен руханиятының қайнар көзі фольклор болып табылады.

Фольклортану бірқатар қоғамдық ғылым салаларымен байланысып жатқандықтан зерттеудің әдіс-тәсіліне, классификациялау мен жүйелеу тәжірибиесіне, дәстүрлі мәдениеттің тарихи даму сатысын белгілеуге, сананың және бейсананың (безсознательное) сөзбен және образбен байланысына, сөздің дүниетаныммен, ғұрыппен, қалыптасқан әлеуметтік дағдымен сабақтасып жатқан бітіміне қатысты ортақ зерттеулер жүргізеді. Бұл жағдай фольклортанудың кешенді (комплексті) сипатын, пәнаралық байланысын көрсетеді әрі фольклортанудың заманауи даму бағытына, тың теориялық әдістемелік ізденістерге баруына ықпал етеді.

Қоғамдық пәндердің жетістіктері мен нәтижелері фольклортанудың мақсаты мен міндетін, ғылыми тұғырнамаларын қоғам дамуына қарай жаңаша бағамдап отыруға себепші болады.

### **Фольклортану және этнография**

Этнография – халық мәдениетін тұтастай зерттейтін ғылым саласының атауы. Оған халықтың тұрмыс-тіршілігі, наным-сенімі, әдет-ғұрпы, салт-дәстүрі, заттық (материалдық) және рухани мәдениеті жатады. Дәстүрлі мәдениет пен тұрмыстың типтік белгілерін этностық және этносаралық үдерістердің тарихи айғағы, қалыптасқан нәтижесі ретінде пайымдау – этнографияның басты бағытын айқындайды.

Фольклортануды арнайы пән аясында қарастыру үшін этнографияның қалыптасу тарихына аз-кем тоқталған жөн. Себебі бұл екеуінің мақсаты мен міндетін саралау үшін мұның шешуші мәні бар.

XV-XVII ғасырларда Батыс Еуропа елдерінің өзге құрлықтарды игеріп, басқа халықтарды жаулап алу кезінде қыруар мәліметтерді жинауға, жүйелеуге және олар туралы пікір айтуға тура келді. Бұрын таныс емес елдердің өміріне, мәдениетіне, тұрмысына қатысты деректердің сипаты алуан түрлі болғандықтан салыстырып

қарастыру, эмпирикалық жолмен жинақтау және ой қорыту белең алды. Сөйтіп этнографияның Еуропада қалыптасуына Америка, Африка, Мұхит елдері, Австралия, Азияның көптеген аймақтарының деректері себеп болды.

Бұлардың көбінің жазба мәдениеті болмағандықтан немесе еуропалықтарға таныс еместігінен оларды «тарихсыз» халықтар деп атаған. Сөйтіп, Еуропаны тарих ғылымы зерттесе, «тарихсыз» халықтардың мән-жайы этнографияның міндетіне жүктеген. Ғылыми тәжірибе осылай қалыптасқан.

Бір ғажабы этнографиялық мәліметтер жинақтала келе және арнайы жүйелеудің нәтижесінде көптеген рухани-мәдени айғақтар мен нышандар Еуропа жұртшылығына да жат болмай шықты.

Этнографиялық ізденістер жер бетіндегі даму деңгейі әртүрлі сатыда тұрған халықтардың, ұлыстардың, тайпалардың дәстүрлі мәдениетінен ортақ тұрмыстық жағдайларды, ұқсастықтарды, наным-сенімдерді, мифтерді, аңыздарды, ертегілерді анықтай бастады.

Осыдан келіп кез келген этнос бар жерде этникалық мәдениет те болады деген көзқарас орнықты. Этнография үшін бұл жағдай зерттеудің басты тұғырнамасына айналды [3, 82 б.].

Этнографияның қалыптасу тарихында ауызша дәстүр ең басты мәлімет көзіне айналды. Этностың тарихи жады, дүниетанымы, мәдениеті, тұрмысы, туралы деректер сол этностың өкілдерінен жазылып алынғандықтан ауызша дәстүрдің өзіне айрықша мән беріле бастады. Әкеден балаға, ұрпақтан ұрпаққа өткеру тәжірибесінде халықтың тарихи жады мен мәдениетінің сабақтастығын ауызша дәстүрдің қамтамасыз ететіні дәлелденді. Халықтың ауызша сөз өнері де осы дәстүрдің ішінен орын алды.

Осы себептен де фольклортану кейде этнографияның бір саласы ретінде қарастырылды [1, 35 б.]. Мұндай жағдайда фольклор жазба әдебиеті жоқ халықтардың ауызша әдеби мұрасы қатары қабылданды.

Этнография – тарихи пән. Оның басты мақсаты – этникалық үдерстерді тарихи аспектіде қарастыру. Халықтың тұрмыс-салты мен мәдениетін зерттеу осы мақсатқа бағындырылады. Мәдениеттердің типі, жасау ерекшеліктері, шаруашылықпен және кәсіппен байланысты қалпы тарихи дамудың контекстінде пайымдалады.

Бұл тұрғыдан келегенде этнография халықтың ауызша сөйлеу әрекетін, оның ішінде фольклордың танымдық, тәрбиелік, көркемдік, қолданбалы утилитарлық мәнін, сөздің киелі сипатын, ғұрыппен, магиямен, байланысты қызметін филологиялық аспектіде қарастырмайды.

Халықтың сөйлеу әрекетінің ішкі құрылымы, символдық және таңбалық (знак) мәні, сөйлеудің дағдыға енген әлеуметтік астары мен қайталанатын себептері өз алдына дербес мәселе. Бұны фольклортану зерттейді. Ал этнография олардың деректік сипатына баса назар аударады.

### **Фольклортану және антропология**

Қоғамдық дамудың және әлеуметтік ортаның сыр-сипатын адамның физиологиялық және психологиялық болмысымен ұштастырып, өзара байланысты қарастыратын ғылымның арнайы саласы – антропология.

XVII ғасырдан бастап Батыс Еуропада, әсіресе ағылшын тілді елдерде өркен жайған антропология ғылымы әлеуметтік ортаның көптеген белгілерінің адам физиологиясымен, оның психологиялық ойлау дағдысымен байланысты қалыптасатынын анықтады.

Бұған дамуы жағынан кенже қалған қоғамның тұрмыс-салты, наным-сенімі, адамның социуммен және табиғатпен арақатысы туралы деректер түрткі болды. Антропологияның ішінен бөлініп шыққан оның мәдени-әлеуметтік бағыты (немесе тармағы) адам болмысын ең алдымен, дәстүрлі мәдениетпен байланысты зерттеді. Оған даму дәрежесі әртүрлі деңгейдегі халықтар мен тайпаларының өмірі қыруар мәліметтер ұсынды.

Антропология дәстүрлі мәдениетті салыстырмалы түрді зерделеу арқылы адамзат қоғамының арғы тарихының көптеген типтік белгілерін ашты [2, 24 б.].

Атап айтқанда, ертедегі адамдардың наным-сеніміне, әдет-ғұрыптарына, дүниетанымына және психологиясына тиесілі фетишизм, тотемизм, анимизм, магия т.б ұғымдардың пайда болу себептерін негіздеп берді. Осы арқылы байырғы қоғамның идеологиялық келбетін, рухани дүниесін жүйелі түрде қарастыратын мүмкіндік туды.

Әлемнің әр түкпіріндегі халықтар мен тайпалардың заттық және рухани мәдениетінің тектестігін, пайда болу себептерін білу үшін біз алдымен антропологияның нәтижелеріне жүгінеміз. Саяси, мәдени, экономикалық байланыстар және миграциялық үдерістер орын алумен бірге, адам жаратылысының табиғаты, ойлау ерекшеліктері, психологиясы қоғамның бітімімен, құрылымдық жүйесімен қарайлас.

Қоғам мен адам жаратылысының үйлесімділігін антрополог ғалымдар басты орынға қояды. Мұның себебін олар адамзаттың тарихи даму кезеңдерінде пайда болған заттық мәдениетке рухани мәдениетінің әрі деңгейлес, әрі сәйкес келетінімен түсіндіреді.

Фольклортану ғылымы үшін антропологияның қол жеткізген нәтижелерінің мәні аса зор. Бір жағынан, халықтың сөйлеу әрекетінің ерекше түрі ретінде фольклор тілмен, дәстүрмен, қалыптасқан әлеуметтік ортамен байланысты болса, екінші жағынан ол - қоғамның даму үдерістерімен біте қайнасып жатқан рухани құбылыс. Демек, фольклорда әр адамның табиғатына тән өзгешеліктер де, әлеуметтік ортаның жалпыға бірдей шарттары да бірлікте көрініс табады. Фольклордың айтылу, орындалу жағдайы осы үдерістегі жеке адаммен социумның арақатысын табиғи сабақтастықта айғақтайды.

Фольклордың тарихи даму кезеңдері адамның ойлау жүйесінің қалыптасу жолдарымен өрелесіп жатыр. Ерте дәуірде фольклорды тудырған ортаның психологиясын қазіргі адамның ойлау жүйесімен түсіндіру – тиісті нәтижеге жеткізбесі анық. Сондықтан да фольклордың дүниетанымдық және психологиялық аспектілерін пайымдауда антропологияның зерттеу нәтижелері маңызды рөл атқарады.

Антропология дәстүрлі мәдениетті зерттеуге және оны салыстырмалы түрде талдауға бейім. Оның үстіне бұл ғылымның бағыт-бағдары адамзат қызметінің жан-жақты және сан-салалы сипатта болуына қарай басқа да ғылыми пәндердің әлеуметтану, мәдениеттану т.б. мақсат-міндеттерімен жиі түйісуде. Олардың ара жігін ажырату күн өткен сайын қиындай түсуде. Сол себептен де қазір антропологияны тоқырау үстіндегі пән деген пікір белең алуда.

Сөйте тұра бұл пәннен фольклортанудың алары көп. Атап айтқанда, этникалық туыстығы жоқ әлемнің әр түкпіріндегі халықтардың заттық және рухани мәдениетіндегі ұқсастықтардың болу себептерін білуде антропология жақсы нәтижелерге қол жеткізді. Саяси, мәдени, экономикалық байланыстармен қоса адамдардың жаратылыс табиғатынан туындайтын ойлау үдерісіндегі және психикасындағы ортақ құбылыстарды анықтады. Мұндай құбылыстардың негіздемесін адамзаттың тарихи даму кезеңдеріндегі заттық мәдениетке рухани мәдениеттің сәйкес және деңгейлес келетіндігімен түсіндірді.

Осыдан келіп тіл мен ойлау жүйесіндегі үдерістердің өзара байланысына айрықша көңіл бөлінді. Мифті ежелгі ойлаудың нәтижесі ретінде лингвистикамен ұштастыру орын алды.

Антрополог ғалымдардың тіл біліміне, оның ішінде структуралистік бағытына ерекше ден қоюына бұл жағдай елеулі әсер етті. Ертегілердің, аңыздардың, әсіресе мифтердің құрылымына үңілу айтарлықтай нәтиже берді. Дәстүрлі қоғамдағы миф пен фольклордың қалыпты құрылымдық белгілері тіл структурасындағы

зандылықтармен салыстырылды. Сөйтіп, тілге тән құрылымдар миф пен фольклорда «жоғарырақ деңгейде» жұмыс істейді немесе қайталанады деген қорытындыға келді [2, 187б.]. Осыған орай бір топ лингвистикалық терминдер антропологияға көшіп, метафоралық, яғни балама мағынада қолданысқа ие болды.

Мәселен, француз антропологы Клод Леви-Стросс миф структурасын тіл құрылымдармен салыстыра отырып, мифтік ойлау жүйесінің бір ізге түскен, қалыпты белгілерін жинақтады. Миф логикасын структуралық құрылымдарға жіктеу мифтік ойлаудың үлгі-моделін анықтауға жол ашты. Нәтижесінде мифтің мазмұны алуан түрлі болғанымен, құрылымында тұрақтылық орын алатыны дәлелденіп, оның ойлаумен байланысты екендігі тұжырымдалды [5].

Антрополог ғалымдардың бұл ізденісі фольклорлық шығармалардың құрылымын тарихи даму кезеңдеріне қарай жіктеп, жүйелеуге ықпалын тигізді. Әсіресе фольклордағы оқиғаларды, мазмұн мен идеяны дәстүрлі тәсілдермен бейнелеудің әдіс-амалын, бірыңғай құрамын анықтауға мүмкіндік жасады.

Миф логикасын, мифтік бейнелеудің әлеуметтік-тарихи ерекшеліктерін түсіну фольклор поэтикасының тарихи кезеңдерін ажыратуды нақтылай түсті. Әсіресе фольклор туындыларын дәуіріне, тегіне, түріне, жанрына қарай жіктеуде структуралық антропология шығарама мазмұнының логикалық құрылымын ескеруді күн тәртібіне қояды. Бұрынғы эмпирикалық сипаттағы мәліметтер теориялық-әдістемелік жинақтауға және жүйелеуге ұласты.

Әлбетте, структурализммен айналысқан ғалымдардың қыруар деректік материалдарды математикалық моделдеуге дейін жеткізіп, рухани дүниеге жататын құбылыстарды формулаға салып, жасандылыққа ұрынған тұстары да болмай қалған жоқ.

Антропологиялық зерттеулердің фольклортану үшін келесі бір маңызды мәселесі – байырғы адамдар мен қазіргі адамдардың психологиясындағы айырмашылықтарды тарихи тұрғыдан ажыратып берді. Ерте дәуірдегі ойлауды «прелогикалық» (логикаға дейін) деп атаған француз ғалымы Люсьен Леви-Брюль оны қазіргі адамдардың ойлау өзгешеліктерінен бөліп қарастырды. Ғалымның дәлелдеуінше бұл екеуі бір-біріне сәйкес келмейді. Алайда «прелогикалық» термині «жүйесіз», «логикасыз» деген мағынада қолданылмаған [6, тарау III].

Мәселе қазіргі адамның түсінігіндегі қайшылықты, абсурд саналатын ұғымдардың ерте заман адамына ақылға сыйымды болуында. Әлем халықтарының мифтеріндегі жойласыздықтар қазіргі адамдардың ойлау жүйесінен орын алмаған.

Біз үшін мифтегі үйлесімсіз жағдайлар миф тудырған ортада үйлесімді. Сол үшін де миф барлық халықтарда ерте дәуір мұрасы. Тарихи тұрғыдан алып қарағанда қазіргі адам мен байырғы адам психологиясын алғаш ажыратып қараған адам Леви-Брюль болды.

Фольклордың дүниетанымдық және психологиялық аспектілерін танып- білуде мұның мәні зор. Сананың даму тарихын бір жазықтыққа қою яғни фольклорды үнемі қазіргі адамның психологиясымен зерттеу тиісті нәтижеге жеткізбесі анық.

Қалай болған күнде антропологияның фольклордың қыр-сырын тануға тигізер пайдасы мол. Алайда бұл пән фольклортанудың міндетін толықтай атқара алмайды. Жалпы мағынада, антропология – адамтану ғылымдарының өркен жайған жеке саласы. Ал фольклордың сөзбен айтылу ерекшеліктерді, ауызша сөйлеу қызметінің табиғаты мен қолдану жүйесі арнайы зерттеуді қарастыруды қажет етеді.

### **Фольклортану және әдебиеттану**

Қалыптасқан ғылыми дәстүр бойынша фольклортану мен әдебиеттану – филологиялық пәндер. Кеңестер Одағының құрамында болған елдерде фольклортану әдебиеттану ғылымының аясында қарастырылып келді.

Әдебиеттің пайда болуы мен қалыптасу жолында фольклордың тікелей ықпалы болды. Іс жүзінде екеуі сөз өнерінің тарихи екі кезеңін белгілейді: фольклор – алғашқы, әдебиет – кейінгі. Ауызша, дәстүр аясында пайда болған сөз өнерінің көптеген белгі-бедерлері мен көркемдік қызметі жазба әдебиетке ауысты. Олардың қалыптасу жолы бір-бірімен өзара сабақтастықта өрбіді.

Әдебиеттің маңызды ұғымдары мен көркемдік ізденістері ең алдымен, фольклордан бастау алады. Олар көркемдік тәсілдерден, бейнелі сөздерден бастап сюжет, образ, жанрдың түрі мен тегіне дейінгі аралықта тарихи поэтиканың даму жолынан өтті. Сөз арқылы болмысты бейнелеудің түрлі жолдары мен тәсілдерін игерді.

Фольклордың да, әдебиеттің де қолданатын материалы сөз, оның ішінде, әсіресе, бейнелі көркем сөз болғандықтан мәтінді талдаудың әдіс-тәсілдері бұл екеуінде де ортақ ұстанымға негізделеді. Атап айтқанда, әдебиет теориясына тиісілі ұғымдар мен категориялар фольклорда да көркем шығарманы талдау үшін қатар қолданылады [7, 5 б.].

Сөз өнерінің ауызша және жазбаша түрі, ұжымдық және авторлық сипаты мәтіннің көпнұсқалығы мен қайталанбайтын даралығы – фольклор мен жазба әдебиеттің айырмашылығын

белгілейтін басты ерекшеліктерден саналады.

Алайда бұл өзгешеліктер іс жүзінде шығарманың идеялық мазмұнын, образдар мен көркемдік жүйесін анықтауда саралау қызметін ғана атқарып келе жатыр. Ал ауызша айтудың уақыт пен кеңістікке әлеуметтік ортаның қалыптасқан дағдысына, қалыпты сөздердің дәстүрлі жөн-жосықты реттеудегі және тұрақтандырудағы рөліне жеткілікті мән берілмейді.

Фольклор айтылу (орындалу) жазба әдебиеттен және таралау ерекшеліктерімен ғана дараланып қоймайды, олар қоғамдық қызметі бойынша да ажыратылады. Фольклор ауызша сөйлеудің бірлігі бір қалыпқа түсірілген үлгісі арқылы әдебиеттегідей *көркемдік эстетикалық* функциясымен бірге танымдық (познавательное) және *практикалық утилитарлық* (қолданбалы) қызметтерді де атқарады.

Фольклордың үлкен бір тобының мән-мағынасы ғұрыппен байланысты және олардың көбі ғұрыптық іс-әрекеттермен бірлікте орындалады. Оларда ғұрып пен сөздің кешенді сипаты – әлеуметтік жүк аркалап, біртұтас көрініске ие.

Ал сөздің түрлі нысаналарға, рухтарға, табиғат құбылыстарына табиғаттан тысқары (сверхестественный) жолмен әсер ететін сакралды (киелі) қызметі – магиялық фольклордың (бәдік, арбау, бақсы сарыны) арқауы.

Сакралды (Saker) – латын сөзі. Мағынасы – қасиетті, киелі, шарапатты дегенді білдіреді. Ғылымда мифтік және дүнеитанымдық ұғымдардың культке, ғұрыпқа, ритуалға айналған формасы деген мағынада қолданылады.

Танымдық қызмет атқаратын фольклор – ата-баба дәстүрін, өмір тәжірибесін, күнкөріс кәсібін, сондай-ақ қайырымды және зұлым күштерге қатысты наным-сенімдерді таныстыру, олар бойынша тәжірибе алмасу, мәлімет беру мақсатын көздейді.

Осы құбылыстардың бәрінде сөз – маңызды қызметке ие. Сөздің арқалайтын жүгі, әлеуметтік қызметі әртүрлі болғанына қарамастан ауызша мәтіннің сан ғасырлық даму динамикасы, диахрондық тарихи ретроспективасы, пайда болу жолдары «әдебиет» ұғымының аясына түскенде күзеліп шыға келеді. Ауызша сөздің түрлі қолданысы, қызметі, ғұрыппен байланысы, магиялық-ритуалдық мәні т.б. былай қалып, қағазға түсіру «сәттілігіне» ие болған нұсқа толықтай жазба әдебиеттің тұғырнамалық талқысына түседі.

Іс жүзінде басқа нұсқалардан, өз ортасынан, ең бастысы, ауызша поэтиканың табиғаты мен өзгешілігінен ажырап қалған мәтін жеке жазушының қайталанбайтын бірегей шығармасындай сипатта ерекше мәртебе алады. Әдістемелік тұрғыдан айырмашылық болмағандықтан

өзіндік нәтиже де алынбайды. Себебі кәсіби жазба әдебиеттің қырсырын бағамдайтын әдебиеттанудың теориялық- әдістемелік ұстанымдары фольклорды бөлек қарастыруда жіктеліп саралана бермейді.

Әрине, әдебиеттанудың өз мақсатына сәйкес фольклордан іздейтін мәселесі бар. Оларды жинақтап көрсетсек:

- сөз өнерінің қалыптасу жолындағы фольклордың рөлі;
- көркемдік ұғымдардың, бейнелеу тәсілдердің, тіл ұстартудың пайда болу тарихы;
- жанрлардың тегі, түрі сияқты формалардың тарихи поэтикасы, оның шығу көздері;
- фольклордың әдебиетке әсері, фольклорлық сюжеттердің, сарындардың, тәсілдердің, образдардың әдебиеттегі түзілісі т.б.

Фольклор мен әдебиет сөз өнерінің тарихында айтылу, шығарылу, таралу өзгешіліктері бөлек, әлеуметтік қызметі жіктелген екі түрлі бағытта дамыған тілдің коммуникативті қызметінің айырықша түрлері болып саналады.

Бұған қоса фольклор мен жазба әдебиеттің ортасында екеуінің де ерекшеліктерімен астасып жатқан аралық құбылыс – ауызша авторлық поэзия дүниежүзі халықтарының сөз өнері тарихында аздықөпті орын алған. Ауызша жырланған ақындық және жыраулық поэзияның қазақ мәдениетінің тарихындағы орны арнайы тақырыптың еншісінде.

Сонымен фольклортану мен әдебиеттануды өз алдына дербес пән ретінде бір-бірінен бөліп қарастырамыз.

Осы тұста фольклорлық шығармалардың бәрі бірдей сөз өнеріне жатпайды, әсіресе, ғұрыптық және магиялық фольклордың үлгілері, наным-сенімге, ғұрыпқа байланысты іс-әрекетті анықтау барысында орындалады. Ежелгі мифтік түсініктерден қалған аңыздық әңгімелер (албасты, жезтырнақ, күлдіргіш т.б. туралы) танымдық мақсаттағы мәліметтермен таныстыруды көздейді. Оларда сөздің көркемдік-эстетикалық қызметі байқала бермейді. Фольклорды этнографияға қарай икемдеуге бұл жағдай негіз болуда. Сондай бір мысалдарға жүгінейік:

Байырғы ата-бабаларымыз аспан денелеріне (айға, күнге, жұлдыздарға т.б.) сиынған. Соның бір көрінісі – жаңа ай туғанда оған иіліп сәлем береді:

Ай көрдім, аман көрдім,  
Баяғыдай заман көрдім.  
Ескі айда есірке,  
Жаңа айда жарылқа.

Сөздің әсерлі күші сенімге негізделген. Әсерді күшейтіп тұрған өлең жүйесі: ырғақ, ұйқас (а а б б), буын саны (7), сөз бен дыбыс қайталаулары (ай, айда, аман көрдім, заман көрдім, т.б). Сөздерді осылай тізудегі мақсат – сиыну үшін арнайы белгіленген тәртіппен, елеп-екшелген сөздермен қайырылу. Әрекет – әрі тұрақты, әрі ресми ритуалды сипат алған.

Тағы бір мысал. Тіс ауырғанда тістің құртын шақыру үшін айтылатын арбау мәтінінде:

- Қара бас, кара бас,	а	5
Күйт-күйт!	ә	4
Ақбас, ақбас,	ә а	4 4
Күйт-күйт!		
Жыбыр, жыбыр, жыбыр құрт,	б	7
Жыбырласа түсер құрт,	ә б	4 7
Күйт-күйт!		
Жайлауыңды өрт алды,	в	7
Қыстауыңды жау алды,	ә в	4 7
Күйт-күйт!		
Жыбыр, жыбыр, жыбырла,	г	7
Сұр жыландай қыбырла,	ә г	4 7
Күйт-күйт!		
Барар жерің қалмады,	в	7
Басар тау қалмады.	в	7
Түспеген енді нең қалды?!	в	8
Күйт-күйт! -	ә	4

- деп келеді.

Сөз әсер беретін түрге түсірілген. Қайталау (күйт-күйт, жыбыр, бас, құрт, алды, қалмады), ұйқас (аа бб вв ...) буын (4,7-8) т.б. жүйелі тәртіпке түскен. Өлең құрайтын белгілер өз орнында. Оған қоса «жыбыр, жыбыр, жыбыр құрт, жыбырласа түсер құрт», «жайлауыңды өрт алды, қыстауыңды жау алды», «барар жерің қалмады, басар тау қалмады» тіркестері «құртқа» арналып айтылғанымен, сөздің бейнелілігін айқын сездіріп тұр.

Әрине, мұндай қолданыстағы магиялық мәтіндердің бәрінде өлең жүйесінің тәртібі толықтай сақталмайды. Оның үстіне мәтіннің бергі заманда өлеңдік сипатының артуы мүмкін. Бірақ бір мәселе

айқын: сөзді мәнерлеп айту, әсерлі жеткізу, нысанаға бағыттап айту о бастан бар. Ғұрыптық фольклордың қай-қайсысында да сөздің киелілігін, сакралдық мәнін сақтау, оның күшіне деген сенім анық байқалады.

Сөздің ежелгі замандардағы бұл қызметі магиямен тікелей байланысты. Бұл табиғатқа, тылсым күштерге, түрлі рухтарға, тіптен, адамдар дүниесіне таңғажайып әрекетпен ықпал жасауға, сол арқылы қалаған нәтижеге қол жеткізуге болады деген түсінік. Сөздің мағынасы және қолдану ерекшеліктері осыған бағытталған. Сиқыр мен таңғажайып әрекет – сиыну немесе жалбарыну, қорқыту, өктемдік жасау, бұйрық беру түрінде болады. Сол тұста түрлі ғырыптық әрекетке сөз де қосылады. Жәй сөз емес еленіп-екшелген, нысанаға дөп «тиеді» деген мифтік санаға сәйкес іріктелген сөз. Олардың қатарында түсініксіз «мекері», «әзкер», «мүзкер», «ғұлабұз», «сытырғында» т.б. сөздер мен бұйрық райдағы «шық», «бар», «кел», «соқ», «жаудыр», «қайт-қайт», «күйт-күйт» сияқты сөздер жиі қайталанатын. Осылар арқылы ауызша мәтіннің ұқсастық, ырғақтық ерекшеліктері ғана емес, магиялық әрекет те анық жіктеліп көрінеді. Нәтижеге қол жеткізу үшін сөз мақсатты түрде пайдаланылады.

Байырғы мәдениет пен дүниетанымды, мифтік ойлауды зерттеген ғалымдар сөздің балама, ауыспалы, астарлы мағынада жұмсалуды, метафора, теңеу, алмастыру, ұлғайту, кішірейту, қайталау сияқты тілдік тәсілдері бар замандағы сөздің магиялық қызметіне қарыздар деген пікірде.

Шындығында сөздің мәнін наным-сенімге байланысты ауыстырып, түрлі заттарға, құбылыстарға, жаңғырық, елес түсініктерге баламалап қолдану – алғашқы кезең, оны көркемдік-эстетикалық мәнінде ұстау – кейінгі кезең. Бұл – сөз өнерінің тарихи даму жолының екі түрлі дәуірі.

Сөз қандай мақсатқа жұмсалса да оның бейнелілігі, көркемдік қызметін, ауызша сөз поэтикасын, фольклор дәстүрін, көпнұсқалылығын, көпқабаттылығын (полистадиальность), фольклорлық жанрлар мен жанрлық түрлердің тарихи түзілісін арнайы зерттейтін филологиялық пән – фольклортану.

Бұған қоса ауызша шығарманы шығару және орындау барысындағы импровизациялық (табан астында жадынан шығарып айту) өнердің құпиясын да, синкретизімін де осы ғылым қарастырады.

Фольклордың ежелгі замандарда пайда болған және қазіргі уақытқа дейін жалғасып келе жатқан көп қырлы қасиетін, өзге өнер тілдерімен бірлікте көрінетін ерекшеліктерін талдау да

фольклортанудың еншісінде.

Фольклордың осы айтылған белгілері оны әдебиеттен бөлек пән дәрежесінде қарауға мүмкіндік береді.

Фольклортану пәні бірқатар ғылым салаларымен аралас-құраластықта дамиды. Өзге қоғамдық-гуманитарлық ғылым салаларының зерттеу нәтижелерімен, теориялық және әдістемелік ұстанымдарымен өрлесіп отырады. Бұл жағдай ең алдымен фольклордың көпқабатты, көпқырлы құбылыс ретінде халық өмірінің болмыс-бітімін жан-жақты қамтитындығында. Сондықтан да адамның социум мүшесі ретіндегі мінез-құлқын, дағдысын, психологиясын, дүниетанымын т.б. зерделеу ісінде өзге ғылым салаларының зерттеу тәсіліне, классификациялау мен жүйелеу тәжірибесіне қарайлайды. Пәнаралық байланыс фольклортанудың заманауи тенденцияларын, теориясы мен зерттеу тәжірибесін дер кезінде жаңартып, жаңғыртып отыруына, ғылыми ізденістерін іргелі арнаға бұруына ықпал етеді.

Фольклортанудың кешендік сипаты оны байытатын, пән ретінде жетілдіретін, ғылыми парадигмасын жаңа арнаға бұратын маңызды өріс. Фольклор туралы ғылымның өз нысанасына, зерттеу объектісі мен мақсатына сай болуы фольклор табиғаты мен жаратылысынан туындауы тиіс.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР:**

1. Байбуриң А.К., Левинтон Г.А. О соотношении фольклорных и этнографических фактов // Acta Ethnographica. – Budapest, 1983. Т.32.
2. Борнард А. Антропология тарихы мен теориясы. – Алматы: Ұлттық аударма бюросы, 2018. – 240б.
3. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. – М.: «Наука», 1981. –390с.
4. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: «Наука», 1985.
5. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. Пер. А.Б.Островского. – М.: 1994.
6. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика – Пресс, 1944. – 608с.
7. Методологические проблемы филологических наук. Литературоведение и фольклористика. – М.: изд-во МГУ, 1987.

## ФОЛЬКЛОРДАҒЫ СИНКРЕТИЗМ МЕН СИНТЕЗ ҚҰБЫЛЫСЫ

Қазақ фольклоры магиялық түсініктермен және соларға қатысты ритуалдық әрекеттермен тығыз байланысты.

Бұл жағдай фольклордың халық тұрмысынан, дүниетанымынан ажырамаған функционалдық қызметін анықтап көрсетеді. Атап айтқанда, фольклордың орындалатын мезгілі мен мекені (жері) адам өмірінің барша кезеңін, жасау шартын әлеуметтік ортамен арақатысын белгілейді.

Нәрестенің шыр етіп дүниеге келгенінен бастап барша ғұмыры осы тұрмыс-тіршіліктің ішінде өтуі оның танымы мен дағдысының түп қазығына айналады. Фольклор осы үдерістің айнымас серігі ретінде адамның табиғи болмысын бекемдей түседі. Туу, өсу, үйлену, өзгелермен қарым-қатынаста болу, пәле-жаладан, кесел-кесапаттан аман жүру, құт береке келтіру, тіптен о дүниеге шығарып салу да ғұрып пен фольклор арқылы ресми сипат алады.

Фольклордың бұл қызметін халық болмысымен ажыратып қарай алмаймыз.

Бұған қоса дүниенің жаратылысы, адамдар мен өзге бөтен дүниенің арақатысы, әлеуметтік ортаның қарым-қатынасы фольклор прагматикасымен сабақтасып жатқан құбылыс [2, 8б.].

Осыдан келіп социумның дағдысын, салт-дәстүрін, әдет-ғұрпын ұстап тұруда фольклордың орасан зор қызмет атқарғанын, қалыпты ұғымдарды жинақтап, жаңғыртып отыратынын аңғаруға болады.

Бұлар фольклордың *синкретизмімен* байланысты өзгешеліктер. Фольклор *синкретизмі* (*грек сөзі sinkrtismos* – қосылу, бірігу деген мағынаны білдіреді) сөздің әдет-ғұрыптан, наным-сенімнен, танымдық және тұрмыстық ұғымдардан және әрекеттерден бөлінбеген біртұтас белгілерін сипаттайды.

Осымен қатар фольклордың жанрлары мен жанрлық түрлерінің де бір-бірінен ажырамаған көрінісі, сондай-ақ сөздің музыка, би, драма, ойын-сауық, айтушылық, орындаушылық т.б. өнер түрлерімен бірлікте атқаратын қызметі де оның синкретті табиғатын айғақтайды.

Ақындық, жыраулық, жыршылық өнер көркем сөз бен музыканың қабысуынан туындап олардың орындаушылары түрлі өнерді қатар атқарады. Бақсылар сарынында қобыздың үнімен қосылып айтылатын бейнелі сөздер де жындарды аң-құс (бүркіт, жылан, аққу т.б.) түрінде елестету мен солардың дауысына және қимылына салып айту кездесе береді. Ойын фольклорында сөз, әрекет, рөлде ойнау бірге. Қаһармандық эпоста қоштасу, жоқтау, бата,

халық наным сенімінен туған алғыс, қарғыс сияқты ғұрыптық фольклордың түрлері аралас кездеседі.

XVIII ғасырдан бастап халық дүниетанымы, идеологиясы, наным-сенімі, ғұрпы, поэзиясы, музыкасы, би және ойын-сауық түрлері өзара байланысқан күйде ғалымдардың назарын аударып бастады. Нәтижесінде мұндай тұтастықтың түп тамыры байырғы мәдениетте, идеология мен өнердің шығу тарихында жатқандығы белгілі болды. Синкретизмді арнайы зерттеуге көңіл бөлінді және оның көп қырлы құбылыс екені анықталды.

Біз синкретизмнің фольклор бітіміне тиесілі тұстарын қарастырамыз. Бұл ретте синкретизмнің өнер тарихындағы үш түрін жіктеп көрсетуге болады: 1) ежелгі дәурдегі діни-философиялық наным-сенім мен көркемдік ойлаудың біртұтас бөлінбеген идеологиялық формалары; бұған ғұрыптар, ғұрыптық жоралғылар, мифтер жатады; 2) музыка, әншілік, би, пантомима сияқты өнер түрлерінің жіктелмеген көрінісі. Мәселен, ежелгі дәуірдің ритуалдық биі драмалық көріністер, ойындары т.б.; 3) сөз өнерінің байырғы заманғы ерекшеліктерін сипаттайтын эпос, лирика, драма түрлерінің тұтастығы. Мәселен, көптеген жанрлар мен жанрлық түрлердің бөлінбеген қызметі [10, 351б.].

Бұл үшеуін синкретизмінің кезекті тарихи кезеңдеріне жатқызуға болады. Әсіресе идеологиялық синкретизм, даусыз, ең ежелгі заманның өзгешелігін сипаттайды. Ал өнер түрлері мен фольклорлық жанрлардың бөлінуі – сонан кейінгі дәуірлерде орын алған құбылыстар.

Алғашқы кезең – идеологиялық синкретизм қазақ фольклорында рудимент (қалдық) түрінде сақталған. Оның сол замандағы келбетін тек теориялық тұрғыдан ғана топшылауға болады. Себебі идеологиялық түсініктердің түбірлі өзгерістері ғана емес, ауызша дәстүрдің де бір орнында тұрмайтын өзгешеліктері синкретизмді бастапқы қалпынан өзгертіп жіберді. Байырғы мифтік дүниетаным мен ғұрыптық әрекеттердің тұтастығын қамтамасыз еткен идеология жекелеген түсініктерде, ғұрыптарда, наным- сенімдерде, халық ойындарында, оның өзінде трансформацияланған түрде көрініс тапқан. Синкретизмнің бастапқы жағдайын осылардан ғана таратып айта аламыз.

Қазақ фольклорындағы идеологиялық синкретизмнің кейбір белгілерін алдымен ғұрыптық фольклордан көреміз. Анимистік, магиялық, шамандық мифтерге тиесілі түсініктер мен әрекеттер музыкамен және сөзбен бірлікте қолданылып, олар ғұрыптық актінің бөлшегі ретінде біртұтас қызмет атқарады. Әсіресе бәдік, бақсы

ойыны, арбау сияқты магиялық мақсатпен айтылатын жанрларда мұның ізі айқын: аурудың иесін басқа жанды-жансыз дүниеге көшіру; жыланның, қаракұрттың уын қайтару; түрлі зиянкес күштерден қорғау немесе олардың әсерін залалсыздандыру; тылсым дүние иелерімен қарым-қатынасқа түсу сияқты сан-алуан әрекеттер сөзбен және сарынмен бірлікте жүзеге асады.

Сөз түсінікті-түсініксіз мағынада, кейде ырғақты қара сөз, кейде тақпақ үлгісінде, кейде өлең түрінде айтылады. Әуен бірде сөзге қосылып, енді бірде жеке-дара (күй, сарын) орындалады. Бірақ жалпы идеологиялық бір мақсатқа бағындырылады.

Бұлардың тұтастығын мынадан көруге болады: сөзді идеологиялық мәнінен, мақсатты қолданыстағы магиялық қызметінен ажыратып қарайтын болсақ, олар идеясымен көркемдігі жинақталмаған шым-шытырық сөздердің тізбегі болып шығады.

Әуен болса неге байланысты, қандай мақсатпен орындалғаны, мезгілі, мекені, себебі белгісіз сарынға айналады. Сөзбен қосылып айтылмайтын сарындардың (күйдің) көбі аңыз жанрымен қосақтасып жүруі кездейсоқ емес. Идеологиялық астары ұмытыла бастағанда, сарынды аңыз арқылы түсіндіру орын алады. Бұл сарынның келесі даму сатысы.

Бақсының өзі орындаған сарынның магиялық астарын ауызбен түсіндіру, шығу себебін тыңдаушыға ұғындыру жаңа жанр – күй аңызының пайда болуымен байланысты.

Ал идеологиялық синретизм аясында музыка (сарын, күй) – тұтас құбылыстың құрамдас бір бөлігі. Ол – тылсым күштермен араласуың құралы ретінде, тікелей магиялық қасиетке ие. Бұған Қорқыттың қобызда тартқан күйлерін айтсақ та жеткілікті. Қорқыт ажалмен арпалысып талай жылдар күй тартады. Күй тарту мерзімі мифтік уақытқа ауысады (бұл туралы алда айтылады).

Демек, сөздің, сарынның, әрекеттің, шамандық мифтің ғұрыптар мен байланысы, идеологиялық күші әлсіремеген дәуірде бұлардың бәрі біртұтас құбылыстың құрамдас бөліктері.

Мұндай өзгешелікті драмалық сипаты айқын ойын өлеңдерінен де байқауға болады. Ю.Г. Круглов ойын өлеңдерінен әрекетті ажыратуға болмайтынын, олар бөлінсе, ойын әрекет те, сөз де мағынасыз болып қалатынын айтады [7, 113 б.].

Қазақтың «Шымбике» ойынын алып көрейік.

*Ойнаушылардың саны он адамнан кем болмауы керек. Ойын басталмас бұрын арасы бес қадамдай жерде екі көмбе белгіленеді. Бірінші көмбеде ойнаушылар топ басқарушының артына қатарға тұрады, ал екінші көмбеде Жалмауыз кемпір (ақсақ) қарап тұрады.*

*Қатардағы ең бірінші ойыншы немесе топ басқарушы Жалмауыз кемпірге қарап:*

*- Шым-шым, шымбике,  
Шымылдығыңды құр, бике,  
Ақсақ кемпір тоңқылдақ,  
Бұрама темір солқылдақ,  
Мына судан қайтіп өтейін? – дейді.*

*Жалмауыз кемпір:*

*- Ақсақ кемпір тоңқылдайды,  
- Бұрама темір сылқылдайды,  
- Көйлегіңді салып өт!*

*Мұны естіген ойыншы алға бір секіреді де, тағы да:*

*- Мына судан қайтіп өтемін? – дейді.  
- Тоныңды салып өт!*

*Ойыншы тағы секіреді. Осылайша төртінші рет секіргенде Жалмауыз кемпір қолынан ұстап өткізеді де:*

*- Неше аяқ көже ішесің? – деп, сұрайды да отырғызып қояды.*

*Келесі ойыншы да осылай өтеді. Бәрі өтіп болған соң, Жалмауыз кемпір нөкерінің бірін шақырып алып:*

*– Адам баласы жалмауыздың қолына түсті, жазалайсың, – деп бұйрық береді. Нөкер бұйрық бойынша неше аяқ көже ішемін деген болса, сонша рет маңдайынан шертеді. Бәрін жазалап болған соң Жалмауыз кемпір рөлін ауыстырады да, ойын жалғаса береді [11, 107 б.].*

Ойын мағынасымен әрекетінде байырғы мифтік дүниетанымның белгілері сақталған. Мифтік әлемнің адамдікі (өзімдікі) және адамдікі емес (бөтендікі) болып бөлінуі анық байқалады. Екеуінің арасын бөліп тұрған шекара – су. Оның қызметі шамандық миф ұғымына сәйкес [6, 99 б.]. Жалмауыз кемпір – басқа дүниенің өкілі. Ол – жауыз күш, адамдарды судан өткенде барып жазалайды.

Ескі идеологиялық, мифтік дүниетаным – ойын үлгісінде түсірілген. Ойынның өмір «шындығын» қайталауы бейнелі көрініске айналған. Демек, ойын көркемдік сипат алған. Бірақ бұл – саналы, игерілген көркем шығармашылық емес, жаңғыртудың нәтижесіндегі бейнелі көрініс. Ойын – өмір шындығының екінші кезектегі жаңғыруы болғандықтан, ол қашан да шартты, қолдан жасалған үлгі. Ал бұл үлгі бейнелеуден тұрады.

Осы тұрғыдан келгенде көркемдіктің ең алғашқы сатысы – оның осы арнайы көркемдік мақсатқа бағытталмаған, саналы игерілмеген, наным-сенім, дүниетанымдық құбылыстарды белгілі бір үлгіге

түсірген кезеңі.

Ойында сөз бен әрекет ажырамас бірлікте. Ойыншылар Шымбикеден шымылдығын құруды және судан өтудің амалын сұрайды. Шымбикенің (бике) кім екені белгісіз. Бәлкім, ол ұзатылатын бике бейнесіндегі Жалмауыз кемпірдің өзі. Ол шымылдықтың арғы жағында. Ойыншыларға бұл жағы жасырын. Ортада мифтік ұғым бойынша екі дүниенің арасын бөліп тұратын шымылдық – символдық мәні бар ұғым. Ойында Шымбикенің шымылдық құру себебінің мәні ұмытыла бастаған, қызметі анық емес. Ал этнографиялық деректерге сүйенер болсақ, шымылдықтың адамды басқа дүниеден бөліп тастайтын, қаскөй күштерден қорғайтын, қызметі айқын. Дүниенің *өзімдікі/бөтендікі, тірілердікі/өлгендердікі, адамдардікі/қаскөйдікі* болып білінуін ритуалдық тұрғыдан ажырататын символдық белгі – шымылдық [12, 19 б.; 14, 260 б.; 7, 712 б].

Жалпы ойынның өзі бейнелі көрініс, осыған орай сөз де көркемдікке қарай бейімделе бастаған. Мәтін буын, ұйқас, ырғақ тақпақтап айтуға ыңғайланғын.

Алғашқы рудименттік белгілерін сақтаған бұл ойынның замана сүзгісінен өту себебі – ойын болуында. Онсыз әлдеқашан ұмыт болмақ. Біз үшін маңыздысы – ежелгі идеологиялық түсініктердің ойын, әрекет, сөз түрінде бірлікте көрінген синкреттік жаратылысы. Әрекеттің жасалуы және оның мағынасы сөзбен ғана анықталады, немесе сөз әрекетті басқарады және бұл екеуі бірлікте ойынның бейнелілігін қамтамасыз етеді. Бәрі қосылып бір-бірінен бөлінбейтін тұтас көріністің бөлшегіне айналады.

Сөз бен әрекеттің идеологиялық синкретизмнен алшақтай бастауы – сөздің игерілген, мақсатты қолданысын көрсетсе, әрекет бимен (хоровод) сөзден бөлек бейнелі қозғалыспен астасып жатыр.

Ал енді өнер түрлерінің синкретизмі де осы идеологиялық синкретизмнен басталатынына көз жеткізу қиын емес. Себебі өнер түрлерінің о бастағы кіріккен сипаты олардың ортақ нысанаға бағытталуынан болса керек. Көркемдіктен бұрынғы ортақ нысана – тылсым күштер. Сөз де, әуен де, би де, түрлі ғұрыптықәрекет те сол күштерге әсер ету «тілін» табу, кейде бағындыру мақсатында атқарылады.

Өнер түрлерінің ежелгі дәуірдегі сакралдық мән-мағынасына да негіз болған жағдай осы. Оларды таратып қолдану практикаға енбеген кезде бүтіндей іске жарату бір мақсатқа, бір нысанаға бағытталған. Бүтіннің құрамындағы әрбір бөлшек маңызды қызмет атқарған.

Бұған бақсы ойынын алып көрейік. Бақсы ойыны – күй тартудан

қобызға қосылып сарын айтудан және түрлі іс-әрекеттерден тұратын ғұрыптардың жинақталған көрінісі. Ерте заманғы идеологиялық түсініктерге негізделген бақсы ойынын «ойын» деуден гөрі магиялық әрекеттердің жиынтығы деген дұрысырақ. Күй тарту мен сарын айту басқа ойынның тұрақты компоненттері болса, іс-әрекет әр бақсыда әр түрлі: қызған темірді жалайды, басады, жындарын түрлі бейнеде шақырады, солардың дауысына, қимылына салады, қояншығы ұстайды, аласұрады, шыңғырады, қалшылдайды, қуалайды, қорқытады, жалбарынады т.б. Шоқан Уәлиханов бақсыға мындай баға береді: «Шаман сиқырлы қасиеттерімен қоса білікті, талапты, басқалардан мәртебесі жоғары; ол ақын да, күйші де, сәуегей және емші сегіз қырлы, бір сырлы адам болған» [13, 175 б.].

Бақсының қобызда тартқан күйі мен айтқан сөзі жалпы алғанда жындармен қарым-қатынасқа түсуге бағытталғанмен, нақты әрекетке байлаулы емес. Сөз бен әуенде еркіндік бар, орындауда асқан шеберлікке ұласады. Қазақ бақсыларының күй тартуы мен сарын айтуының күштілігі сондай, адамды тылсым дүниеге қарай жетелей жөнелетінін этнографиялық деректердің көбі растайды.

Бақсының жыры мен күйі нақтылы әрекеттен бөлек орындалатыны өнер түрлерінің – поэзия, музыка және орындау шеберлігінің әрі әрекет актысынан, әрі идеологиялық синкретизмнен біртіндеп бөліне бастағанын көрсетеді.

Басында идеологиялық синкретизмнің құрамында болған өнер түрлері іштей жетілу және байырғы идеологияның әлсіреу барысында өз алдына дами бастайды.

Осы орайда фольклор синкретизімінің көп жағдайда ғұрыппен, сонымен байланысты дүниетаныммен сабақтасып жатқанын жоғарыда айттық. Жалпы алғанда ғұрыптық фольклор байырғы заманғы сөз өнерінің де, өзге өнер түрлерінің де тоғысқан белгілерін айғақтайтын құбылыс.

Жанрлар синкретизімін де осыдан таратамыз. Лирикалық өлеңдердің ғұрыптық фольклордан бастау алатынын ғалымдар дәлелдеді. Үйлену және аза тұту салтына қатасты жар-жар, сыңсу, жоқтау сияқты жанрлар ғұрыппен байланысты айтылғанымен, жылдар өткен сайын лирикалық бояуын айқындай түскен. «Бұл жағынан оны «ғұрыптық лирика» деп атап, халық лирикасының санатына қосуға болады» [14, 7 б.].

Жар-жар өлеңінде «жігіттер мен қыздардың жеке-жеке емес, топталып, хормен өлең айтуы осы көне синкретизмнің белгісі» [10,141 б.]. Кейінірек жеке адамдардың (қыз бен жігіт) айтуы және дараланған айтыс формасына түсірілді. Бұл жанрдың таралуын

(трансформациясын) көрсетеді.

Сондықтан да бәдікті айтыс жанрымен қосақтау кездейсоқ емес. Бәдік кәсіби айтыс өнерінің формасын қайталайтын болғандықтан «бәдік айтыс» ұғымы пайда болған.

Қасқой күш (злой дух) пен аурулардың иесін көшіру ғұрпына көне заманда көп адам қатысады. Ол үшін «шулау, сабалау, мата жабу, мәтінді орындау» жоралары өткізілген [1, 28 б.]. Бәдік өлеңінде келе-келе қыздар мен жігіттердің көңіл көтеретін айтыс өлеңі жіктеле бастаған. Жанр қос қызмет атқарып, бір жағынан ғұрыпты атқару, екіншіден, көркем сөзбен жарысқа түсу, сөйтіп, айтысқа қарай бейімделу байқалады. Алайда бұл әлі нағыз айтыстың өзі емес.

Жоқтау өлеңінде өлген адамның өмірін жинақтап, ұзақ жырға қосудың эпостық шығармаға айналатынын кезінде М.Әуезов жазған болатын. Әрине, мұндай шығарма жеке адамның жағдаймен шектеліп қалмай, тұтас қаһармандық образ жасауға бет бұрады [4, 65-83 б.].

Ғұрыптық фольклордан лирикаға және эпосқа дейін таралған жанрлардың табиғаты біркелкі емес: кейде екі жақты белгілерін сақтаса (арбау, бәдік), кейде алғашқы формасынан алшақтап кетеді (жоқтау, эпос). Мұның бәрі жанрдың ғұрыпқа қатысына, көркемдік жүйесіне, қызметіне қарай түрліше сипат алады.

Бұлардан тыс көптеген жанрларға ортақ сюжет, мотив, көркемдік бейнелеу тәсілдері т.б. сияқты аралас-құралас жүрген шығарма элементтерінің де жайы көбіне жанрлық синкретизмге тіреледі.

Осы тұста синкретизмнен *синтезді* ажырату қажет.

Синтез (грек сөзі *synthesis* – біріктіру, бірлестіру) практикалық қызметте және логикалық үдерісте заттарды, бөлшектерді біріктіріп, тұтастықта қарастыратын ұғым. Фольклорда синтездік құбылысты жанрлардан бастап көркемдік-тілдік құралға дейінгі аралықта, әртүрлі деңгейде байқауға болады. Олардың бірігу себептері көбіне жаңа жанрды игеруге, өмірдегі түрлі құбылыстарды әр қырынан бейнелеуге байланысты идеялық-көркемдік мақсаттардан туындайды. Осы тұрғыдан келгенде халық өмірінің шындығын, ерлік тарихын кең ауқымда бейнелеуін көлемді эпикалық жырларда түрлі жанрлардың бірігуін және олардың тұтастай эпикалық бейнелеу тәсіліне бағындырылған біртұтас қызметін көреміз. Бір жағынан өнер түрлері жанрлар синкретизімінен жалғасып келе жатқан белгілері сақталса, екінші жағынан жанрлық дамудың синтездік түзілісін байқауға болады. Іс жүзінде бұлардың ара жігін ажыратудың өзі қиын. Себебі динамикалық өзгеріс үстіндегі жанрда синтездік құбылыс та сипатын өзгертіп отырады.

Мәселен, эпостық жырларда ғұрыптық фольклордың жанрлары қоштасу, естірту, алғыс, қарғыс, бата, түс көру және жору сияқты түрлері сюжеттік ситуацияларды әр қырынан қолданылады. Әу бастан сөз бен әуеннің бірге біріккен бітімі талай өзгерістерге ұшырайды. Әуен әртүрлі ситуацияға қарай өзгеріп қана қоймайды, жырау мен жыршының, ақынның қолданысына қарай түрленіп отырады. Әуен мен сөздің дербестігі біртіндеп, біртіндеп алшақтай бастайды.

Сондықтан эпосқа қатысты синкретизмнен гөрі синтездік бірлестіруді сөз етудің жөні бар. Әрі бұл жағдай әр эпоста нақты зерттеуді қажет етеді.

Осыған ұқсас үдерісті ертегіден де көреміз. Олардың кейбіреуінің сюжеті бүтіндей жұмбақ айту және оны шешу оқиғаларынан құралады («Аяз би», «Үш ауыз сөз», т.б). Эпикалық жанрлардағы мақал-мәтелдер, ғибрат, өсиет сөздер, сондай-ақ трансформациялық өзгерістерге ұшыраған миф пен мифтік сюжеттер де синтездік түзілістердің нәтижесінде орын алған құбылыстар.

Тұтастай алғанда синкретизм әу бастағы идеологиялық дүниетанымның тармақталмаған біртұтас көрінісінің айғағы болса, синтез – негізінен, саналы түрде игерілген көркемдік мақсаттағы ізденістердің нәтижесі. Әрине бұлардың арасына нақтылы шекара қойылмайды. Әр жанрдың табиғатын тарихи аспектіде тарату барсында анықталатын жайттер жетерлік.

Жинақтай келгенде мына мәселеге ден қоюға болады: идеологиялық синкретизм әлсірегеннен кейін өнер мен жанр түрлерін бірлікте қолдану – синтездік сипат алады. Көзбен көруге, құлақпен тыңдауға фольклордың синтездік түзілісі қолайлы қызмет атқарды.

## **ФОЛЬКЛОРЛЫҚ ДӘСТҮР ЖӘНЕ АУЫЗША ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ӨНЕР**

Фольклор табиғаты дәстүр ұғымымен тығыз байланысты. Мұндағы дәстүрдің көрінісі өнердің басқа түрлерінен, оның ішінде әдебиеттен өзгеше. Фольклорлық туындының шығуы, таралуы, орындалуы және халық арасында сақталуы дәстүр аясында реттелетін құбылыс. Себебі дәстүр көпшілік қабылдаған және қолдаған ортақ ұғымдардың жиынтығынан тұрады. Ал ол ұғымдар фольклордың өн бойынан көрініс тапқан.

Жазба әдебиетте дәстүр жеке суртеккер ізденісіне, содан туындайтын ұлттық, әлеуметтік, эстетикалық ортақ ұғымдарға негізделеді. Ақын, жазушы дәстүрден үйренеді, өмір шындығын көркем шығармада бейнелеудің түрлі амалын, қыр-сырын өзінен бұрынғы суреткердің қалай игергенін, қандай көркемдік жолмен жүзеге асырғанын пайымдайды. Сол арқылы өзінің жаңа ізденісін анықтайды. Дәстүр жалғастығы – суреткердің үйрену мектебі. Бірақ ол игеріліп қойған көркемдік жетістікті қолдан келгенше қайталамауға тырысады. Іс жүзінде дәстүрдің келген жері – суреткердің жаңа шығарма жарататын, ізденіс жолына шығатын межесі. Бұл тұрғыдан келгенде суреткер дәстүрден өніп-өседі, одан үйренеді, бірақ үйрену тікелей ауысу немесе қайталау түрінде болмайды. Басқаларға неғұрлым ұқсамау – нағыз суреткерлік. Ал фольклорлық дәстүр бұдан басқа.

Алдымен фольклордың ауызша табиғатына келейік. Әу бастан фольклорлық шығарма ауызша жаратылып, ауызшы тарағандықтан оның барша болмыс-бітімі соған лайық қалыптасқан. Мәтінді жарату, орындау, жаңғырту (воспроизведение) адам жадысы арқылы жүзеге асатындықтан бұл жерде белгілі бір қалыптылық пен дағды жүйесі орын алады. Мұны фольклорлық дәстүр деп айтуға толық негіз бар.

Ауызша дәстүр ең алдымен шығарманың айтылу мезгілі және ортасына қарай қалыпты өлшемге түсіріледі. Атап айтқанда, шығарманы жарату, жаңғырту, уақыт жағынан бір-бірінен бөлінбейтін, бірдей мөлшерде жүзеге асатын шығармашылық акт. Шығарманың тууына бір бөлек, орындалуына бір бөлек уақыт қарастырылмайды. Айтушы ауызша айтудың мезгілдік шарттарына тәуелді. Мәтінді белгілі бір логикалық паузаға дейін (эпизодты аяқтау, өлеңнен қара сөзге ауысу т.б.) үзуге болмайды. Бұл айтушы шеберлігіне сын болатын жағдай. Себебі ауызша шығармашылық тыңдаушылардың көз алдында өтеді.

Тыңдаушылар ортасы – фольклорлық шығарманың жаратылатын, пайда болатын, айтылатын, қайталанатын жері. Фольклордың бар болуы оны керегіне жартушы қауымға тікелей тәуелді.

Фольклор поэтикасы мен дәстүрі бұл жағдаймен біте қайнасып жатыр. Шығарманың идеялық-көркемдік мәні, сюжеттік құрамы, композициялық құрылымы, тілдік-стильдік кестесі ауызша дәстүрдің талабына сай болуы тиіс. Ал бұл өз кезегінде шектеулі уақытқа (бірден жадынан шығарып айту немесе жаңғырту) және тыңдаушылар ортасына сәйкес түзіледі.

Нәтижеде белгілі бір идеяны, мазмұнды, тақырыпты жанр арқылы бейнелеудің тұрақты параметрлері мен дағдысы қалыптасады. Фольклордың осындай белгілерін теориялық тұрғыдан анықтау үшін ғалымдар өткен ғасырдан бері біраз өзгешеліктердің біркелкі сипатын жинақтауға қол жеткізді. Олардың қатарында «архетип», «инвариант», «бинарлық оппозиция», «структуралық құрылым», «клише», «модель» т.б. бар. Бұл ұғымдар мәтіннің құрылымына сюжеттік құрамына, тілдік-стильдік қолданыстарға, оқиғалардың орналасу логикасына, шығарманы құрастыру тәсіліне, жадының жаңғырту ерекшеліктеріне байланысты фольклортанудың зерттеу практикасына енді. Оның үстіне бұлардың фольклордың психологиялық, шығармашылық, функционалдық аспектілеріне де тиесілі мән-маңызы зерттелуде.

Жоғарыдағы ұғымдардың кейбірінің абстракциялық сипатына қарамайтын бір мәселені анық айтуға болады. Ол – осы ұғымдардың қай-қайсысының да фольклордың қалыпты белгілерінің мәні. Фольклор поэтикасы мен бітімі ол белгілерді жинақтауға және бірыңғай жүйелеуге жол береді.

Демек, бұл фольклордың басты өзгешіліктерінің бірі. Дәстүр мәселесі де осыдан келіп шығады.

Фольклор поэтикасында дара шығармашылыққа, жеке өзгешелікке тек қалыпты және көпшілік тарапынан қабылданған дәстүрдің ауқымында ғана орын бар. Кез келген шығарма дәстүрден қара үзіп кете алмайды. Дәстүрге сінбеген шығарма ұзаққа бармайды. Себебі оны өзге де айтушылар мен орындаушылар өз репертуарына алуы тиіс. Ал бұл жағдай дәстүр аясында ғана жүзеге асады.

Фольклор туындысының таралуы жадының жәрдемімен атқарылады. Айту (орындау) да, өзгеден үйрену де, варианттарды өзгерту де ауызша үрдіске жүгінеді. Мұнда осы үрдісті игеруге және қолдануға қолайлы жағдай қалыптасқан.

Алдымен тақырып пен идеяны игерудің тәсілі жанрлық үлгіде

ойластырылады. Бірақ бұл жерде мына мәселенің басын ашып алуымыз керек, жанрдың теориясына және ғалымдардың жоғарыда айтылған абстракциялық жинақтауларын ақын мен жырауға апарып таңа алмаймыз. Себебі бұл ұғымдар фольклорлық құбылыстардың жалпы нәтижелері; фольклор табиғаты мен поэтикасынан туындаған өзгешеліктердің түрлі әдіспен жинақталған көрінісі. Оларды фольклордың жасау практикасындағы қызметімен, шығарманы жарату, тарату, бір айтушыдан екіншісіне өткеру т.б. теңестіруге болмайды. Теориялық жинақтау мен практикалық қолдану үнемі сәйкес емес. Мәселен, архетип, инвариант, бинарлық оппозиция, структура ондаған, бәлкім жүздеген мәтіндердің жиынтығынан алынған жалпы үлгі. Ақын-жырауда бұл үлгі жоқ, олардың алдындағы үлгі В.П. Аникиннің дәлелдеуінше нақтылы шығарма, вариант [3, 40 б.].

Бұған ұстаз бен шәкірт арасындағы үйрету мен үйренудің де маңыздылығын қосу қажет. Себебі репертуары бай көлемді шығармаларды айтушылар – ақын, жырау, жыршы сияқты арнайы даярлығы бар, төселген адамдар атқарады. Олардан үйрену үшін айлар, бәлкім, жылдар керек. Мәселен, «Қырымның қырық батыры» сияқты жырлар тізбесін жырау мен тыңдаушылардың бірге бас қосып, екі жағының да жағдайы сайма-сай келгенде түгелдей жырлауына бірер ай жеткіліксіз. Мұрын жырау бұл шығармаларды көңіл-күйі келгенде кешкі жиын-тойда ғана орындаған. Тыңдаушылардың көп болуы және олардың қолпаштауы шығармашылық үрдіске тікелей әсер етеді [5, 32 б.]. Мұндай жағдайда ұстаздан үйрену үшін жанында жүрген шәкірт жыр тізбесін бастан-аяқ көп болса төрт-бес рет қана тыңдауға мүмкіндік бар. Мұрын жырау «Қырымның қырық батырын» ел аралап жүріп атақты Нұрым жыраудан үйренген. Ал оның арғы жағында бұл эпостар жыраулардың алты-жеті ұрпағынан бері айтылып келе жатқандығы туралы мәлімет берген [5, 47 б.].

Демек, шәкірттің үйренуі – түгелдей жаттау емес. Оның үйренуі – ауызша жырлаудың, не болмаса шебер айтудың әдіс-амалы мен тетіктерін игеруге келіп саяды. Ал бұл үрдістің фольклор дәстүрімен сабақтасып жатқандығы даусыз.

Жоғарыда идея мен тақырыпты игеру алдымен жанр аясында ойластырылады дегенді айттық. Олай дейтініміз болашақ шығарманың ұзын-ырғасы, оқиғалар тізбесі, кейіпкерлер жүйесі, көркемдік тұрғыдан көмкерілуі осы ауқымда кесіп-пішіледі. Себебі барлық құрамдас бөлшектер тұтас идеяға жұмыс істеу үшін басы біріктірілуі керек. Бұл ұғым жанрға келіп тіреледі.

Жанр ғалымдардың анықтауларынан тыс фольклор дәстүрінде

бар ұғым. Жыр, өлең, қара өлең, ертең, аңыз, мақал-мәтел, жұмбақ, айтыс сияқты терминдер жалпы қолданыстағы сөздер. Олардың халық ұғымындағы мағынасы жалпылама болса да жанрлық мөлшерді белгілейді. Фольклор практикасында бұлардың артында нақтылы шығармалар тұр әрі оларды іс жүзінде қолданғандар ауызша шығарманы шығарушылармен таратушылар екені де күмән тудырмайды.

Ары қарай оқиғалардың орналасу тәртібі (өмірбаяндық, эпизодтық т.б.) ретке келтіріле бастайды. Дәлірек айтқанда, сюжеттік-композициялық принциптер іске кіріседі. Шығарманың немен басталып, немен аяқталатыны, қандай маңызды оқиғалар бейнеленетіні, олардың өзара байланысы, себеп-салдары санадан өткізіледі. Зерттеу нәтижелері анықтағандай, сюжеттің мазмұны да, құрысылысы да фольклорлық жанрларда бір ыңғай жүйе құрайтыны белгілі. Бұл үрдіс ауызша шығарманы шығару, орындау, тыңдау мүмкіндіктері мен ерекшеліктеріне лайық формаға, дәстүрлі жүйеге негізделеді.

Бұған сюжетті құрайтын оқиғалардың (мотивтердің, эпизодтардың) көркемдік тұрғыдан көмкерілу тәсілдерінің тектестігі мен ұқсастығын да айтуға болады. Қаһарманның ғажайып тууы, тездеп өсуі, үйленуі, ол үшін түрлі сынақтан өтуі көптеген жырларда қайталанатын. Өзгеру мен түрлену фольклорлық дәстүрге сай әрі таныс, әрі бейтаныс сипат алады. Таныс болатын себебі оқиға бұрыннан белгілі іс-әрекеттер мен сюжеттегі функциясын атқарады, бейтаныс болатыны сөзбе-сөз қайталанбайды.

Әрине, типтік оқиға мен ситуациялардың қайталануы, олардың бейнеленуі мен безендірілуі тілдік деңгейге дейін ұқсас болып келуі жиі кездесетін жағдай.

Ақын, жырау, жыршы типтерінің тілдік-стильдік тәсілдері мен көркемдік бейнелеу құралдары да жалпы фольклорлық дәстүрдің қорына жататын ортақ қазына. Басында жеке автор тауып қолданған кестені сөз көп ұзамай көпшіліктің иелігіне өтеді. Оны пайдаланатындар көбейеді, ал қолданысқа енбесе – ұмытылады.

Фольклорлық шығармаларда тұрақты поэтикалық сөз тіркестері, теңеу, метафора, эпитет, стильдік өрнектер дәстүрлік ерекшеліктерді ғана емес, фольклор эстетикасын да сипаттайды.

Фольклордың бұл дәстүрі уақыт өте келе жеке ақын мен жыраулар тарапынан өзгеріске ұшырады. Ауызша ақындық өнер даралана келіп өзіндік қолтаңбасын айқындап, фольклорлық дәстүрдің аясында қалыптасқанмен, біртіндеп оның шеңберінен шығып кетті. Бұған XV ғасырдан бастап белгілі болған ақын-

жыраулар поэзиясы айқын дәлел бола алады.

Сонымен фольклорлық дәстүрдің көрінісіне жалпы сипаттама бердік. Түрлі жанр, түрлі айтушы не жырлаушының жекелеген ерекшеліктерінің нақтылы шығармашылық үрдісі түрліше қалыптасуы әбден мүмкін. Бірінің аса шебер, талантты, бірінің ортақол ақын, жырау, жыршы болуы табиғи жағдай. Кейбіреуінің ақындық жолды ұсақ жанрлардан және ғұрыптық өлеңдерден бастағаны, кейін көлемді шығармаларға төселгені де белгілі. Мұның бәрін олардың фольклор дәстүріне арқа сүйейтінін жоққа шығармайды.

Фольклордың фольклор болуы – оның ауызша шығармашылық дәстүрмен біте қайнасып жатқаны көркемдік, танымдық, тәрбиелік, ғұрыптық, психологиялық шарттармен бірге әдіптелуінде.

## ФОЛЬКЛОРДЫҢ КӨПНҰСҚАЛЫЛЫҒЫ

Фольклорлық ауызша дәстүр – шығарманың көпнұсқалық (варианттық) өзгешелігін айғақтайды. *Вариант* (латын сөзі *variantis* – «өзгеретін, өзгермелі») фольклорлық шығарманың бір рет айтылған және жазылып алынған мәтіні. Ауызша дәстүр – үнемі қайталанатын шығармашылық акт. Жады бойынша жаңғырту үрдісінде жәй қайталанудан бастап саналы түрде өзгертіп айтуға дейінгі аралықта түрлі деңгейде айырмашылықтар орын алады. Бұл жағдай фольклордың көпнұсқалылығына себеп болады.

Көпнұсқалық әр бөлек жырлаушылар мен айтушылардың мәтіндерінде ғана емес, бір адамның репертуарында да орын алатын жәйт. Әсіресе көлемді шығармаларды қайталау барысында творчестволық күйді бастан кешетін ақын-жырауларда бұл үрдіс жиі кездеседі.

XX ғасырдың 30-40-шы жылдарында ағылшын ғалымдары М. Пэрри және оның шәкірті А. Лорд ауызшы эпостың шығарылу, айту өнерін меңгеру және өзгеге өткеру жолдарын анықтау мақсатында оңтүстік шығыс Еуропаның ол кезде әлі сақталған эпикалық дәстүрін арнайы зерттеді. Олардың қайталап жазу әдісі мәтіннің үнемі өзгеріс үстінде болатынын, мұның бір айтушының (сказитель) да шығармашылық үрдісіне қатысы барын дәлелдеп шықты [9, 24-42 бб.].

Әрине, мәтіннің тұрақтылығы мен өзгермелілігі көптеген жағдайларға байланысты. Ол алдымен айтушының шығармашылық қабілетіне, жадында сақтау мен оны керегіне қарай құбылтып қолдану мүмкіндігіне қатысы бар. Бұған орта, жағдай, айтушы мен тыңдаушылардың бір-біріне бейімділігі де тікелей әсер етеді. Ақын-жырауға шабыт беретін, оның қабілетін қайрайтын ситуация қалыптасады. Қазақ ақындарында, әсіресе, айтысқа түскенде импровизациялық өнер айрықша сынға түседі. Ақындардың айтыста сөзбен егесуі, бірін-бірі шамдандыруы өлеңнің ағыл-тегіл төгілуіне түрткі болады [5, 33 б.].

Шығарманың тұрақтылығы мен өзгермелілігі жанрға да қатысты. Ғұрыптық фольклордың жанрларында, әсіресе, магиялық мақсаты айқын бәдік, арбау, бақсы сарынында мәтіннің тұрақтылығы басым. Себебі мақсатқа жету үшін түсінікті-түсініксіз сөздерді «бұзбай» орындау дұрыс деген ұғым бар. Соған қарамастан әр айтушының өз мәндігі, өз мәтіні болады; өзгеріс баяу да болса жүріп жатады.

Осындай жағдай мақал-мәтелдердің де мәтініне тән. Бұнда жөнсіз өзгерту мақал-мәтелдің айтатын ойын, әсерлілігі мен дәлдігін әлсіретеді.

Дей тұрғанмен, уақыт өте келе бұлар да өңдеу мен өзгеріске ұшырайтын жанрлар. Себебі ауызша мәтін қалай болған күнде ортаның, уақыттың, тілдің өзгеруімен үнемі үндестікте, динамикалық байланыста жасайтын (бытование) құбылыс. Уақыт пен орта өз дегенін істейді; яғни түзету мен жаңарту енгізеді. Мұндайда өзгеріс шығарманың түрлі деңгейіне, бейнелеу-бедерлеу тәсіліне, образдар жүйесіне, мазмұнына қатысты болады.

Міне бұл жерде көпнұсқалық пен оның басқа шығармаға айналу үрдісінің ара жігін ажырату қажет. Атап айтқанда, қолдағы мәтін бір шығарманың кезекті нұсқасы ма, әлде мүлдем алшақтап кеткен жаңа туынды ма бұған анықтама берілуі керек.

Осы тұрғыдан келгенде ауызшы дәстүрдің аясында салыстырмалы түрде үнемі өзгере бермейтін белгілердің бірі – шығарманың әу баста мақсат етілген *діңгекті ойдың (замысел)* ортақтығы. Айтамын, жеткіземін, белгілі бір эстетикалық, тәрбиелік, танымдық мақсатқа жұмылдырамын деген діңгекті ой шығарманың идеялық-көркемдік жаратылысында өзекті қызмет атқарады. Келесі нұсқаларда да бұл діңгекті ой сақталады. Себебі бұл жерде шығарма әу баста не мақсатпен шығарылды, қандай идеяны жүзеге асыруы тиіс еді деген мәселе басты назарда тұрғандықтан, өзге мазмұндық және формалық ұғымдардың бәрі де осыған бағындырылады.

Ал діңгекті ойдың идеясы ешнәрсеге таңылмайтын абстракциялық ұғым емес. Ол көбінесе жанрмен, сюжетпен және оның құрылымын белгілейтін композициямен тығыз байланысты. Фольклор дәстүрінде идеяның нақтылануы жанрлық форма мен сюжетке тіреледі, сюжет идеяны жүзеге асырудың құралына айналады. Фольклорлық сюжеттердің тектестігі мен біркелкілігі осыны көрсетеді.

Сонда діңгекті ой идеясы, жанр, сюжет пен композиция ортақтығы көпнұсқалықтың басты белгілері болып шығады. Ал идеяның қыр-сыры, түрленуі, сондай-ақ сюжеттің жеке айтушының қабілеті мен шеберлігіне қарай безендірілуі мен өрілуі көпнұсқалылық аясында бола беретін жағдай.

Бірақ уақыт өтеді, орта өзгереді. Әлеуметтік жағдайдың талап-тілегіне сай қалыпты идеяны жаңарту керек болады. Мұндай шығармалар бұрынғы нұсқалар тобынан алшақтай бастайды. Идеялық-көркемдік және сюжеттің өрілуі мен безендірілуі елеулі трансформациялық сараланудан өтеді. Саралану кейде жанр

шеңберінен шықтайды. Мұны В.П. Аникин «версия» терминімен белгіледі және анықтауды ұсынады [3, 56 б.].

Ал кейде шығарма сюжеті ұқсас болғанымен басқа жанрлық түрге ауысады. Мәселен, миф, ертегі, аңыз, эпос жанрларында шығу негізі бір оқиғалар, сюжеттер кездеседі. Жанрлық формасын өзгерткен шығармалардың шығу төркінін, олардың жанраралық сипаты мен даму ерекшеліктерін, сюжеттерін салыстыра зерттеу фольклортану ғылымы үшін аса маңызды. Бірақ оларды көпнұсқалылық ұғымының аясында ғана қарастыруға болмайды. Олардың түрленуі жанрдың тарихи даму барысында көркемдіктің және фольклор қызметінің өзгеруімен байланысты.

Фольклорлық дәстүр – тұрақты белгілерімен сипатталғанына қарамастан ғасырлар қойнауында талай рет өзгерістен өткен құбылыс.

## ИМПРОВИЗАЦИЯ ӨНЕРІ

Фольклордың әлеуметтік қызметі, жасауы (бытование), жаңаруы импровизация өнерімен қабысып жатқан құбылыс. Импрвизация (*латын сөзі improvise* – «бірден», «кенеттен» деген мағынада) – фольклорлық шығарманы бірден жадынан шығарып айту, толықтай немесе белгілі бір бөлігін өзгерту үстіндегі шығармашылық үрдіс. Бұл үрдіс тыңдаушылардың көз алдында өтеді және өнерлік тартымдылығымен ерекшеленеді. Жырлаушы және тыңдаушы арасындағы жанды байланыс драмалық сипат алады: ыстық ықылас пен қошемет көрсету жақсы шығарманың тууына себепші болады. Екі жағы да шығармашылық үрдістің біртұтас көрінісіне айналады. Нәтижесінде жырлаушы өз шеберлігі мен талантын көрсетеді, ал әлеуметтік орта өз сұранысын қанағаттандырады.

Уақыттың жылжуымен бірге орта да өзгереді. Жырлаушы мен тыңдаушы арасындағы жанды байланыс импровизация арқылы жүзеге асатындықтан әлеуметтік мазмұн мен эстетикалық ізденіс ең алдымен осы үрдісте көрініс табады. Ауызша сөз өнерінің жалықтырмайтын көркемдік-эстетикалық қуат-күші де осы импровизаторлық өнердің таңғаларлық табиғатында. Іс жүзінде бұл – фольклордың өнер түрінде айрықша жасау формасы.

Әрине, барлық ауызша орындау – импровизация емес. Бірінде – көп, бірінде – аз, тіптен өзгеріссіз қайталану да мүмкін. Бұл жанрға, жырлаушы мен айтушының қарым-қабілетіне байланысты. Бірақ мұның бәрі де фольклор табиғатынан туындайтын импровизацияны жоққа шығара алмайды. Себебі ауызша қайталау қашан да үлкенді-кішілі шығармашылық акт. Өзгеріс – әрі болатын, әрі күтілетін норма. Әрбірден кейін өзгеріссіз қайталанатын шығарма тұрақты тыңдаушыларын жинай алмайды.

Импровизация – тыңдаушылар құрамын, жас ерекшеліктерін, сұранысын, көңіл-күйін есепке алудың, олармен тығыз байланыс орнатудың төте жолы. Демек, замана, әлеуметтік орта ерекшеліктеріне де алдымен реакция беретін осы өнер.

Жырлаушылар (ақын, жырау, жыршы т.б.) мен айтушылар (ертекші, әңгімеші т.б.) типтеріне халықтың беретін бағасы және олардың бар мүмкіндігін жайып салатын ұрымтал тұсы – осы импровизациялық өнер. «Тауып айту», «әдемі жырлау», «шебер қиылыстыру», «ұзақ жырлау», «қысқартып айту», «пай-пай», «пәлі», «пах шіркін» т.б. сөздер мен тіркестердің экспресивті-эмоционалдық мәні импровизацияға тиесілі. Бұлар тыңдаушылардың шығармашылық актке қатысын білдіреді.

Шығарманың көркемдік сапасы, идеялық күші, ортаға әсері жырлаушының қабілетіне және шеберлігіне қатысты дедік, өзгеріс те осымен байланысты.

Бірақ шығарма қандай да бір өзгерген, жаңаша түрленген болса да түптеп келгенде дәстүр аясында қалады. Фольклорлық дәстүр импровизациялық өнердің әрі тұрақтылығын, әрі өзгеру мөлшерін белгілейді. Себебі бұл үйлесім көпшіліктің қабылдау мүмкіндігіне, қалыптасқан талғамына ортаның сұранысына, ауызша поэтиканың заңдылықтарына сай көрініс табады.

Фольклорлық дәстүрдің қызметі мен дамуындағы импровизацияның ролін айтқанда мына мәселеге назар аудару қажет: фольклорлық дәстүр жанды ортада, әлеуметтік үдерістердің бел ортасында көпшілік қабылдаған, жинақталған ортақ үлгі түрінде жасайды. Кез келген фольклорлық шығарма осы үлгі бойынша жаратылады, жырланады, айтылады. Импровизация осы үдеріске қозғалыс дарытады, дәстүрдің өн бойына қан жүгіртеді, актуалдылығын уақыт пен ортаға сәйкес жоғалтпауға септігін тигізеді.

Ал өз кезегінде фольклорлық дәстүр импровизацияның қалыпты арнада, ортаның талғамы мен сұранысына сай деңгейде дамуын қамтамасыз етеді. Шынтуайтына келгенде табан астынан жадынан шығарма жарату белгілі бір қалыпқа, дағдылы жүйеге арқа сүйейді. Іздей келгенде ол жүйе көркемдік дәстүр болып шығады. Дәстүр мен жаңашылдық, тұрақтылық пен өзгермелілік фольклорда осылайша өзара үйлесім табады.

Фольклор шығармашылығындағы дара тұлға мен көпшіліктің ролін де осы үрдістен таратамыз. Жекелеген тұлға үлгі бойынша шығармасын жаратады, өзгертеді, дамытады. Ал бұл үрдіс үздіксіз шығармашылық актының нысанасына айналғандықтан артық-кемі екшеліп, даралық сипаты азайып, ортақ белгілерін көбейтеді, көпшіліктің сүзгісінен өтеді. Өз кезегінде дәстүр де біртіндеп осы арнада өзгереді және дамиды.

Жеке тұлға – фольклордағы жаңашылдықтың жаршысы. Бірақ бұл жаңашылдық арнайы зерделенбейді, дәстүр аясында, көпшіліктің еншісінде қалып қояды. Көпшілік ұғымына жырлаушылардың шоғырын ғана емес, талабы ескерілетін тыңдаушылар тобын да қосамыз. Фольклорлық дәстүр осы жеке тұлға мен көпшіліктің бірлігін қамтамасыз ететін ұғымдардан құралады.

## ФОЛЬКЛОРДЫҢ КӨРКЕМДІК ӘДІСІ

Фольклордағы көркемдік әдіс – өмірді халық идеалы тұрғысынан бейнеленудің, қорытындылаудың және қайта жинақтаудың айрықша типі, тұрақты ұстанымы. Ғасырлар бойы фольклор табиғатынан туындаған бұл әдіс *болмыс (действительность)* пен оны бейнелеудің арақатысын белгілейді. Сонда әдіс дегеніміз болмысты өзінше тұтастай жинақтаудың принципі болып шығады.

Фольклордың көркемдік әдісі – ғылымда кейінірек қолға алына бастаған мәселе. Себебі жазба әдебиет тұрғысынан келгенде көркемдік әдіс түрлі тарихи дәуірлерге қатысты ұстаным болғандықтан, оның өзгермелі сипаты фольклордағы тұрақты көркемдік әдіске сәйкес келемейді. Әдебиеттегі әдістер мен ағымдар (реализм, романтизм, классицизм, сентиментализм т.б.) дәуірлік ұстанымдардың, көркемдік принциптердің ауысуымен байланыстырылады. Сондықтан да әдеби даму үдерісте әдістер мен ағымдар бірін-бірі алмастырады және әр елде әртүрлі болды.

Ал мұндай әдістер мен ағымдардың алмасуы фольклорға тән емес. Фольклордың көркемдік әдісі ағымдарға, әдіс түрлеріне жіктелмейтін бірегей құбылыс.

Фольклордағы көркемдік әдіс – түп-тура фольклорлық дәстүрмен қабысып жатқан ұғым. Фольклорлық дәстүрдің тұрақтылығы көркемдік әдістің де бірыңғай бағытта қалыптасуын қамтамасыз етеді. Болмысты көркемдік тұрғыдан жинақтаудың тәжірибесі ғасырлар бойы біртіндеп қалыптасу барысында фольклор шығармашылығының жалпы алғанда ұжымдық сипаты әдістің де бірегейлігіне негіз болып қалған.

В.П. Аникин фольклордың көркемдік әдісін – *сублимацияланған әдіс* деп атайды. *Сублимация (латын сөзі – sublimari – «көкке көтеру»* мағынасында) арнайы техника тілінде қатты денені қыздырғанда оның газға айналуын білдіреді. Әдетте қатты дене сұйық затқа ауысып, сонан кейін ғана газға айналуы тиіс. Ал сублимация бойынша ортадағы аралық буын түсіп қалады.

Осындай жағдай фольклор шығармашылығында да қалыптасқан өмірлік фактылар әдеттегідей алдымен шындыққа ұқсас түрде жаңғырып, қайталанбайды, бірден жалпылама жинақтауға өтеді. Болмыс негізінен шартты сипатқа ие болады, оны өнерде жаңғырту халық идеалына, рухына сай жүргізіледі [12, 190 б.]. Нәтижесінде өмір шындығын идеализациялау қаһармандық рух (героизация), аналогия бойынша ойлау, ұқсату мен орайластыру (ассоциативность)

символдық мәнде бейнелеу жүйесі орын алады. Бұлардың бәрі ұзақ ғасырлар бойы фольклор дәстүрінде еленіп- екшеліп барып баршаға түсінікті, қабылданған ұғымдарға айналған. Сөйтіп, жинақтау фольклорда дәстүрлі әмбебап (универсалды) өзгешелігімен сипатталады және бұл үрдіс болмысты да, қаһарман бейнесін де, кейіпкер образын да мейлінше типтендірген түрде көрсетеді.

### ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Абылқасымов Б. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сеніміне қатысты ғұрыптық фольклоры. – Алматы: Атамұра – Қазақстан, 1993.-160 б.
2. Адоньева С. Прагматика фольклора. Изд. 2-е. – СПб.: 000. Изд. «Пальмира»; М.: 000 «Книга по требованию», 2018. – 335с.
3. Аникин В.П. Теория фольклора. Курс лекций. – М.: КДУ, 2004. -432 с.
4. Ауезов М. Казахское народное творчество и его поэтическая среда // Тамыр. Искусство. Культура. Философия. – Алматы, 2001. №1. 65-83с.
5. Исмаилов Е. Акыны. – Алма-Ата, 1957. – 340 б.
6. Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза. – Алма-Ата: «Наука», 1990.
7. Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. – М.: «Высшая школа», 1982. - --272 с.
8. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. Т 5. – Алматы: ТОО «Алем Даму Интеграция», 2017. - 816 б.
9. Лорд А.Б. Сказитель. – М.: «Восточная литература», 1994 – 368 с.
10. Словарь литературоведческих терминов. – М.: «Просвещение», 1974.-509 с.
11. Соқыр теке. Ауыз әдебиетіндегі балалар ойындарының үлгілері. Құрастырған Ш. Ибраев. – Алматы: Өнер, 1990.
12. Төлеубаев Т.А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. – Алма-Ата: «Ғылым», 1991. - 214 с.
13. Уалиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: «Жазушы», 1985.
14. Ісләмжанұлы К. Қазақтың отбасы фольклоры. Монография. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2007. – 332 б.

## ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ТАРИХЫ

Фольклор үлгісін түрлі тарихи, әдеби жазба ескерткіштерде, сөздіктерде, шығармаларда пайдалану, ол туралы пікір айту көне түркі дәуірінен басталады. Қоғамдық-гуманитарлық білім- ғылымның пайда болу көзінде миф пен фольклор тұрғанын аңғару қиын емес. Себебі әдебиеттегі болмысты көркемдік тұрғыдан игерудің жолы фольклордан басталса, тарихи жады, танымдық түсініктер, шежірелік деректер, өмірлік эмпирикалық тәжірибе де осы ауызша дәстүрден өніп шықты.

Көне түркі жазба ескерткіштерде әдеби шығармашылық пен тарихи сананың игерілуі фольклорлық дәстүрге жақын. Жаңа бастама қашанда өзінен бұрынғы тәжірибеге, қоғамдық ой-пікірге, тарихи танымның нәтижесіне сүйенеді. Көне дәуір фольклоры осындай ізденістің қайнар көзіне айналды.

Ортағасырлық әдеби шығармаларда мақал-мәтелдер, қанатты сөздер, жоқтау, естірту, айтыс, нақыл-өсиет, ғибраттық сарындағы өлеңдер көптеп кездеседі. Бұл жағдай жазба әдебиеттің дидактикалық бағытта өсіп – өркендеуімен тікелей сабақтасып жатыр. Әдеби дәстүрдің дамуында фольклордың ізі айқын. Жүсіп Баласағұнидің «Құдатқу білік» (XI ғ.) Ахмет Йгунекидің «Ақиқат сыйы» (XII ғ.), Қожа Ахмет Йасауидің «Диуани Хикмет» (XII ғ.), Сүлеймен Бақырғанидің «Бақырғани кітабі» (XII ғ.) этикалық - дидактикалық сарынды халықтың көркемдік талғамымен терең ұштастырған шығармалар. Фольклор поэтикасы авторлық шығармашылықпен үндестік тапқан.

Ал Рабғузидің «Қисса – сул – әнбия » (XIII ғ.) еңбегі ғалымдар тарапынан өлең-жырлардың, ертегілердің, қиссалардың, аңыз- әңгімелердің хрестоматикалық жинағы деп бағаланып жүр [49,25 б.] Бұларда фольклор арнайы жиналып, ғылыми тұрғыдан талданбаса да, оны әдеби-көркемдік мақсатта кәдеге жарату, ұтымды қолдану, фольклорлық дәстүрді шығармашылықпен игеру орын алғандығы даусыз.

Фольклорды көркемдік тұрғыдан игерудің келесі сатысына XV-XVIII ғасырлардағы жыраулар мен ақындар поэзиясын жатқызуға болады. Әдебиеттің қызметін толықтай атқарған бұл поэзия жаратылысы бойынша фольклор поэтикасымен астасып жатқан құбылыс. Әу баста фольклор дәстүрін аясында дамыған ауызша шығармашылық үдеріс біртіндеп көпшілік қолданыстағы сипатын азайтып, дара белгілерін айқындап алды. Сөз өнерінің фольклордан бөлек ерекшеліктерін қалыптастырды.

Ауызша жыраулар поэзиясының авторлық контексте дамуы фольклор дәстүрін жаңаша пайымдау нәтижесінде жүзеге асты. Атап айтқанда, талантты импровизатор айтушылар өз репертуарын, өзінің төл туындасын әдеттегідей көпшіліктің еншісіне беруден бұрын дара авторлық белгілерін мейлінше жетілдіре түсті. Бұл жағдай фольклорлық дәстүр мен авторлық шығармашылықтың арасындағы айырмашылықты сезінуге және оны дербес рәсімдеуге алып келді.

Рәсімдеу ең алдымен, стилдік және жанрлық деңгейде жүзеге асты. Шығарма арқауына есімін енгізу, кімнің, қашан, қандай себеппен айтқанын мәтінде бекіту орын алды. Сондай-ақ философиялық-дидактикалық бағыттағы ой-толғамдарда объект және субъекті айқын жіктелді: фольклорға тән әу бастағы абсолюттік шындыққа жеке адамның көзқарасы, беретін бағасы, оқиғаға қатысы көрсетілетін болды.

Бұл үдеріс толғау жанрының пайда болуына және дамуына, кейінірек айтыстың өркендеуіне алып келгені белгілі [1].

Қазақ фольклортану ғылымның XVIII-XIX ғғ. қалыптасу тарихы негізінен Ресей ғалымдарының ізденістерімен байланысты. XVIII ғасырдың 30-шы жылдарынан бастап XIX ғасырдың ортасына дейін созылған Қазақстанның Ресей қарамағына өту үдерісі қазақ қоғамының тарихын, мәдениетін, шаруашылығын, тұрмыс-тіршілігін жақынырақ білуді, өлкені толықтай игеруді күн тәртібіне қойды. Бұрын белгісіз болған қазақ даласының қыр-сырын зертеуге арнайы экспедициялар шығарылды, ғалымдар, саяхатшылар, түрлі әкімшілік–басқару және әскери мекемелердің қызметкерлері Қазақстан туралы мәліметтерді мақсатты түрде жинай бастады. Бұлардың арасында елдің тұрмыс-тіршілігі, әдет-ғұрпы, салты, сондай-ақ фольклор туралы деректерге де көңіл бөлінді.

XVIII ғ. қазақ даласына шыққан П. Палластың, Н. Рычковтың, И. Георгияның экспедициялық материалдарында рымшылар («рамча»), бақсылар, балшылар және аңыз-әңгімелер мен магиялық фольклордың түрлері туралы айтылады. Бұлардың сипатталуы этнографиялық деректердің құрамында жол-жөнекей ескерту түрінде кездеседі.

Фольклорды халықтың этнографиясы санатында, соның бір көрінісі ретінде жалпылама сипаттау XIX ғ. алғашқы жартысында да жалғасты. Ғұрыптық және магиялық фольклордың түрлері қай жерде, қай себептермен айтылатыны туралы мәлімет берілді Ғалымдар мен саяхатшылардың назарында тікелей өздері көрген, куә болған жағдайлар тұрғандықтан фольклордың этнографиялық аспектісін, халық өмірдегі қызметін сипаттап жазу алғашқы орында тұрады.

XIX ғ. қазақ мәдениеті мен фольклорына көңіл бөлгендердің қатарында жер аударылып келген Ф. Достоевский, Т. Шевченко, А. Янушкевич, Г. Зелинский, Б. Залеский т.б. сияқты Еуропаның зиялы қауым өкілдері де болды. 1845 жылы Орыс география қоғамының ашылуымен байланысты қазақ даласына шыққан экспедициялар фольклорға назар аударды [53,20 б.;83].

Көбіне қазақтың жерлеу және үйлену салты, ас беру, той өткізу, ауруды емдеу, рәсімдеу барысындағы жоқтау, беташар, той бастар, жар-жар, бақсы сарыны сияқты жанрларды жасау (бытования) ерекшеліктері қарастырылды. А. И. Левшиннің (1799 – 1879) «Қырғыз – қазақ» немесе қырғыз – қайсақ ордалары мен далаларының сипаттамасы» (СПб 1832) деген үш томдық еңбегінде фольклордың осы мәселелері орын алды [65].

Польшадан жер аударылып келген А. Янушкевичтің (1798 – 1855) күнделіктері мен хаттарында, әсіресе импровизаторлық өнердің сыры тікелей бақылау үстінде сипатталады. Ол Орынбай, Түбек, Жанат, Жанак, Жазық, Қожамсүгір сияқты ақындармен және Тәттімбет күйшімен жүздеседі, айтыс жоқтау, аңыз, тарихи жырларға тоқталады [98, 33б.].

Қазақ фольклорының жиналуына және зерттелуіне айрықша үлес қосқан ғалымдардың бірі – **Шоқан Шыңғысұлы Уәлиханов** (1835-1865). Фольклордың қазақ қоғамындағы алатын орнын, мән-маңызын жастайынан көріп, біліп өскен Шоқан әрі жинаушы, әрі зерттеуші қызметін бірге атқарған. Ол тамылжыған әншілік дәстүрді, қайнап жатқан ақындық – импровизаторлық өнерді, домбыра мен қобызда орындалатын не бір күйлерді және осы аспаптардың сүйемелдеуімен айтылатын өлең-жырларды өзі естіп, көбін қағазға түсірген. Оның жазбаларында Жұмағұл, Жанак, Орынбай, Арыстанбай, Шөже сияқты ақындар мен өнерпаздардың есімі аталады.

Ш. Уәлихановтың қазақ даласында өсіп шығып, Еуропалық білім-ғылымға қол жеткізуі оның ғылыми іздестерін ерекше жағдайға көтерді. Атап айтқанда, этнографиялық жіне фольклорлық деректер тікелей біліктілікпен жинақталып, өзінің табиғи әлеуметтік ортасымен бағаланды. Өзіне дейінгі зерттеушілерде орын алған, сырттай бақылау, тілмәштың жәрдеміне жүгіну, фольклордың қоғамдық-әлеуметтік мәнін көп құбылыстың ішінен ажырата алмау сияқты кемшіліктерден арылды. Қазақтың еуропалық дәстүрдегі тұңғыш ғалымы Шоқанның ұлан-ғайырөлкенің қыруар сауалдарының ішінен фольклорға ерекше назар аударуы оның бұл мәселенің қазақ қоғамындағы мән-маңызын жете түсінуінен сенуге толық негіз бар.

Осы ретте жоңғар шапқыншылығына қарсы ерлікпен күрескен XVIII ғасырдағы қазақ батырлары туралы аңыздар мен жырларға көңіл қойып, ол туралы зерттеу мақала жазуы кездейсоқ емес. Бөгенбай, Қабанбай, Жәнібек, Сырымбет, Олжабай, Малайсары, Жасыбай, Байғозы, Баян т.б. батырлардың есімін дәріптейтін жырлар мен аңыздардың фольклордың өзге жанрларынан бұрын қазақ халқының тарихынан хабар беретіндігін, елдік, еркіндік мәселесінің көтерілгенін оның аңғармауы мүмкін емес. Абылай хан туралы жыр мен деректердің де жиналуы мен зерттелуі осы аспектіде. Шоқанның жинаған, хатқа түсірген фольклорлық материалдарымен бірге, «XVIII ғасыр батырлары туралы тарихи аңыз-әңгімелер», «Абылай» атты мақалалары фольклордың тарихи санамен байланысты қызметін күн тәртібіне алғаш қойды. Көшпелі қоғамда тарихтың жүгі фольклорға жүктелетіні айқын. Бұл орайда ол тарихи аңыз бен тарихи жыр халықтың тарихи санасының ең жақын көрінісі екенін аңғарды.

Шоқанның фольклор жанрларының ішінде ерекше көңіл бөлгендерінің бірі – эпостық жырлар. Бұлардың қатарында «Шона батыр», «Едіге», «Ер Көкше», «Ер Қосай», «Шора батыр» сияқты қаһармандық эпостар мен «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» ғашықтық жыры ғалымның ой-пікірлеріне арқау болды. Сондай-ақ қырғыз халқының «Манас» эпосын да қағазға түсіріп, ол туралы салмақты пікір айтқан ғалымдардың алғашқыларының бірі– Шоқан еді[27;53,47-90б.; 67].

Оның эпостық шығармаларға ерекше ықылас танытуының себебі біріншіден, бұл жанр фольклордың ең көлемді, әлеуметтік және тарихи мән-маңызы бойынша басты орында тұрғандығынан; екіншіден, эпос халықтың ерлік рухын, елдік санасын бейнелейтін монументалды кесек туындылар екендігінен. Қазақ пен қырғыздың батырлық жырларына олардың ұлттық келбетін танытатын мұра ретінде қараудың нәтижесінде зерттеудің мәнділігі артты. Орталық Азия, оның ішінде түркі халықтарының тарихы мен мәдениетіне асқан жанашырлықпен қараған Шоқанның фольклор ішінен тарихи және қаһармандық эпостарға ерекше ден қоюының сыры осында. Бір жағынан тарихи сипаты ортақ, қазақ, өзбек, ноғай одақтарының бірлігі мен ыдырау кезеңдеріне тиесілі «Едіге», «Шора батыр», «Ер Көкше» эпостарын талдаса, екінші жағынан осы одақтардың тарихи жағдайына да шолу жасайды. Сөйтіп, тарих пен фольклордың ұштасқан тұсынан ой түйіндейді. Іс жүзінде бұл қазақ фольклортануында тарихилық принциптің бастамасы еді.

Шоқанның айрықша назар аударған мәселесі – қазақтың халық поэзиясының құрылымы мен түрлеріне қатысты. Ол «Қазақ халық

поэзиясының түрлері жөнінде» деген еңбегінде өлеңді былайша жіктейді: 1. Жыр. 2. Жылау-жоқтау өлеңі 3. Қайым өлең 4. Қара өлең 5. Өлең [91, 164 б.;53,81 б.].

Бұл – қазақтың халық поэзиясының құрылысын, түрін жүйелеудің алғашқы тәжірибесі. Ғалым ауызша өлеңнің жеті-сегіз буынды жыр және он бір буынды қара өлең үлгісін, сондай-ақ өлең түрлерін (қайым өлең, жоқтау) көрсетуге қадам жасады.

Халық поэзиясының жанрлық түрлері бұдан әлдеқайда көп екені белгілі. Ғалым оларды жанрлық белгілері бойынша жіктеуден гөрі, өлең құрылысына қарай бөлуді мақсат еткенге ұқсайды. Бұл тұрғыдан келгенде, дәстүрлі ауызша өлеңнің құрылымы үшке бөлінеді. Олар: жеті-сегіз буынды жыр, он бір буынды қара өлең және аралас буынды өлеңдер. Бұлардың алғашқы екеуін Шоқан дәл көрсетіп отыр. Халық поэзиясының құрылымдық жүйесін ажыратудың басы осы тәжірибеден басталатыны анық.

Ш. Уәлиханов – түркі-моңғол халықтарының этнографиясы мен фольклорын салыстырып зерттеудің де алғашқы ізін салушылардың бірі. Оның еңбектерінде қазақ, қырғыз, ұйғыр, қалмақ, бурят, саха, алтай, моңғол фольклоры мен этнографиясы туралы пікірлер, салыстырулар, қорытындылар кездеседі.

Ш. Уәлиханов фольклорды халық өмірінің айнасы, көшпелі халықтың тарихи жады, сан-қырлы тыныс-тіршілігінің көрінісі ретінде бағаланған. Ол халық ұғымындағы тарихтың парқын фольклордан пайымдау керектігін түсінді. Бұны, әсіресе, фольклордың тарихи оқиғаларға тиесілі түрлеріне басымдық беруінен көреміз. Қырғыз халқының «Манас» эпосын назарға алғанда да осы мәселе басты орынды тұрды.

Фольклорды этнографиямен және тарихпен сабақтастықта қарастыру дәстүрі ХІХ ғасырдың екінші жартысында ары қарай жалғасты. Қазақстанның Россияның қол астына өту процесі толығымен аяқталды. Бұдан былай қазақ даласының әкімшілік-басқару жүйесі, шаруашылығы, саяси-әлеуметтік жағдайы патшалық Россияның ұстанған саясатына тұтасымен тәуелді болды. Қазақ даласындағы қолға алынған реформалардан кейін елдің жағдайы, саяси-мәдени іс-шаралар жалпы орталықтанған билік жүйесінің қоғамдық-әлеуметтік мәселелерімен бірлікте жүргізілді. Фольклорды жинау, зерттеу, жарыққа шығару, әсіресе оның мән-маңызын бағалау Ресей ғылымының сол тұстағы фольклористиканың контекстінде ғана мүмкін еді. Әрине, Россияда ол кезде орын алған түрлі саяси-мәдени ағымдар, демократтық бағыттағы көңіл-күймен бірге либералдық, славянофилдік, консервативтік-монархистік көзқарастар да қоғамдық-

гуманитарлық ой-пікірлерге әсер етпей қалған жоқ. Бұл жағдай қазақ фольклорын танып-білуге де өз ықпалын тигізіп жатты.

Осындай күрделі қоғамдық үдерістердің ішінде қазақ фольклорын жинау, бастыру, орыс тіліне аудару немесе мазмұндап беру, сипаттама жасау, зерттеу жүргізу сияқты істер түрлі деңгейде, әртүрлі мақсатта атқарылды. Олардың басым көпшілігі өлкені тануға, қазақ халқының дәстүрі мәдениеті, әдет-ғұрпы, тарихы, ұлттық ерекшеліктері туралы мәліметтерді жинауға орайластырылды. Әлбетте, мұндай іспен айналасқан адамдардың да мақсаты, білім дәрежесі, даярлығы түрлі дәрежеде болғаны даусыз.

Алайда бір мәселе анық. Кім және қандай мақсатпен жинап, пікір айтса да ғылыми тұрғыдан алғанда қазақ халқының дәстүрлі мәдениеті, оның ішінде фольклоры туралы құнды деректер қалдырды. Себебі өзінің жойқын көрінісін әлі де сарқып тауыспаған ауызша поэтикалық сөз өнері бұл дәуірде қызу үдерісті бастан кешіріп жатқан кезі болатын. Ғалымдар мен саяхатшылардың көзіне алдымен халықтың жаппай тараған әншілік, күйшілік, ақындық өнерінің түсуі кездейсоқ емес-ті. Халықтың сауыққой табиғаты ғалымдарды ғана емес, түрлі мамандықтың өкілдерін де қызықтырған, кім-кімнің де назарын аударған. Олар өз білгенінше сипаттама берген.

Қазақ фольклоры туралы алдымен жемісті іс атқарған қоғамдар мен тізбелі басылымдарды айту орынды. Атап айтқанда, Орыс география қоғамы қазақ халқының этнографиясы мен фольклорына бұл кезде мақсатты түрде көңіл аударды. Оның негізі басылымдары «Этнографический сборник», «Записки РГО», «Записки Оренбургского отдела РГО», «Известия РГО», «Живая Старина» және т.б. жинақтар мен журналдарда қазақ фольклорының мәтіндік материалдары да, зерттеулер де басылып тұрды әрі бұл жұмыстар уақыт өткен сайын жетілдіріліп отырды. XIX ғасырдың 60-80 жылдарында осы қоғамның Орынбор бөлімі (1868) және Батыс Сібір бөлімі (1877), сондай-ақ Түркістан өлкесінде бірнеше ғылыми қоғамдар құрылды [53,105 б.].

Әрине Орыс география қоғамы да, оның бөлімшілері де Россияның отарлау саясатына, сол елдің мүддесіне жұмылдырылды. Билеу үшін жақыннан білу керек. Бұған этнография мен фольклор маңызды деректер ұсынды. Айтап айтқанда, халақтың дүниетанымы, рухы, ұлттық құндылықтары, ауызша тарихы, әдет-ғұрпы, поэтикалық мұрасы, наным-сенімдері, қысқасы халықтың болмыс-бітімі осыларда еді.

Оның үстіне қазақ этнографиясы мен фольклорын жинаумен, зерттеумен айналасқан адамдардың көбі (тіпті түгелге жуығы) осы

қоғамның немесе бөлімшілерінің мүшесі болатын. Олардың қатарында прогрессивті көзқарастағылары да, теріс пиғылмен жүргендері де бар екені анық. Олардың арасынан Н.А. Аристов, Н.И. Гродеков, Н.Ф. Катанов, Я.Я.Лютш, Л.Л. Мейер, В.В. Радлов, П.П. Семенов, А.Н. Харузин, Г.Н. Потанин, А. Алекторов, А. Васильев сияқты қазақ фольклоры мен этнографиясын әрі өндіріп жинаған, әрі маңызды ғылыми зерттеулер жүргізген ғалымдар мен саяхатшылар еңбегі айрықша орын алады.

Бұлардың қатарын Н.И. Ильминский, И.Н. Березин, В.В. Стасов, М. Миропиев, В.Вельяминов-Зернов, Н. Памтусов, А. Диваев, П. Мелиоранский, Н. Веселовский, М.В. Готовицкий т.б. зерттеушілер толықтары түсті. Нәтижесінде тұтастай алғанда қазақ фольклорын жинау, жарыққа шығару, зерттеу жұмыстары біршама тұрақты жолға қойылып, ғылыми тәжірибесі қалыптасты.

XIX ғасырдың екінші жартысында қазақ фольклорын айтушылардан, орындаушылардан тікелей жазып алу, деректерді түп нұсқадан пайдалану, жергілікті білікті адамдардың көмегіне жүгіну сияқты практикалық маңызы зор жұмыстарды қазақтардың арасынан шыққан оқымысты зиялы қауым өкілдегі атқара бастады. Олардың қатарына Т. Сейдалин, С. Жантурин, О. Әлжанов, Б. Дауылбаев, Р. Дүйсенбаев, Д. Жетпісбаев, М. Ибрагимов, Ж.Т. Көпеев, С. Сейфулин, т.б. есімдері жиі кездеседі [53, 131 б.].

Қазақ фольклоры туралы материалдарды жариялап тұрған түрлі газеттер мен журналдардың ішінде, әсіресе «Дала уәлаятының газеті» ерекше рөл атқарды.«Газет 1894 жылдан бастап Ақмола, Семей, Жетісу облыстарының ведомостыларына жалғама ретінде жұмасына бір рет өз алдына бөлек шығып тұрған»[53,117 б.]. «...15 жыл ішінде шамамен 704 рет шыққан, соның 331 нөмірінде фольклорлық материал жарияланған» [53,118 б.].

XIX ғасырдың екінші жартысында қазақтың халық прозасынан миф, аңыз, эпсана, хикаят, ертегі жанрларын жинауға және пікір айтуға В.В. Вельяминов-Зернов, Л. Мейер, В.В. Григорьев, Я. Лютш, М.М. Миропиев сияқты зертеушілер атсалысты. Олардың ішінде Қорқыт туралы деректер ерекше орын алады. Оның өмірі, басынан өткен оқиғасы, бақсылық қасиеті, күйлерінің шығу тарихы, зираты туралы жергілікті адамдардың жадында сақталған мәліметтер қағазға түсірілді.

XIX ғасырдың соңғы ширегінде атқарылған жұмыстардың ішінде қазақ халқы, оның этнографиясы, шаруашылығы, мәдениеті, фольклоры туралы библиографиялық көрсеткіштердің жарық көруі елеулі оқиға болды. Сол тұста шыққан бірнеше осындай еңбектердің

ішінде А.Е. Алекторовтың 1900 жылы Қазанда басылған көрсеткіші аса қыруар мәлеметтерді жинақтап, біразын мазмұндап беруімен құнды [53, 130 б.; 6].

XIX ғасырдың екінші жартысында фольклор төңірегіндегі жұмыстардың жандануына және біліктілікпен атқарылуына қазақ халқының ұлы ағатушы тұлғалары Ш. Уәлиханов, Ы. Алтынсарин, А. Құнанбаев та өз үлестерін қосты. Олар ең алдымен қазақ әдебиеті мен халық поэзиясын қоғамдық-әлеуметтік дамудың жаңа кезеңіне лайық пайымдады. Фольклор мен кәсіби жазба әдебиеттің аражігін ажыратудың негізін қалады.

**Ыбырай Алтынсарин (1841-1889)** өзінің ағартушылық, педагогтік идеяларына фольклор үлгілерін тиімді пайдаланады. Ол халық тәжірибесі мен мұрасына тәрбиелеудің маңызды құралы ретінде қараған заманауи озық ойларын фольклор арқылы, сондағы тәрбиелік қызметі айқын шығармаларды негізге ала отырып дәйектеді. Демек, фольклорға мақсатты түрде, ағартушылық идея тұрғысынан келді.

Ы. Алтынсарин қазақ фольклоры мен этнография деректерін 1860 жылдардан бастап жинайды. Осындай еңбектерінің нәтижесінде қазақтың үйлену мен жерлеу салттарына қатысты мақалаларын, очерктерін жариялады [53, 154 б.] Бұл еңбегі көшпелі қоғамның әлеуметтік және тұрмыстық жағдайының әдет-ғұрыппен терең үйлесім тапқан көрінісін, рулар мен тайпалар арасындағы қарым-қатынасты реттеуде құдалықтың маңызды екенін атап көрсетеді. «Сүйек жаңғырту», «қыз айттыру», «аталастардың үйленуіне тыйым салу» сияқты ғұрыптардың мәнін түсіндіреді. Той өткізудің мақтанқұмарлыққа ұласып кететінін де сынап өтеді [53, 156 б.].

Фольклордың танымдық, ғұрыптық, көркемдік қызметтерінің ішінен тәрбиелік аспектісіне алғаш рет жете мән берген зерттеуші – Ы. Алтынсарин. Оның 1879 жылы жарық көрген «Қазақ хрестоматиясы» тұңғыш шыққан қазақ тіліндегі оқулық қана емес, қазақ фольклорының да нақтылы адам тәрбиесіне бағытталған нұсқаларын іріктеудің үлгісі болды. Адамгершілікке, еңбекке баулу, әдепті, үлгілі жастарды тәрбиелеу халықтың өзіне етене жақын, түсінікті, идеясы айқын, мақсаты анық шығармаларға жүгіну, халық тәлім-тәрбиесін жаңғырту, сөйтіп, олардың гуманистік ой-пікірлерімен орайластыру түрінде орын алды. Фольклор Ы. Алтынсариннің ағартушылық идеясына қызмет етті.

Фольклордың тәрбиелік қызметін пайымдау барысында Ыбырай эпос, ертегі, аңыз, әңгіме, шешендік сөз, мақал-мәтел сияқты жанрларға сүйенді. Расында, бұлар фольклордың өзге түрлеріне

карағанда этикалық-дидактикалық сипаты басым, балалардың ұғымы мен жас ерекшеліктеріне мейлінше жақындатып беруге болатын жанрлар екенін уақыт көрсетті.

Мәселен, осы жанрлардың ішінде балалардың ұғынуына оңай болатын «Қобыланды» эпосынан үлгіге тұлпар Тайбурылдың шабысын баяндайтын үзіндісін алады. Ол «Қобыланды батыр мен Тайбурыл» деп атаған үзіндіден батыр мен оның тұлпарының бейнесін ашатын, ат қадірін жақсы білетін көшпелі елдің баласына әсерін іштей терең түсінген. Үзінді әрі көркемдігімен, әрі әсерлілігімен оқиғаның мейлінше жинақталған тұтастығымен ерекшеленеді [9].

Ертегілерді таңдауда да осындай принцип қолданылады; қиын-қыстау кезеңде жол табуды, тапқырлыққа, зеректікке сүйенуді қарапайым мысалдармен ұғындырады. Адамның үнемі әрекетте болуы, жақсы өмір үшін күресу керектігі және іздену, талаптану, еңбектену ғана мұратқа жеткізетіні насихатталды.

«Қарабатыр», «Бай баласы мен жарлы баласы», «Сәтемір хан», «Лұқпан хакім» ертегілері мен әңгімелерінің идеясы, тағылымдық мәні осыған келіп саяды.

Ы. Алтынсариннің ағартушылық – педагогтық идеясының өзегі білімділікке, еңбекке талапкерлікке шақыру. Өзі жазған шығармаларында да, фольклордан алған үлгілерінде де басты орында осылар. Мұның себебін сол тұстағы қазақ қоғамының саяси әлеуметтік жағдайынан іздеу қажет. Ғылым, білім, техникалық үдерістен сырт қалған елдің ауадай қажет зәрулігі алдымен осы ұғымдармен қанағаттандырылса керек-ті. Бодандықтағы көшпелі елді тығырықтан алып шығатын жалғыз жол-талмай оқу, ерінбей еңбек ету, өзіңе де, өзгеге де талап қою, оның сөзімен айтқанда «талаптың тұлпарын міну». Міне, халық тәжірибесінің жаңа дәуіріндегі шешетін түйіні, жұмылдырылатын мақсаты осыған келіп тіреледі.

Ы. Алтынсарин фольклордың көркемдік мәніне де назар аударды. Ол бір хатында хрестоматияны құрастырудан бұрын қазақ өлеңдерін көркемдік жағынан іріктегенін айтады [10, 288 б.].

Шешендік сөздер мен мақал-мәтелдердің үлгілерін таңдауда да шешендікке, ықшам, тапқыр сөйлеуге баулуды көздегені байқалып тұрады.

Фольклор мен жазба әдебиетінің арасындағы түбірлі айырмашылықтарды қазақ топырағында алғаш рет терең түсінген және бұл мәселені өз шығармашылығында күн тәртібіне қойған қаламгер – қазақ халқының ұлы ақыны **Абай Құнанбаев** (1845-

1904). Ол жаңа дәуірдегі жазба әдебиеттің міндетін фольклордан бөліп тастады. Заманауи шындықтың бейнеленуі мүлдем басқа, мазмұн бойынша да, форма бойынша да түбірмен өзгеруін, әдебиеттің кәсіби арнада, дара интеллектуалдық ізденіс жолында дамуын қалады.

Абайдың әдебиетке қойған талабы – өз дәуіріндегі қазақ қоғамының болмысынан, сондай-ақ әлемдік әдебиеттің даму ерекшеліктерінен туындады. Ұлы ойшыл дара шығармашылықтың адам ой-өрісінің салтанат құратын алаңы екенін, оған фольклорлық дәстүрдің сәйкес келмейтінін аңғарды. Бұған ол фольклордың көпшілік еншісіндегі шығармашылық дәстүрін жас кезінен көріп-білу, терең түсіну арқылы келді. Фольклор үшін заңдылық болып есептелетін ауызша стилдің тұрақтылығы, шығарма жаратылысының қалыптылығы, сюжеттік құрылымдық, көркемдік бейнелеудің қайталанатын көрінісі Абай өскен ортада үйреншікті жағдай болатын. Ол Шортанбай, Дулат, Бұхар сияқты жырау және ақын поэзиясының «кұрау мен жамаудан» құралатынын айтқанда осы тұрақты қалыптасқан поэтикалық жүйедегі ауызша дәстүрді сынға алды. Ұлы ақын әдебиеттің даму үдерісіне бұл дәстүрдің шығармашылық процесс ретінде жарамсыздығын, жазба әдебиеттің көркемдік жүйесі мүлдем басқаша жолмен өрілуі тиіс екенін аңғартады.

Әрине, Абай фольклор дәстүрін рухани мұра ретінде игерді, бірақ бұл игеру жаңа көркемдік тұғырнамаға бағындырылды. Фольклорлық элементтер, көркемдік бейнелеу құралдары, ауызша сөз тіркестері әдебиет поэтикасының әлеміне түсірілді. Бұл принцип фольклор дәстүрінен үйренуді, бірақ үйрене отырып қайталамауды басты орынға қойды. Сөйтіп, халық даналығы, тілдік кестесі, поэтикалық өрнегі жаңа концептуалды қолданысқа ие болды.

Абай бұл тұста әдебиеттегі фольклоризмді жаңаша түлетті. Фольклорлық элементтердің құрастырылуын басқа поэтикалық өріске қойды, яғни жазба әдебиеттің талабын өзгертті.<sup>1</sup> Фольклорлық өрнек даралық сипат алды, авторлық мақсатқа жұмсалды.

Абай поэзиясында фольклордың қолданысы көбінесе тілдік және сюжеттік деңгейде көрініс тапқан. Халық тілінің бейнелі сөздері, эпитет, теңеу, метафора т.б. ақын өлеңдерінде шебер қолданады. Бірақ бұл фольклор дәстүріндегідей көпшіліктің

---

<sup>1</sup>Фольклоризм (немісше *folklorismus*, ағылсынша және французша *folklorism*) терминін XIX ғасырда француз ғалымы Поль Себийо ұсынған. Ол қоғамдағы фольклорға қызығу мен қолданудың түрлі көріністерін атау үшін алған. Фольклоризм – фольклордың әдебиет пен өнердегі трансформациясы мен қайта өңделуі. Бұл суреткердің көркемдік ұстанымына қарай шығарманың түрлі құрылымдық деңгейінде жүзеге асады: сюжет, мотив, образ, стиль, көркемдік құралдар, т.б. [76, 150 с.] Қараңыз: Совед. Этнографических понятии и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. – Москва: “Наука”, 1991. С. 150.

илеуіне түсіп жалпылама мәнге ие болған, өлең жүйесінде өзінің тұрақты орнында қайталанатын поэтикалық құралдар тобы емес.

Фольклор ортақ қолданыстағы бейнелі сөздер мен көркемдік құралдар типтік ситуацияда, бірыңғай поэзияда жұмсалатын болғандықтан, олардың мән-маңызы да нақтыланбайды, жалпылама сипат алады. «Қара қас», «қолаң шаш», «ақша жүз», «пісте мұрын», «тал шыбықтай бел», «ай десе ауызы бар, күн десе көзі бар» сұлудың бейнесі фольклор дәстүріне ортақ [53, 171 б.]. Олар – әр шығармада, әр ситуацияда, әртүрлі кейіпкерге байланысты жалпы мәнге ие.

Ал ұлы ақынның дара көркемдік тұғырнамасынан туындайтын қолданыста бұлардың стилдік өрнеге өзгереді. Олар жаңа идеяға, кейіпкер характерін сомдауға жұмсалады. Фольклор дәстүріндегі үлде мен бүлдеге бөленіп, хан қолында тұрған сұлу қыз тосын мінез көрсетеді:

Етімді шал сипаған құрт жесін деп,  
Жартастан қыз құлапты терең суға.

Жаңа дәуір әдебиетіндегі идея – жеке адамның бас бостандығы мен махаббат еркіндігі алға шығады. Шығармада бұл басты тұғырнамаға айналады [63, 251 б.].

Осы тұрғыдан келгенде Абайдың фольклорлық мотивтер мен сюжеттерге жүгінуі де өзгеше.

Фольклорлық сюжет әлеуметтік орта, мезгіл мен мекен өзгерісіне қарай түрліше өріледі, өзгереді, жекелеген бөліктері (мотивтері) қысқарады, жаңадан қосылады. Бірақ бұл өзгерістердің барлығы да фольклорлық дәстүр аясында жүзеге асады. Сондықтан да фольклорлық сюжеттің тұрақты белгілері, өзгерудің белгілі бір шегі туралы сөз қозғауға болады.

Ал мұндай фольклорлық сюжеттердің жазба әдебиеттегі қолданысы мүлдем басқа поэтикалық жүйеге бағындырылады. Бұл жерде сюжет автордың алдын ала ойға алған мақсатына, шығарманың идеялық нысанасына сай өріледі. Сөйтіп, сюжеттің құрылымдық қаңқасы ғана оның шығу тарихынан хабар бергені болмаса, түрленуі мен мазмұны өзгеріп кетеді. Концептуалды әдеби қолданысқа ие болады. Осыған орай бұл сюжетті фольклордағыдай кезекті вариант ретінде қарастыра алмаймыз.

Абайдың фольклорлық сюжеттерді пайдалануы оның көркемдік тұғырнамасына қызмет етеді. Адамның тойымсыздығы («Ескендір» поэмасы) мен жеке бастың еркіндігі («Бір сұлу қыз тұрыпты хан қолында») басты орынға шыққандықтан сюжет оқиғасы бүтіндей жаңа идеяға икемделген. Сюжет дара суреткер идеясына толықтай

икемделген.

Абайдың фольклордың ішінен арнайы пікір білдірген жанры – мақал-мәтелдер. Ақын бұл жанрдың екі түрлі аспектісіне басты назар аударады: бірі – мақал-мәтелдердің шығу тарихы, халық өмірінің, бастан өткерген тарихи оқиғалардың айғағы ретінде пайда болу ерекшеліктері, екіншісі – бұл жанрдың халық өміріндегі заманауи қызметі.

Мақал-мәтелдер өмір тәжірибесін, тіршілік шындығын жалпы қортындылаудан ғана пайда болмайды, оған қоса тарихи оқиғалар да оның мазмұнына арқау болады. Мәселен, «Самарқанның сар жолы, Бұланайдың тар жолы» дегенді ақын Шыңғысханның әскери жорығымен байланыстырады [53, 200 б.].

Сонымен бірге адам өмірі мен қоғамдық құндылықтардың да әлсірейтінін немесе мағынасын жоятынын ескертеді. Кейбір мақал-мәтелдердің мазмұнына сын көзімен қарайды. Мұнан фольклор дәстүрінің өзгеру барысында ескі мен жаңа түсініктердің біртіндеп орын ауыстыратынын аңғарамыз.

Тұтастай алғанда Абай қазақ әдебиетінің тарихында жазба әдебиет пен фольклор дәстүрінің, ауызша жырлау мен жазып шығарудың поэтикалық жүйесін, өзіндік ерекшеліктерін айқын аңғарған және бұл өзгешелікті өз шығармашылығында толықтай шеберлікпен игерген. Ол жазба әдебиетке, дәстүрлі сөз өнеріне жаңа талап қойды. Оны өз шығармашылығымен толықтай жүзеге асырды.

Түркі халықтарының, оның ішінде қазақ фольклорының кәсіби тұрғыдан жиналып, жарыққа шығуына және зерттелуіне айрықша еңбек сіңірген ғалым – академик **Василий Васильевич (Фридрих Вильгельм) Радлов** (1837-1918). Берлин қаласында дүниеге келіп, осында білім алғаннан кейін бүкіл ғұмырын түркі халықтарының арасында жүріп зерттеу ісімен айналысқан ғалым артына қыруар мол мұра қалдырды. Оның еңбегі – тіл, әдебиет, этнография, түркітану, шығыстану салаларындағы жемісті нәтижелерімен құнды.

В.В. Радлов фольклорын кирил әліпбиімен жазып алып, сол тұстағы түрлі баспасөз беттерінде, жинақтарда жариялады. Сондай-ақ жекелеген кітаптар түрінде де жарыққа шығарды. Олардың ішінен біразын орыс және неміс тілдеріне аударған. Әр жылдарда Қазақстанның шығыс, орталық және оңтүстік аймақтарын аралап, фольклорлық, тілдік, этнографиялық материалдарды түпнұсқаға жақын, редакциялық өңдеуге салмай хатқа түсіріп отырған.

Ғалымның он бір томнан тұратын «Солтүстік түркі тайпаларының халық әдебиеті нұсқалары» осындай көп жылдық ізденістердің нәтижесінде жарық көрген еңбек [70]. Оның үшінші

томы толығымен қазақ фольклорына арналған.

Қазақ фольклорының материалдары кітапта екі топқа бөлініп қарастырылады: қара сөз және кітаби өлең. Ғалым қара сөзге қазақтың ауызша шығарылып, ауызша тараған прозалық және поэзиялық сөз үлгілерін жатқызады. Оның пікірінше, бұл топтағы шығармалар қазақ тілінің табиғи таза қалпын сақтаған, ауызша дәстүрдің бөгде тіл әсеріне ұшырамаған үлгілері болып табылады. Осы ретте В. В. Радловтың қазақ тілі туралы ойы аса құнды. Қазақтардың тапқыр, шешен сөйлейтін қасиетін, олардың сөздегі тартымды, әуезді болып келетінін атап көрсетеді. Оны осы көптомдықтағы «Нұсқалардан...» көруге болатынын айтады [71].

Қазақ фольклорының үлгілері осы томда үйлену салт өлеңдері «жар-жар», «ұзатылған қыздың өлеңі», «айт келін», «өтірік өлең», «бақсы сөзі», «айтыс», «ертегі», «батырлық» және «ғашықтық» жырлар, мақал-мәтелдер т.б. болып бөлінеді әрі осылардың мәтіндері беріледі. Ең бастысы, олардың тіл, түр өзгешеліктері айшықты сөздермен берілетін өрнегі, бояуы сол қалпында сақталған. Ғалым ауызша сөз өнерінің табиғи қалпын өзгертпей ұқыпты жазып алуды тұңғыш рет жолға қойды. Ол үшін шығарманы алдымен түгел айтқызып, сонан кейін рет-ретімен қағазға түсіріп, құрылымын қадағалап отырған [53, 206 б.]. Бұл іс жүзінде фольклорлық мәтінді кәсіби тұрғыдан хатқа түсірудің ғылыми әдістемесінің бастамасы еді. Сондықтан да бұл жазбалар әлі күнге ғылыми мәнін жойған емес.

В.В. Радлов жариялаған фольклорлық мәтіндердің енді бір тобы - «Кітаби өлең» деп аталады. Бұл қатардағы шығармалар ғалым пікірі бойынша халық арасына дін жолымен тараған, көбіне араб және парсы әдебиеті мен фольклорынан келген сюжеттік шығармалар. Бұлардың мәтінде араб және парсы сөздері жиі кездеседі, стильдік өрнегі де өзгере бастаған. Оларды жазып алу үстінде ғалым осы сөздерді қазақтың төл сөзімен алмастырғанын айтады. Бір қызығы бұл шығармалар даяр қолжазбалардан немесе кітаптардан көшірілген емес, ауызша айтылудан қағазға түсірілген. Соған қарағанда ХІХ ғасырдағы қазақтың ауызша дәстүрі шығыс сюжеттерін пайдалануды мықтап қолға алғандығыбайқалады. Өзінің қуат-күшін әлі сарқа қоймаған ауызша поэтикалық дәстүрдің қисса, дастан, мысал, тәмсіл (притча) жанрларына жүгінуін ғалым діннің тереңірек тарауымен, қазақ арасында татар мұғалімдерінің көптігімен түсіндіреді [53, 212 б.].

Әрине, жаппай ауызша дәстүрге үйренген халықтың арасында кітаби өлең шығыстық діни сюжеттердің де сол дәстүрге икемделуі заман шындығынан туған болатын. Бұл қатарға зертеуші «Жұм-

жұма», «Бозжігіт», «Сейфул-Мәлік», «Бозторғай», «Зар заман», «Заманақыр» т.б. шығармаларды қояды. Олардың қазақтың дәстүрлі батырлық жырларын ығыстыра бастағанына өкініш білдіреді [53, 214 б.].

В.В. Радлов қазақ өлеңін екі түрге бөлген: өлең және жыр. Ол «өлең көбіне төрт жолдан тұрады, алғашқы екі жолы ұқсастық үшін алынады да, ал негізгі айтар ой соңғы екі жолға түседі» дейді.

Бұл жерде алғашқы екі жолдың ұйқас үшін ғана емес, психологиялық параллелизм ұғымына сәйкес, кейбір құбылыстардың, ортақ ассоциация тудыратын қызыметі назардан тыс қалған. Төрт жолды қара өлеңнің алғашқы екі тармағының мазмұны кейінгі жолдармен тікелей байланыспайтыны көптеген зертеушілердің сынына ұшыраған. Ал психологиялық параллелизм қазақтың қара өлеңінде кең тараған:

Ұшып жүрген әуеде сары ала қаз,  
Айдын көлге қонады аққу мен қаз.  
Құрбы-құрдас осындай бас қосқанда,  
Отырайық әндетіп айтып бір наз. [55, 62 б.]

Айдын көлге қонған құстар мен бас қосқан жастар арасында ассоциациялық байланыс бар: қаңқылдаған құстар мен ән салған жастардың әрекеті ортақ бейнелі ұғым тудырады.

Ғалымның айтып отырған өлеңі 11 буынды да, жыр дегені 7-8 буынды өлең түрлері болса керек. Себебі соңғысы негізінен батырлар жырына қатысты еркін көсілетін, қайталаулар жиі кездесетін поэзия ретінде сипатталады.

В.В. Радлов – фольклорды түркітану аспектісінде зерттеуді күн тәртібіне қойған ғалым. Ол түркі халықтарының ауызша сөз өнерін, маңызды үлгілерін жетік білгендіктен салыстырып зерттеуді қолға алды. Мәселен, қазақтарда халық поэзиясының лирикалық үлгілері кең тараған болса, қырғыздарда эпикалық шығармалар басым тұрады. Эпикалық дәстүрдің үстемдігін солтүстіктегі түркі тайпаларының мұрасынан да байқайды әрі қырғыздардың Енесей түркілерімен жақындығы туралы пікір білдіреді. Қырғыздардың қаһармандық эпосы «Манастың» фольклорлық дәстүрдің шырқау шыңында тұрғанын айқын аңғарған. Фольклорлық жанрлардың бұлайша сипатталуы олардың тарихи-хронологиялық даму сатыларына да сәйкес. Лирикалық шығармалардың көбеюі мен дамуы эпикалық дәстүрдің бәсеңдеуімен байланысты. Сырттай эпикалық бейнелеуден біртіндеп адам жан-дүниесінің ішіне қарай үңілетін лирикаға ойысу – поэтикалық үдерістің тарихи өзгерісін көрсететін құбылыс.

В.В. Радлов түркітану ғылымын фольклористика саласында ғана

емес, оған қоса тіл білімі, этнография, әдебиет бойынша да іргелі зерттеулерді жолға қойды, академиялық бағыт берді.

Қазақ фольклортану ғылымының тарихында – **Григорий Николаевич Потанин** (1835-1920) есімі айрықша орын алады. Омбы кадет корпусында Шоқан Уәлихановпен бірге оқыған, оның ең жақын досы Г.Н. Потанин өмір бойы түркі-моңғол халықтарының, оның ішінде, әсіресе, қазақтардың фольклорын, этнографиясын жинауға, жарыққа шығаруға және зерттеуге орасан зор үлес қосты. Бұл іске құлшынысы Шоқанмен сырлас болған жас кезінен бастап ерте оянған еді. Оның жинаған материалдары мен түрлі басылымдарда жариялаған деректері әлі күнге ғылымда өз мәнін жойған жоқ.

Г.Н. Потаниннің фольклортану саласындағы еңбектері жан-жақты. Ол үздіксіз жинау, жариялау және зерттеу жұмыстарын ұзақ шығармашылық ғұмырында қатар жүргізіп отырған әрі ғылымның маңызын аса жоғары бағалады [53, 227 б.]. Оның фольклортанудың осы үш бағытындағы еңбектері өзара байланысты, жинау және зерттеу жұмыстарының ғылыми ұстанымдары бір-бірімен қабысып жатады.

Қазақ фольклорын жинаудың методикасын алғаш рет арнайы сөз еткен және оны іске жаратқан ғалым – Г.Н. Потанин. Ол жинаудың екі түрлі жолын, ұсынын, экспедицияға шығу және жергілікті энтузиаст адамдардың қызметіне жүгіну арқылы жүзеге асыруға тырысты [53, 232 б.]. Соған лайық экспедицияға өзінің шығу қажеттігін және жергілікті жерден деректер беретін адамдарға нұсқау беретін әдістеме жасау керектігін түсінді. Сөйтіп жинау мен жазып алуға арнайы көңіл бөлді [53, 234 б.].

Ғалым фольклорлық материалдарды жинау бағдарламасында бір жағынан қазақ фольклорының жанрларын, түрлерін толығырақ қамтуға әрекеттенсе, екінші жағынан олардың тарихпен, тұрмыс тіршілікпен, ырым-салттармен, ғұрыптармен байланысын ұмытпауды мұқият қадағалайды. Әсіресе шығарма сюжетінің тұрмыспен, табиғатпен, дүниетаныммен қатысын ашатын сұрақтарға нақтылап назар аударуды өтінді.

Мұнан фольклордың сюжеті мен этнографиялық аспектілері ғалымды айрықша қызықтырғанын байқау қиын емес. Біріншіден, ғалым фольклорға сөз өнері ретінде емес, халықтың дүниетанымын, әдет-ғұрпын көрсететін, тарихи тұлғалардың, оқиғалардың, жер атауларының шығуын баяндайтын дерек көзі ретінде қарады. Екіншіден, сюжетке айрықша мән беруінің себебі шығыс пен батыс фольклорының арасында ұқсастықтар тауып, оны «көшпелі сюжеттер теориясы» арқылы түсіндіруге әрекет етті. Бұл теорияда ол шығыс

гипотезасын, яғни сюжеттер орта ғасырларда шығыстан батысқа ауысқан деген көзқарасты қолдады.

XIX ғасырда дүниежүзі халықтарының фольклорлық және этнографиялық деректердің жинаудың мол тәжірибесі қалыптаса келе олардың сюжеттеріндегі ұқсастар айрықша көзге түссе бастады. Оны түсіндіру үшін ғалымдар түрлі-түрлі гипотезаларға, теорияларға жол берді. Солардың ішінде алдымен Батыс Еуропада, яғни XIX ғасырдың екінші жартысында Россияда көшпелі сюжеттер теориясының «шығыс гипотезасы» етек жайды. Бұл бойынша орыс былиналары (эпостары) үнді, моңғол, ирак, кавказ елдерінен ауысып келген сюжеттердің негізінде пайда болған деген тұжырымдар дәлелдене бастады. Г. Н. Потанин болса бұл жағдайда –моңғол фольклорымен салыстара зертеп ғылыми негіздеуге әрекеттенді.

Ғалымның жиған материалдарының ішінде сюжеттік ұқсастықтарды көрсететін мифтерге, ертегілерге, эпостық жырларға ерекше ден қоюының себебі осында. Бұл ретте ол сюжеттің этнографиялық жағына көбірек көңіл аударды. Атап айтқанда, байырғы адамдардың дүниетанымымен, наным- сенімдерімен, тұрмыс-тіршілікпен байланысын көрсету арқылы сюжеттің шығу көздерін, пайда болу себептерін ашуға тырысты. Ал бұл өз кезегінде фольклорлық шығармалардың таралу жолын анықтауға септігін тигізеді деген көзқараспен байланысты еді.

Г.Н. Потанин қазақ мифтерінің ішінде аспан денелері туралы космогониялық мифтерге, аңыздарға, дүниедегі жанды-жансыз нәрселердің пайда болу себептерін түсіндіретін этиологиялық мифтерге, сондай-ақ дүниенің соңы ақыр заман туралы эсхотологиялық мифтерге арнайы тоқталады. Оларды жинап бастырумен бірге, нақты пікір айтты. Осы сияқты архаикалық көне мифтерге тоқталу барысында аңшылық, бақташылық тұрмыстың айрықша қызмет атқарғанына мән берді. Демек, олардың шығу және пайда болу жолдарын, соған итермелеген себептерді іздейді. Сюжеттердің түбірін іздеу оның «шығыстан ауысты» деген көзқарасына қызмет етті.

Әрине, фольклортану ғылымы одан бері әлемдегі ортақ сюжеттердің шығу тарихын, ұқсастықтардың болу себептерін ашуда көптеген нәтижелерге қол жеткізді. Оның тек ауыс-түйістің арқасында ғана емес, тұрмыс-тіршіліктің, қоғамдық даму сатыларының, адамзаттың ойлау жүйесінің тарихи кезеңдері мен байланысты ортақ типологиялық белгілердің де орын алатыны анықталды. Алайда Г.Н. Потанин дәлелдеген қарым-қатынастық байланыстар да фольклордағы көптеген ұқсастарды түсіндірудің,

олардың себебін ашудың бір жолы болып қала бермек.

Г.Н. Потанин қазақ фольклорының үлгілерін орыс тіліне аударып барып кәдеге жаратты. Бұған оның бір жағынан қазақ тілін жетік білмеуі себеп болса, екінші жағынан сюжетке, жекелеген мәлеметтерге арнайы мән беруінен еді. Сондықтан да аса қажет болған тұстарда ғана қазақша сөздермен қосымша беріліп отырады. Соған қарамастан қазақ фольклоры ғылыми-зерттеу жұмыстардың нысанына айналып, салыстырмалы түрде қарастырыла бастады.

\* \* \*

XIX ғасырдың басында қазақ фольклорын зерттеу, жинау және жарыққа шығару жұмыстары бұрынғыша жекелеген зерттеушілер тарапынан жүзеге асырылып жатты. Ендігі жерде фольклордың дәстүрлі жанрларымен қоса ауызша жырлайтын ақындар Жанақ, Түбек, Орынбай, Сүйінбай, Әсет, Шөже, Кемпірбай поэзиясына, ақындық шығармашылықтың ерекшеліктеріне де назар аударыла бастады. Алайда фольклорлық дәстүр мен жеке авторлық шығармашылықтың арасындағы айырмашылықты ажыратып қараудан гөрі, тұтастай ауызша дәстүрдің аясында бірге сипаттау орын алды.

Ақиқатына жүгінсек, фольклордың әдет-ғұрыппен, салтпен байланысты түрлерін этнографиялық аспектіде зерттеу ары қарай жалғасын тапса, халық ақындарының өлеңдері, айтыстыры, нақыл-термелері ел арасына әдеби шығарма ретінде тарала бастады. Іс жүзінде осындай жағдай қалыптасқанымен фольклор мен авторлық шығармашылықтың аражігі ажыратылған емес. Әдебиет пен фольклордың әрқайсысына тән өзгешеліктерін саралап көрсету күн тәртібіне қойылмады.

Бұл дәуірдегі әдебиеттану мен фольклортанудың тағы бір ден қойған мәселесі XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап айрықша қарқын ала бастаған шығыс әдебиеті мен фольклорының әсері еді. Бір жағынан шығыстың классик ақындары Рудаки, Фирдоуси, Низами, Науаи, Саади, Хафиз, Жәми т.б. сияқты авторлардың өлеңдері мен поэмаларына тән сюжеттер «нәзира» дәстүрімен қайта жырланып, ауызша да, жазбаша да таралып жатса, екіншіден, діни сюжеттер, сондай-ақ шығыс фольклоры мен әдебиетіндегі қисса, дастан, хикая, мысал сөздері кең қолданысқа енді.

Сөйтіп, қазақтың фольклоры да, жазба әдебиеті де жаңа сюжеттермен, образдармен, тілдік-стильдік өрнектермен толысты. Бұл ретте шығыс халықтарының қисса, дастан, хикая жанрлары фольклорлық дәстүрдің өңдеуіне түсіп, мазмұны, формасы, көркемдік

кестесі бойынша өлеңге, жырға айналдырылды.

Ал өз кезегінде қазақ фольклорының дәстүрлі үлгілері дастан, қисса, хикая атымен жырланып, тілдік-стильдік өрнегі, көркемдік ерекшеліктері байынша өзгерістерге ұшырады. «Қисса-и-Алфамыш», «Еңлік-Кебек», «Қисса-и-Қамбар», «Қисса-и-Қозы Көрпеш», «Қыз Жібектің хикаясы» «Қазақ турасынан Хикая», «Хикаят-Иран дастан», «Хикаят Көрұғлы сұлтан», т.б. эпикалық шығармалар баспа бетінде жариялану барысында редакциялық өңдеуге түсті. Сөз жоқ, бұл жағдай әдебиет пен фольклордың қоғамдағы қызметін жаңаша пайымдаудың көріністері еді.

Сол тұста Қазақстанда шығып тұрған газет-журналдарда қазақ фольклорының үлгілерімен қатар орыс әдебиетінен аудармалар да жарық көріп тұрды. Сондай-ақ оқу-білімнен, техникадан, саяси-әлеуметтік жағдайлардан, өзге халықтың өмірінен, тұрмыс-тіршілігінен мағлұмат беретін материалдар көптеп жариялана бастады. Мұның бәрі ортағасырлық ұйқыдан ояна бастаған қазақ қағамының тіршілігіне, әдеби-мәдени өміріне елеулі өзгерістер әкелді. Әдебиет пен фольклор бұларды ескеруге тиіс еді.

Баспасөз бетінде жарияланып жатқан материалдар, қазақ фольклорының үлгілері, ол туралы пікір айту, аудармалар, әртүрлі тақырыптағы мақалалар, хабарламалар, тарихтан, өмірден құнды мәлімет беретін деректер түрінде болды [74; 33; 97]. Олардың қатарынан орын алған фольклор нұсқалары көбіне ағартушылық бағытта, тәрбие мақсатында іріктеліп алынғаны байқалады. Фольклор қызметі мақсатты түрде кәдеге жаратылды. Фольклорлық шығармаларды жариялау заманның ағартушылық идеясымен үндесті. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басында қазақ фольклорының жиналу, баспа бетінде жарық көру, орыс тіліне аударылу және зерттелу деңгейі көбіне-көп **Әбубәкір Ахметжанұлы Диваевтың** (1816-1932) жан-жақты қызметімен байланысты. 1856 жылы Орынбор қаласында башқұрт отбасында дүниеге келген Ә. Диваев осы қаладағы Неплюев кадет корпусын бітірген. Ташкент қаласында қызметін бастаған Әбубәкір XIX ғасырдың сексенінші жылдарынан бастап Орта Азия халықтарының этнографиялық және фольклорлық материалдарын жинауға мықтап кіріседі. Бұған оның қазақ, өзбек, қырғыз, тәжік тілдерін жетік білгені қолайлы жағдай тудырған.

1896 жылы Әбубәкір Қазан Императорлық Университетінің жанындағы Археология, тарих және этнография қоғамына мүшелікке өтеді. Жинаған материалдарын жіберуге, басып шығаруға оған көптен ұсыныстар түсе бастайды. Шұғылданатын жұмыстары да археологияға, этнографияға, тарихқа, фольклорға қатысты көп қырлы

сипат алады. Қызмет ретіне қарай ауызша деректермен де, қолжазбалармен де, археологиялық және этнографиялық айғақтармен де жұмыс істейді. Осы жылы Археология әуесқойларының Түркістан үйірмесіне (Туркестанский кружок любителей Археологии – ТКЛА) толық мүше болып қабылданды. Бұл жұмыстардың бәрі оны фольклормен түбегейлі айналысуға итермелейді. Себебі мәліметтердің көбі экспедиция арқылы жиналатын болғандықтан, оған алдымен ұшырасатын деректердің дені ауызша үлгіде еді.

Ә. Диваевтың жинап бастырған үлгілерінің қатарында мақал-мәтелдер, жұмбақтар, ертегілер, аңыз-әңгімелер, эпостық жырлар, үйлену салт өлеңдері, жерлеу салт өлеңдері, мысал өлеңдер, сондай-ақ ақындар айтысы айрықша орын алды. Бұл жанрларды ол жүйелеу және баспаға әзірлеу барысында былайша топтастырады:

1. Животный эпос (үлгі сөздер).
2. Былинный эпос (дастандар).
3. Сказочный эпос (ертегілер).
4. Легенды, сказания, предания (аңыз әңгіме).
5. Пословицы и поговорки, загадки (мақал сөздер мен мәтелдер, жұмбақтар)...
6. Демонологические рассказы...
7. Свадебный ритуал (үйлену салты).

Жылдар өте келе фольклорлық материалдар көбейіп, бұған сыймағандықтан 1920 жылдары бұл жүйелеуді Әбубәкір ары қарай толықтырды. Атап айтқанда, олар «афоризмдер, жаңылтпаш, өтірік өлеңдер мен өтірік әңгіме-аңыздар; күлдіргі өлеңдер; ғашықтық, ғақлияттық, діни өлеңдер; ақындардың өлең айтыстары мен жұмбақ айтыстары; арбау, қойшының өлеңдері, бесік жыры, бата сөз, т.б.» деп көрсетіледі [53, 342 б.].

Ә. Диваев бұлайша жүйелеуде фольклорлық шығармалардың мазмұны мен атқаратын қызметін (орындалатын жер, себебі) басшылыққа алған. Мәселен, күлдіргі өлеңдер, өтірік өлеңдер, қойшының өлеңдері т.б. түрі және құрылысы бойынша жіктелмейді. Бірақ бір мәселе анық байқалады: зерттеуші қазақ фольклорының жанрлары мен жанрлық түрлерін мейлінше толық қамтуға әрекет жасаған. Этнографиялық бағытта қарастырылып келген ғұрыптық фольклордың түрлерімен қатар (демонологиялық әңгімелер, үйлену салты, арбау т.б.) көркемдік-тәрбиелік қызметі айқын жанрлар (үлгі сөздер, ертегілер, дастандар, мақал-мәтелдер, күлдіргі өлеңдер) да қатарда жүйеленеді. Бұдан фольклортанудың өз алдына дербес пән ретінде жинақтала бастағанын аңғару қиын емес.

Зерттеуші еңбегінің ендігі бір өзгешелігі – нұсқа туралы

ұстанымдары. Салыстыра қарастырудың нәтижесі көп нұсқаның ішінен толымды нұсқаны табуға итермелейді. Ол үшін халық арасына тараған нұсқаларды молырақ қамтумен қатар, көрші Орта Азия халықтарының мұрасына да жүгінеді. Ол қазақ, өзбек, қырғыз елінің әдет-ғұрыптарын (үйлену, жерлеу т.б.) өз көзімен көріп, оған қатысты фольклордың ұқсастықтары мен айырмашылықтарын анық аңғарған нұсқаларды бір халықтың ішінен де, көрші халықтардың арасынан да ажыратып отыруды қолға алды. Ауызша шығармашылық үшін көпнұсқалықтың қалыпты жағдай екенін түсінеді.

Ә. Диваев – фольклор үлгілерін түпнұсқаға жақын, өзгеріссіз өз қалпында қағазға түсірген зертеушілердің бірі. Бұған оның тілдерді жетік білуі әрі қолма-қол жазып алуы себепші болса, әрі кімнен, қашан, қай жерде жазылғанын көрсететін мәлеметтердің де нақтылы көрсетілуі дәлел. Материалдардан ауызша стиль анық байқалып тұрады.

Әрине, Әбубәкір жергілікті сауатты адамдардың да көмегіне жүгінген. Ондай кезде қолжазбадан көшіріп алу немесе дайын материалды пайдалану практикада болған. Сондай адамдардың бірі – әрі жыршы, әңгімеші әрі жинаушы Ахенбеков Еркінбек еді.

Ә. Диваевтың жинаушылық еңбегі қазір де ғылыми мәнін жойған жоқ. Әсіресе қосымша деректерді, ғұрыптық фольклордың айтылған мезгілі, мекені, себебі, этнографиямен байланысты аспектілері қашан да маңызды. Себебі фольклор табиғатын ашатын өзгешелік – оның өз ортасындағы мазмұны мен қызметінде.

Қазақ халқының фольклорлық мұрасын жинауға өлшеусіз үлес қосқан ақын, зертеуші **Мәшһүр Жүсіп Көпеев** (1858-1931). Баянауылда туып өскен оның ақындығы мен жинаушылық қызметі жас кезінен басталған. Бір жағы ақындық пен шешендікті ерте игеруге халықтың сөз өнері үлгі болса, екінші жағынан көрген білгендерін қағазға түсіріп, жинай жүру оның кәсіби деңгейде төселуіне, фольклор мен әдебиеттің білгір маманы болып қалыптасуына әсер етіпті. Бұған қоса араб, парсы және түрік тілдерін еркін меңгерген Мәшһүр Жүсіп шығыс халықтарының әдебиеті мен мәдениетінен де мол хабары болған. Бұхара қаласына барып білімін көтерген. Қазақстанның оңтүстік, орталық аймақтарын аралап, көптеген ақын-жыршылармен, әңгімешілермен, білгіш шежіре адамдармен жүздескен.

Мәшһүр Жүсіптің жинаған материалдары «Дала уалаяты газетінде» (1880-1895), М. Сералин шығарып тұрған «Айқап» журналында жарияланған. Алайда ақынның жинаған-тергендерінің дені қолжазба күйінде қалған. Қазір ол материалдардың біразы

жиырма том болып жарияланды.

Мәшһүр Жүсіптің жинаған үлгілерін қазақ фольклорының барлық жанрларына қатысты деуге болады. Олардың ішінде ғұрыптық және магиялық фольклордың түрлері – жоқтау, жар- жар, беташар, бата, алғыс, қарғыс, бақсы сарыны т.б. халық прозасынан – тарихи аңыздар, әңгімелер, ертегілер, шешендік сөздер; эпикалық шығармалардан – тарихи жырлар, қаһармандық эпостар; лирикалық өлеңдерден – қоштасу; сондай-ақ мақал- мәтелдер, жұмбақтар, айтыстар, т.б. мол орын алады [44; 34].

Жазылып алынған материалдар маржандай әріптермен тізілген. Мәтіндерге қарап, ауызша сөйлеудің үлгісін, көне сөздердің сақталуын шығарманың табиғи қалпында қағазға түсірілгенін көреміз. Материалдардың көбі өз қолымен, сондай-ақ шәкірті Жолмұрат пен баласы Жүсіпұлы Фазылдың қолымен де көшірілген [53, 361 б.].

Жиналған материалдардың кейбірі қосымша түсініктермен беріледі. Әсіресе ғұрыптық фольклордың түрлерін этнографиялық сипаттамасымен жабдықтап отыру ғылым үшін өте маңызды. Бұл бір жағынан осы кезеңге дейін басты орында болған этнографиялық тұғырға сәйкес болса, екіншіден мәтінді қашан, қандай жағдайда, кімнің айтқанынан мәлімет береді. Мысалы, «бет ашар» өлеңіне мынадай түсініктеме берілген: «Келін күйеудің үйіне келгенде сәлем етіп отырады. Онан соң бір кісі ағаштың басына бір асыл бұйымнан шүберек байлап алып, желпіп отырып, келіннің басындағы бүркенген желегін көтеріп, бетін ашып өлең айтады» [53, 363 б.].

Мақал-мәтелдерге, жұмбақтарға, айтыс өлеңдеріне берілген түсініктемелер шығарманың мән-маңызын, сөз өнерінің жұмсалу себебін ашуға бағытталған. Бұл тұста көркемдік ерекшеліктерге де көңіл бөлінген. Мәселен, Сақау мен Тоғжан қыздың айтысын тыңдап отырған Алшынбай би: «Біздің баланың (Тоғжан қызды айтады – Ш.И.) өлеңінен Сақаудың өлеңінің тайлы бие, боталы түйелік артықтығы бар» дейді [53, 386 б.].

Мәшһүр Жүсіптің фольклортанушы ретіндегі қызметінің мәні өзі жинаған үлгілердің жазылу, жүйелену, қосымша деректердің берілу ерекшеліктерімен құнды екені сөзсіз. Бұл ретте фольклортанудың сол дәуірдегі жай-күйі, фольклор мен әдебиеттің бөлінбеген тұтастығы, фольклордың этнографиялық аспектісінің ғылыми тұрғыдан пайымдалмауы, сөз өнері ретінде дербес жинақталмауы оның көзқарасымен қызметіне әсер етпей қойған жоқ. Дей тұрғанымен, жинау ісінің маңыздылығы, әсіресе көптеген шығармалардың ұмытылып бара жатқан тұста хатқа түсуі Мәшһүр қолжазбаларының тарихи маңызын айқындай түседі.

XX ғасырдың басында көркем әдебиеттің рөлін, өнердің басқа түрлерінен айырмашалығын, қоғамдық статусын анықтап алу мәселесі күн тәртібіне айрықша қойылды. Бір жағынан, ұлттық жаңа дәуірдегі әлеуметтік белсенділігін, мәдени, ғылыми өзгерістерге ұмтылысын көрсетсе, екінші жағынан, жаңа үлгіде дами бастаған жазба әдебиеттің пән ретіндегі өзгешеліктерін пайымдау қажеттілігінен туындады.

Қазақ әдебиетінің тарихын, әдебиеттанудың мақсаты мен міндетін ғылыми жинақтау әдебиеттің сөз өнері ретіндегі табиғатын танумен бірге, қоғамдағы орнын да белгілеп алуға итермеледі. Сөйтіп, әдебиеттің тарихы мен теориясына қатысты сауалдар біртіндеп жүелі түрде шешімін таба бастады.

Бұл жағдай фольклордың да ерешеліктерін әдебиет аясында тануға, екеуінің ортақ белгілері мен айырмашылықтарын пайымдауға алып келді. Сол тұста жарық көрген Ә.Бөкейханның, А.Байтұрсынұлының, Ғ.Қараштың, М.Дулатұлының, Х.Досмұхамедұлының, Қ.Кемеңгерұлының, Р.Мәрсекұлының, М.Жұмабаевтың, С.Сейфулиннің, т. б. мақалалары мен арнайы еңбектері ауызша да, жазбаша да сөз өнерінің зерттелуіне тың серпін берді.

Атап өтетін мәселе – фольклор әдебиеттану ғылымының аясында, соның ұғымдары мен терминдері арқылы қарастырылығандықтан, ол әдебиеттің бір түріне жатқызылды. Нақтылы айтқанда, фольклор – әдебиеттің көне түрі, соған лайық әдебиет тарихының алғашқы кезеңі ретінде танылды. Осыған сәйкес ол «халық әдебиеті» немесе «ауыз әдебиеті» деген терминмен аталды. Көрініп тұрғандай халық шығармашылығы екендігі және ауызша айтылатындығы әдебиеттің басты белгісіне айналды. Бұған халық ақындарының поэзиясы да қосылды. Сөйтіп, ауызша да, жазбаша да сөз өнерінің түрлері әдебиет ұғымының төңірегіне топтастырылды.

XX ғасырдың алғашқы жартысында А. Байтұрсынұлының «Әдебиет танытқыш» (1926), М. Әуезовтың «Әдебиет тарихы» (1927), Х. Досмұхамедұлының орыс тіліндегі «Қазақ халық әдебиеті» (1928), С. Сейфулиннің «Қазақтың ескі әдебиет нұсқалары» (1931), «Қазақ әдебиеті» (1932) сияқты кітаптарының жарыққы шығуы ауызша да, жазбаша да сөз өнерін бір арнада, ортақ әдістемелік бағытта жанақтаған маңызды еңбектер еді.

Әдебиеттің теориялық мәселерін, тарихы мен қоғамдық мәнін тұтастай жинақтайтын бұл еңбектерде әдебиеттің өткен дәуірі ауызша сөз өнерімен сипатталды. Бұл тұста сөздің ауызша немесе жазбаша

жұмсалы ерекшеліктеріне айырма белгі қойылмайды. Тіл әдебиеттің көркемдік мақсатта қолданылатын ортақ құралы қатарында түсіндірілді. «Ескі әдебиет» «халық әдебиеті», «ауыз әдебиеті» терминдерімен әдебиет тарихының алғашқы дәуірі атап көрсетілді [49, 191 б.].

Сол тұста фольклорды осындай тұрғыда түсіну ауызша сөздің өнерлік қасиетін, тіл ұстартудың көркемдік қызметін, фольклорды филологиялық аспектіде зерттеудің іргелі негізін қалады. Бұрын этнографиялық бағытта қарастырылып келген фольклор үлгілері енді өнерлік қыр-сырымен талданатын болды. Алдымен әдебиет ұлт мәдениетінің айғағына айналды. Оның қоғамдық, әлеуметтік мән-маңызына ерекше көңіл бөлінді. Қазақтың сөз өнерінің арғы- бергі тарихы тұтастай жүйеленіп, арнайы пән қатарына түсіндірілді.

Осындай тұғырнамада қарастырылған фольклордың да халық өміріндегі рөлі, көркемдік ерекшеліктері, жанрлық түрлері мақсатты түрде ғылыми пайымдауларға арқау етіп алынды. Фольклорды сөз өнері ретінде қарастыратын ұстанымның негізі қаланды.

Бұл ретте қоғам қайраткері, алаш ардағы, көрнекті ғалым **Ахмет Байтұрсынұлының** (1873-1938) еңбегі ерекше. Ол 1872 жылы Қостанаай облысының Торғайға қарасты Сарытүбек деген жерінде дүниеге келген. 1895 жылы Орынбордағы мұғалімдер мектебін бітірген. Ұстаздық қызмет атқара жүріп оқу құралдарының жетіспеушілігін көзімен көрген. Бұл олқылықтың орнын толтыру үшін көп ізденіп, ғылыми еңбектер жазады. Олардың ішіндегі ең көрнектісі - «Әдебиет танытқыш» (1926) кітабы [19; 22].

Қазақтың әдебиет теориясының тұңғыш ірге тасын қалаған бұл еңбек әдебиеттің қыр-сырын, жанрларын, өлең құрылысын, терминологиялық жүйесін жолға қойды. Соның қатарында ауызша сөз өнеріне қатысты ұғымдар мен терминдерді де іске қосты. Ең алдымен тілдің қарым-қатынас құралы («әншейін тіл») және бейнелі («ақын тілі») қызметерін теориялық тұрғыдан негіздеп, аражігін ажыратты. Бейнелі тілдің ерешеліктерін, сөз кестесін, айшықты мән-мағынасын ғылыми тұрғыдан жинақтады. Мұның ішінде ауызша таратылатын көркем шығарманың да мазмұны мен құрылымына тән белгілер қамтылды.

Іс жүзінде ауызша да, жазбаша да сөз өнерінің тіл ұстартудағы бейнелі қолданысын және терминдік атауын бірге топтастырды. Көріктеу, меңзеу, әсірелеу сияқты сөз қолданысындағы айқындау, теңеу, ауыстыру, алмастыру, кейіптеу, пернелеу т.б. поэтикалық тәсілдер бірге сипатталды.

Мұндай жағдай өлең құрылысына да қатысты болды: шумақ, ұйқас, ырғақ, бунақ, тармақ сияқты категориялар белгіленіп, олардың терминдік қолданысы бір ізге түсті. Сондай-ақ үлгі, өрнек, мазмұн, түр, кейіп т.б. ұғымдардың да байыбына барды.

Түптеп келгенде А. Байтұрсынұлы сөз өнерінің ауызша және жазбаша түріне тіл ұстартудың ортақ алаңы ретінде қарады. Басты орында сөздің бейнелілігі мен көркемдік қолданысы тұрды.

Осыдан келіп фольклор мен жазба әдебиетті бір бағытта, бір пән аясында зерттеудің мектебі қалыптасты.

Ахмет Байтұрсынұлының ауыз әдебиеті түрлеріне жатқызған жанрларлық формалары да үлкен бір топ. Олар батырлар жыры, ертегі, аңыз-әңгімелерден бастап жын шақыру, құрт шақыру, дерт көшіруге дейінгі аралықта ғұрыптық та, ғұрыптан тыс та фольклор түрлерін қамтиды. Фольклордың жанрлық түрлерін тұтастай жинақтау және оларды мазмұнына, қызметіне (сауықтама, зауықтама, салттама, ғұрыптама, т.б.) қарай жіктеп берудің алғашқы ғылыми тәжірибесін қалыптастырды.

Ахмет Байтұрсынұлының фольклор саласындағы тындырған ісінің бірі – 1923 жылы Мәскеу қаласының Күншығыс баспасынан «Ер Сайын» жырын дайындап, бастырып шығаруы болды. Г.Н.Потаниннің 80 жылдық мерейтойына қарай тарту өлеңімен ашылған бұл жырдың мәтіні саяси, таптық, партиялық, діни тұрғыдын күзелмей ел арасындағы нұсқасына жақын күйде жарық көрді. Бұл оның фольклор үлгілерін жинау, баспаға даярлау және жариялау ісімен де шұғылданғанын көрсетеді. Оған қазақ ырымдары мен мақалдары туралы мақаласы және «23 жоқтау» (1926) жинағын шығаруы куә [18; 21 б.].

Қазақ елінің тарихында із қалдырған тұлғалар туралы түрлі дәуірлерде айтылған жоқтауларды іріктеп, олардың ішінен «Мамай батыр», «Қаз дауысты Қазыбек», «Кенесары-Наурызбай» сияқты халық арасында кең тараған нұсқаларынан бастап, авторы белгілі жоқтауларды да кітапқа енгізген. Нәтижесінде жоқтау тұтастай қазақ әдебиетінің жеке бір жанры ретінде жинақталған. Мұнда жоқтаудың әдет-ғұрыппен байланысты этнографиялық аспектілерінен гөрі оның әдеби түрге жататын сөз өнері белгілері негізге алынды.

Қазақ фольклорының жанрларын, оның әдет-ғұрыппен байланысты түрлерін, сөз өнерінің қызметін жартылай немесе бүтіндей атқармайтын үлгілерін де бірге қосып, жіктеуді жүзеге асырған зертеушілердің алғашқысы – **Халел Досмұхамедұлы** (1883-1939) фольклордың халық өмірінде алатын орнын терең зерделей отырып, адам туғаннан бастап, өлгенге дейінгі аралықтағы үлкенді-

кішілі оқиғалардың бәрінің де халықтың өлең-жырына, аңыз-әңгімесіне арқау болатынын аңғарған. Аңғарып қана қоймай, оларды жанрлық түрлерге, мазмұнына, халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі атқаратын қызметіне және қашан, қайда айтылатынына қарай жіктеуді мақсат еткен. Ол «Қазақ халық әдебиеті» (Ташкент, 1928) деген еңбегінде фольклорды 46 жанр мен жанрлық түрлерге жинақтайтын кесте жасады [30]. Оның ішінен сөздің түрлі магиялық күшіне бағытталған бата (алғыс) және қарғыс сияқты жанрларға да орын берілді. Халықтың наным-сеніміне қатысты хикаялық әңгімелерді (демонологические рассказы) де қамтыды.

Бұл іс жүзінде фольклордың көркемдік-эстетикалық қызметімен бірге танымдық және қолданбалы практикалық қызметін де қамтитын кесте болып шықты. Оған «халық әдебиеті» деген атау берілгенімен әдеби көркемдік ұстаным ғана басшылыққа алынған жоқ. Халық шығармашылығы тұтастай жинақталып, оның мәдениеттанымдық және этнографиялық аспектілерінің де маңызды екенін көрсетті.

Өкінішке орай Кеңестік дәуірде фольклорды зерттеу идеологиялық қыспаққа алынғандықтан Халелдің бұл кестесі ұзақ жылдар бойы ұмыт қалды, автордың өзі репрессияға ұшырады.

Кеңес дәуіріндегі фольклортану және әдебиеттану ғылымының кәсіби дәрежесімен, оның идеологиялық, көркемдік ұстанымдарымен тығыз байланыста дамыды. Идеологиялық мәселелерде әдеби шығарма мен фольклорлық шығарманың бағасы, көркемдік құндылығы мен мән мазмұны бірге қарастырылды. Әдебиеттің ұстанған бағыт-бағдарының көрінісін ауызша сөз өнерінің мазмұнынан да іздестіру орын алды.

Мұның себебі «ауыз әдебиеті» ұғымы бұл дәуірде біржола әдебиеттану ғылымының аясына көшті. Фольклордың тұрмыс-тіршілікпен, әдет-ғұрыппен, наным-сеніммен байланысты өзгешеліктері көбіне-көп ескерусіз қалды. Бұл мәселені тек этнография ғылымы ғана өзінің пән аясында қарастырды.

Әдеби үрдістің дамуына және үстем болуына түрлі жағдайлар әсер етті. Атап айтқанда, біріншіден орыс әдебиеттану ғылымының ықпалы күшті болды. Фольклор мен әдебиетті филологиялық пән ретінде қарастырып келген Ресей ғалымдарының дәстүрі Кеңес дәуірінде жалғасын тапты. Енді бұл екі пән идеологиялық ұстанымдар бойынша бірге, таптық және партиялық принциптердің тұғырнамаларымен бірдей бағаланатын болды.

Екіншіден, қазақ әдебиетінің тарихы халық арасында ауызша тараған ақын-жыраулардың және фольклорлық үлгілердің зерттелуімен толықтырылды. Ерте дәуірдегі және орта ғасырлардағы

түркі жазба ескерткіштері көп жылдарға дейін қаперге алынбады. Соған орай «ауыз әдебиеті» термині біржола орнықты және ол әдебиеттің айнымас бөліміне айналды.

Үшіншіден, ауызша жырлайтын ақындардың легі әлі де болса халық арасында көп болды. Олардың шығармашылық үдерісі сарқыла қоймағандықтан, ел арасында ауызша сөз өнерінің ықпалы күшті еді. Бұл жағдай тек ХХ ғасырдың 40-50-ші жылдарынан кейін ғана бәсеңдеді.

Тоталитарлық жүйе бұлардың бәрін идеологиялық тұғырға көтерді. Әдебиет пен әдебиеттану ғылымының алдына қойылған идеологиялық ұстанымдар, сөзсіз, ауыз әдебиетіне де қатысты еді. Осыған орай Кеңес дәуірінің алғашқы жылдарының өзінде «байшыл», «ұлтшыл» деген айыптаулар ақын, жазушыларға ғана емес, әдебиет зерттеушілеріне де тағылды. Олардың ішінде А.Байтұрсынұлы, Ж. Аймауытов, М. Дулатов, М. Жұмабаев, Х.Досмұхамедұлы, т. б. болды.

1934 жылдың тамыз айында КСРО Жазушыларының бірінші съезі өтті. Осыдан бастап әдебиеттің идеялық ұстанымдары, көркемдік тұғырнамалары айқындалды. Социалистік реализм әдісі – Кеңестік әдебиеттің басты шығармашылық, көркемдік әдісіне айналды. Бұдан былай әдебиет партиясының бақылауында дамитын болды.

Идеологиялық майданда ауыз әдебиетінің зерттелуі, шығармалардың мазмұны, олардың бағалануы, кейіпкерлерге талдау жасау социализм рухында жаңаша тәрбиелеу партиялық, таптық міндеттерімен ұштастыру түрінде жүргізілді. Мұндай жағдай фольклорлық материалдарды ел ішінен жинау, жарыққа шығару жұмыстарында да ескерілуі тиіс еді. Нәтижесінде наным-сенім, әдет-ғұрып, байырғы дүниетанымымен байланысты фольклор үлгілері назардан тыс қалды. Оларды жинау да, жариялау да қолға алынбады, «ескінің қалдығы», «соқыр сенімнің» көрінісі деп бағаланды. Халық дүниетанымының даму жолындағы, сөз өнерінің қалыптасу тарихындағы олардың рөлі ескерілмеді. Оның үстіне ғұрыптық және магиялық фольклор үлгілері, мифтер мен мифтік әңгімелердің, халық прозасының көптеген түрлері «әдебиет» деген ұғымның аясына сыймайтын болды.

Осыдан келіп іріктеп жинау мен идеологиялық тұрғыда зерттеудің нәтижесінде көптеген деректер ұмыт қалды. Бұған ел өмірінің қарқынды өзгерісі де әсерін тигізді. Көп ұзамай дәстүрлі фольклордың қалыпқа симаған үлгілері, әсіресе, дүниетанымымен, наным-сенімен, ғұрыппен байланысты түрлері жойылып кетті. Әрине,

мәселе бұл жерде олардың өз қызметін тоқтатқанында емес. Ерте ме, кеш пе олардың қолданыстан шығатыны анық еді. Бірақ ежелгі мәдени айғақтардың мұра ретінде жиналмай қалуы рухани өмірдің тарихи мән-жайын зерттеуде орны толмайтын олқылықтар еді.

Бұл кезде еуропалық ғалымдар байырғы мәдениеттің көрінісін ғылыми тұрғыдан қалпына келтірумен (реконструкция) айналысып жатқан тұста идеология дертіне ұшыраған қоғам «ескінің қалдықтарына» қарсы пәрменді күрес жүргізіп жатты. Адамзат мәдениетінің тарихын, рухани дүниесінің өзгешеліктерін біз кейінірек өзге халықтардың өткен дәуірін зерттеген еңбектерден білетін болдық. Қазір өз тарихымыздың ұмтылған тұстарын, жоғалған бөліктерін салыстырмалы түрде ғана толықтыруға мәжбүрміз.

Сөйтіп, бір-біріне сабақтастырылған әдебиет пен фольклор бұл дәуірде бір бағытта, ортақ әдістемелік негізде қарастырылды. Әдебиеттанудағы жетістіктер мен кемшіліктер фольклортануда да орын алды. Әсіресе әдебиеттегі бірыңғай солақайлықтар, тұрпайы социологиялық принциптер фольклорға өз қамытын кигізді. Социалистік қоғамның идеологиясы мыңдаған жылдар бұрынғы мәдениетке апарып таңылды. Ерте замандарда пайда болған эпостық жырлардан, ертегілерден, аңыз-әңгімелерден, мақал- мәтелдерден таптық жіктелуді, әлеуметтік теңсіздік пен әділетсіздікті іздеу дағдыға айналды. Қазақ эпосы мен ертегілеріндегі бас кейіпкер бай әкенің отбасында дүниеге келсе, ондай шығармаларға тыйым салуға «дәлел» жеткілікті еді. Нәтижесінде кедейден шыққан Қамбардан басқа («Қамбар батыр» жыры) эпос қаһармандарының бәрі халыққа жат болып шықты. Олардың қатарында «Алпамыс», «Қобыланды», «Ер Тарғын», «Қыз- Жібек», «Қозы Көрпеш-Баян Сұлу», т.б. эпостары сынға ұшырады.

Ал «Едіге», «Шора батыр», «Орақ Мамай» сияқты жырларға таптық қайшылықпен бірге «халық достығына нұқсан келтіреді» деген желеумен тыйым салынды. Бұл жерде ғылыми ұстанымнан гөрі саяси науқаншылдық үстем түсті. Фольклор іс жүзінде идеологияның қолшатырына айналды.

Мұндай сорақылықтың көрінісі ХХ ғасырдағы отаршылдыққа қарсы ұлт-азаттық күрес және оның басшысы хан Кенесары Қасымұлы туралы тарихи зерттеулерге саяси тұрғыдан айып тағылғаннан кейін фольклортану ғылымының да күні бір уыс болды. Олар туралы өлең-жырларға, ауызша, жазбаша дастандарға тыйым салынды. Кемшіліктер мен қателіктердің ізі отаршылдық дәуірінің шындығын жырлаған Дулат, Шортанбай, Мұрат сияқты ақын-жыраулардан да табылып жатты. Сөйтіп, партияның Орталық

Комитеті «Қазақ ССР Ғылым Академиясының Тіл мен әдебиет институтының жұмысындағы өрескел саяси қателіктер туралы» (21.01.1947) және «Қазақстан Совет Жазушылары Одағының жұмысындағы үлкен қателіктер мен кемшіліктер, оларды жою жөніндегі шаралар туралы» (17.08.1951) арнайы қаулылар қабылданды. Осыдан кейін фольклорлық шығармаларға идеологиялық тұрғыдан шұқшиып қарайтын күн туды.

Бұл жағдай ең алдымен фольклорлық кейіпкерлерді таптық жікке бөлуден басталды.

Идеологиялық қырағылық фольклорлық шығармаларды баспаға даярлау жұмыстарында да басшылыққа алынды. Кез келген басылым сүзгіден өткізіліп, ондағы «жарамсыз», «теріс идея», «ескішілдік», «діни», «кертартпа», «байшылдық», «үстем тап мүддесі» т. б. қатысты сөздер мен сөйлемдер, үзінділер, тұтас эпизодтар алынып тасталды. Ал кейде өңдеп жіберу, түзету, редакциялау сияқты әрекеттер қалыпты жағдайға айналды.

Бұлардың бәрі фольклордың шынайы табиғатын тануға кедергі келтіретін істер еді. Себебі фольклорлық шығарма – көркем туынды ғана емес, ол өз дәуірінің рухани айғағы, оны жаратқан ортаның мұрасы. Фольклор халқымыздың ғасырлар бойғы тыныс- тіршілігінің, дүниетанымының, сөз өнері тарихының куәсі болуымен құнды. Оны өзгерту – өткенді түзетумен барабар. Ғылымның мақсаты түзету емес, шындыққа көз жеткізу екенін, әрине идеологиялық майданда қызмет еткен қоғам қажетсінген де жоқ.

Қазақ эпосы мен ертегілеріндегі бас кейіпкер бай әкенің отбасында дүниеге келсе, ондай шығармаларға тыйым салуға «дәлел» жеткілікті еді. Нәтижесінде кедейден шыққан Қамбардан басқа («Қамбар батыр» жыры) эпос қаһармандарының бәрі халыққа жат болып шықты. Олардың қатарында «Алпамыс», «Қобыланды», «Ер Тарғын», «Қыз-Жібек», «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» т.б. эпостар сынға ұшырады.

Ал «Едіге», «Шора батыр», «Орақ – Мамай» сияқты жырларға таптық қайшылықпен бірге халық достығына нұқсан келтіреді деген желеумен тыйым салынды. Бұл жерде ғылыми ұсынымнан гөрі саяси науқаншылдық үстем түсті. Фольклор іс жүзінде идеологияның қолшатырына айналды.

Осыншама кемшіліктерімен бірге оң өзгерістер де орын алды. Алдымен ауыз әдебиетінің идеологиялық ұстанымдарға қайшы келмейтін үлгілерін жинау, басып шығару және зерттеу жұмыстары пәрменді түрде жүзеге асырылды. Кеңес жазушыларының көсемі М. Горький 1934 жылы КСРО Жазушыларының бірінші съезінде айтқан

«ауыз әдебиетін жинаңдар, одан үйреніңдер» деген сөзі бұл іске қозғау салды. Әдебиеттің идеологиялық майданы халық мұрасына назар аударумен қыза түсті.

Ауыз әдебиетіне деген ықылас – халыққа, оның шығармашылығына көрсетілген құрмет ретінде қабылданды. Еңбекші халықтың өмірін, тыныс-тіршілігін, арман-қиялын насихаттау әлеуметтік қолдауға ие болды. Бұған ауыз әдебиетінің халықтық сипаты дөп келді. «Халық» ұғымы «еңбекші тап» ұғымымен теңестірілді. Сөйтіп, ауыз әдебиетінің қоғамдағы рөлі жоғары бағаланды. Ұжымдық фольклордың үлгілерімен қоса халық ақындарының да шығармашылығына ерекше көңіл бөлінді.

Міне, мұның бәрі жинау, баспадан шығару, насихаттау жұмыстарын жолға қойды. Осы тұста ел арасынан ауызша материалдар, қолжазбалар, қағазға түсірілген фольклор үлгілері ғалымдар тарапынан да, жергілікті жердегі мұғалімдер, студенттер, оқушылар, энтузиаст адамдар жәрдемімен де көптеп жиналды. Бұл жұмысқа мемлекет үнемі қолдау көрсетіп отырды. Фольклорлық экспедициялар мен филология мамандығы бойынша студенттік практика жүйелі түрде өткізілді.

Фольклордың халықтық сипаты және ұжымдық шығармашылық табиғаты Кеңес дәуірінде оның мән-маңызын жоғары бағалауға, қоғамдық статусын көтеруге мұрындық болды. Халық ақындарына жағдай жасау, кітаптарын басып шығару, ел арасында насихаттау жұмыстары қызу қолдау тапты. Осы кезде Жамбыл Жабаев, Нұрпейіс Байғанин, Доскей Әлімбаев, Нартай Бекежанов, Саяділ Керімбаев, Қалқа Жапсарбаев, Шашубай Қошқарбаев, Қайып Айнабеков, Кенен Әзірбаев, т.б. көптеген халық ақындарының шығармашылық жолында, ауызша өлең тудыру қабілетіне, айтыс жанрының ерекшеліктеріне, ақындық шеберліктеріне ықылас танытылды. Олардың шығармалары жаңа өмірдің айнасы ретінде насихатталды. Халық даналығы, шығармашылық тәжірибесі өнер атаулының бәріне үлгі болды. Бұл жолда ауыз әдебиеті мен ауызша дара ақындық поэзия халық үнінің жаршысы қатары қабылданды.

1933 жылы қазақ тілін, әдебиетін, мәдениетін зерттейтін ғылыми-зерттеу институты құрылды. Осыдан бастап институт қызметкерлері, жоғары оқу орындарының студенттері Қазақстанның түрлі аймақтарына жоспарлы түрде экспедицияға шығатын болды. Ауыз әдебиетінің үлгілері газет-журналдарға тұрақты жариялана бастады, арнайы жинақтар мен хрестоматиялар басылып шықты. Олардың қатарында «Қазақтың ескі әдебиет нұсқалары» (1931), «Батырлар жыры» (1933,1939), «Қазақ мақал-мәтелдері» (1937),

«Қазақ ертегілері» (1939), «Халық поэмалары» (1939), «Жұмбақтар» (1940) сияқты кітаптар жарық көрді. Бұл іске С. Сейфуллин, М. Әуезов, С. Мұқанов, Ө. Тұрманжанов, С. Аманжолов, Қ. Жұмалиев, Е. Ысмаилов қызу кірісіп, жинау мен зерттеу жұмыстарын мақсатты түрде қолға алды. Бұлардың қатары Қ. Сәтбаев, Ә. Марғұлан, Б. Кенжебаев, Ә. Мәмбетова, Ә. Қоңыратбаев, т.б. зерттеулерімен толықтырылды.

Осыдан келіп ауыз әдебиетінің халық өміріндегі атқарған қызметін, қоғамдық, әлеуметтік мән-маңызын, сөз өнері ретіндегі жетістігін пайымдауға жол ашылды. Шын мәнінде идеологиялық астарының болғанына қарамастан фольклор мен халық ақындарына айрықша көңіл бөлген ел – Кеңестер Одағы болды.

Фольклорды жинау мен зерттеу жұмыстары осылайша үлкен идеологиялық іс-шығармалардың ауқымды бір саласына айналды. Фольклордың көркемдік ерекшеліктеріне үңілу, жанрлық құрамын анықтау, тақырыптық, идеялық мазмұны, образдар жүйесін талдау сияқты ғылыми жұмыстар өз ретімен атқарылып жатты.

Кеңес дәуірінің алғашқы жылдарында қазақ фольклорының жиналуы мен зерттелуі көрнекті мемлекет және қоғам қайраткері, жазушы, зерттеуші **Сәкен Сейфуллин** (1894-1938) қызметімен байланысты.

XX ғасырдың 20-30-шы жылдары қазақ әдебиеті мен мәдениетінің мән-маңызын зерделеу барысында халық мұрасын жинау, жариялау ісі қарқынды түрде қолға алынды. Осы жұмыстың басы-қасында болған С. Сейфуллиннің алдында екі түрлі мақсат тұрды: бірі – әдебиет тарихын жасау және оған ауыз әдебиетін енгізу; екіншісі – жоғары оқу орындары үшін оқулықтар жазу. Екі мақсат та түбегейлі даярлықты қажет ететін ауқымды жұмыстарға тірелді. Ең алдымен халық арасынан тарихи және фольклорлық үлгілерді көптен жинау, олардың атын атап, түсін түстеу керек болды. Ол өзінің арнайы жазған мақаласында «... қазақтың ескі тарихи мағұлматтарын, шежіре, билер сөздері, батырлар әңгімелері, жырлары, тақпақтар, ертегілер, хиссалар, әдет-ғұрып жырлары (беташар, әу-жар, жоқтау, айтыс), үгіт-насихат, болжау, тағыда осы тәрізді сөздерді»... жинап, университетке жіберуді өтінді [80].

Сәкен әдебиет тарихын жазу барысында негізгі салмақты халық арасында ауызша тараған сөз өнерінің үлгілеріне салды. Ол пайдаланған «ескі ауыз әдебиет нұсқалары», «билер дәуірі әдебиеті» ұғымдары қазақ әдебиеті тарихының өткен кезеңдерін белгілейтін басты атауларға айналды. Бұған ел арасында кеңінен тараған және түрлі дәуірлерде пайда болған фольклорлық нұсқалар да, авторы

белгілі-белгісіз өлең-жыр, толғау, терме, айтыс, сияқты ақындар мен жыраулардың шығармалары да жатқызылды. Өткен тарихи дәуірдің басты белгісі ауызша айтылған әдебиет ретінде сипатталды. Осыған орай Сәкен бұл әдебиеттің өзгешеліктерін де атап көрсетеді.

Алдымен әдеби үлгілердің, ауызша дәстүрдің аса кең тарағандығын, бұл жағдайдың халықтың «шаруашылық тұрмысынан, болмысынан» екенін пайымдайды. Ауызша мәтінде «үйреншікті суретті жырларды» анықтайды. Шешендік сөздердің белгілі билерінің атымен айтылатындығына қарамастан, оларда қайталаулардың кездесетінін, бір авторға тиесілі сөздердің келесі авторға да ортақ екенін дәлелдейді. Эпостық жырлардағы оқиғалардың, эпизодтық, батырлардың туу, тездетіп өсу, жау бейнесін тұрақты суреттеудің ұқсас келетінін талдап көрсетеді.

Бұдан Сәкеннің фольклор поэтикасының қыр-сырына үнілгендігі анық байқалады. Атап айтқанда, типтік қайталаулар, ортақ мотивтер, сюжет құрылымының тұрақтылығы, сөздік қолданыстардың ауызша мәтіндердегі қалыпты қолданысы сияқты ерекшеліктерді айқын аңғарған.

Сәкен ауыз әдебиеті үлгілерін жинау мен зерттеудің нәтижесінде оқулықтар мен хрестоматиялық жинақтар құрастыруға қол жеткізді. Соның нәтижесінде «Қазақтың ескі әдебиет нұсқалары» (Қызылорда, 1931), «Батырлар жыры» (1933) жинақтарында ауыз әдебиеті үлгілері жарияланса, «Қазақ әдебиеті» (1932) кітабы оқулық ретінде жарық көрлі. Бұл еңбектер қазақ әдебиетінің тарихын және ауызша сөз өнерінің бас-аяғын тұңғыш рет әрі оқулық, әрі хрестоматия түрінде жинақтауымен құнды. Қазақ әдебиетінің «Билер дәуірі» ден аталған бөлімі іс жүзінде ауыз әдебиетінің еншісіне тиді.

Қазақ фольклортану ғылымының кәсіби деңгейінің қалыптасуында **Мұхтар Омарханұлы Әуезовтің** (1897-1961) зерттеулері елеулі орын алады. Қазақ халқының арғы-бергі тарихынан, әдебиет тарихы мен теориясынан жан-жақты білімі бар зерттеуші ауыз әдебиетінің жанрлық құрамын, олардың тарихи даму жолын айқындап, әрқайсысының көркемдік, құрылымдық, мазмұн және тақырыптық ерекшеліктерін жинақтап берді. Бұған қоса фольклорлық шығармалардың өмірде атқаратын қызметін (функция) де ескерді әрі осыған қарай жанрларды топтастырды.

М. Әуезов 1927 жылы жарыққа шығарған «Әдебиет тарихы» кітабында фольклорлық жанрларды төмендегідей төрт топқа жинақтайды: 1) сыршылдық салт өлеңдері; 2) әңгімелі өлеңдер (батырлар әңгімесі, ел поэмалары, тарихи өлеңдер), 3) айтыс- такпақ, 4) ертегі, мақал, мәтел, жұмбақ [15, 18 б.]. Бұл жіктеуден

фольклордың салтқа қатысты, яғни ғұрыптық (обрядовый) түрлері өз алдына жеке топтастырылғандығы, жалпы ғұрыптық және ғұрыптық емес фольклордың аражігі ажыратылғандығы анық байқалады. «Сыршылдық салт өлеңдерінің» айтылу себебі, мезгілі, мекені, соған орай көркемдік ерекшелігі ауызша айтылатын өзге жанрлардан бөлек өз алдына пайымдалды. Олардың белгілі бір салтпен (жерлеу, үйлену т. б.) байланысты табиғаты жанр поэтикасының туындайтынын аңғарған. Мақал-мәтел мен жұмбақ жанрларының да басқа түрлерге ұқсамайтын (көлемінің шағындағы, поэзияға да, прозаға да жатпайтындығы т.б.) өзгешіліктері ескерілген [49, 265 б.].

Бұған қоса ғалым фольклордың ауызша шығарылып, ауызша тарайтындығына, авторының болмайтындығына, көпнұсқалығына да назар аударды. Бұлардың бәрі фольклордың тақырыптық, мазмұндық, образдық ізденістердің тұрақтылығын, үнемі тың өзгерістерге бағытталмағандығын жинақтауға мүмкіндік берді.

Фольклор – халық өмірінің айнасы. Әсіресе халықтың өз жанындағы тарихы, дүниетанымы, көзқарасы, наным-сенімі, арман-қиялы фольклорда шынайы түрде көрініс тапқан. Оған рухани-мәдени мұра ретінде қарау және бағалау қажеттігін М. Әуезов ерте түсінген. Соның айқын дәлелі көрші елінің ең ауқымды жыры «Манас» таптық, партиялық тартысқа түсіп, тағдыры қыл үстінде тұрған тұста М. Әуезов ғылыми кесімді тұжырымын айтқандығы. Ол «Манас» эпосының қырғыз халқының тарихы мен мәдениетінде алатын орынын, халықтың өткен өмірінің куәсі, құнды мәдени мұра екендігін дәлелдеп шықты. Эпосты таптық, партиялық тұғырдың біржақты құрсауынан құтқарды.

Кеңес дәуірінің алғашқы жылдарында әдебиет пен фольклорды бағалауда орын алған тұрпайы социологизм ХХ ғасырдың 40-50-ші жылдарында да тұғырдан түсе қоймады. «Байшылдық» пен «ұлтшылдық» идеологиясына қарсы күрес кез келген шығармадан «қателіктерді» іздеуді әдетке айналдырды. Идеология мен көркем шығарманың арасына тепе-теңдік белгі қойылды. Бұған ең алдымен өткен дәуірдің мұрасы жатқызылды. Міне, осындай дертке ұшыраған «Манас» эпосының жағдайы ғана емес, жалпы фольклордың бағалануын М. Әуезов тұрпайы социологизмнің ықпалынан алып шығуды көздеді. Жалаң идеологиялық принциптерді тарихи-ғылыми ұстанымдармен алмастырды. Нәтижесінде фольклор ұлттық болмысымен көрінді.

Ауызша сөз өнерін шығарушы, айтушы және таратушы типтерін алғаш рет арнайы зерттеген ғылымдардың бірі – **Есмағамбет Самұратұлы Ысмайылов** (1911-1970). Ол Кеңестік дәуірде дәстүрі

әлі үзілмеген халық ақындарының шығармашылығын қыруар деректермен және нақтылы қадағалау арқылы ауызша жырлаудың қыр-сырына түбегейлі талдау жасаған ғалым. Оның «Ақындар. Жамбыл және халық ақындарының творчествосы туралы монография» (Алматы, 1956) еңбегі ақындық шығармашылықтың табиғатын, импровизация өнерінің ерекшеліктерін өз тұсында өмір сүрген ақындардың мәліметтерімен, шығармашылық тәжірибесімен, сөз саптау, өлең құрау тәсілдерімен жақын танысу нәтижесінде жазып шықты. Зерттеудің маңыздылығы – нақтылы өмірлік тәжірибеден алынуында еді.

Кеңес дәуірінде жержүзіне тараған Жамбыл Жабаевтың ақындық тұлғасына деген ықылас пен қызығушылық оның суырыпсалма ақындық өнеріне тікелей тиесілі еді. Осы бір феномендік құбылысының жауабын бүкіл қоғам күтті. Міне, осы тұста «Ақындар» монографиясы түйткілді сауалдардың негізгі түйінін шешкен еңбек болды. Жамбыл ақынды түп қазық етіп ала отырып, алпыстан астам халық ақындарының ауызша шығармашылығының ішкі құпиясына, өнерлік сырына үңілген зерттеулер кезінде өзектілігімен ерекшеленді. Еңбек Қазақстаннан тыс жерлерге орыс тілінде (1957) де тез тарап, жоғары бағаланды.

Е. Ысмайловтың бұл кітабының ғылыми жаңалығы жалпы ауызша шығарылып, ауызша таралатын шығармашылық өнердің психологиялық және әлеуметтік себептерін ашып беруімен ерекшеленді. Ақын өлең шығару сәтінде қандай күй кешеді, оған қандай жағдайлар әсер етеді, орта мен ахуал, ақын мен тыңдаушылар арасындағы байланыс сияқты мәселелер егжей-тегжейлі қарастырылды. Алайда кітапта импровизациялық өнерді өлең құрылысы, өлеңді құрастыру үстіндегі сөз тіркестері, бунақтар, ұйқастар деңгейінде қарастырудан гөрі ақынға шабыт беретін, өлеңге қозғау салатын әлеуметтік себептерге көбірек көңіл бөлінді. Ал өлеңнің текстологиялық құрылымы, ауызша сөз құрастырудың тетіктері қарастырылған жоқ.

Дей тұрғанымен, ауызша сөз өнерінің жаратылуы мен таралу жолын түсінуде бұл еңбектің маңызы зор болды. Фольклор мен ауыз әдебиетіндегі ақын, жырау, жыршы, әнші-ақын, өлеңші типтеріне жеке-жеке анықтамалар берілді. Осыдан келіп ауызша сөз өнеріндегі шығару, айту, тарату, орындау, ұстаздан шәкіртке өткеру жолдарын, ауызша жырлаудың механизмін арнайы зерттеудің қажеттілігі туындады.

Кеңес дәуірінде қазақ фольклорын филологиялық аспектіде зерттеумен бірге оны тарихи көзқараспен қарастырған ғалымдардың да еңбектері жарық көрді. Әсіресе тарихи сипаты айқын қаһармандық эпос, тарихи жыр, аңыз, эпсана сияқты жанрлардың тарихи оқиғалармен және тарихи тұлғалармен байланысы оларды өткен дәуірлермен сабақтастырып зерттеуге себепші болды. Оның үстіне Қазақстан тарихына қатысты жазба деректер, мәдени және заттай айғақтар кемшін тұста бұл көзқарастың маңыздылығы арта түсті. Фольклордан тарих ізін іздеуде орыс ғалымдарының да (ағайынды Б.М. және Ю.М. Соколовтар, В.П. Адрианова-Перетц, А.М. Астахова, Б.А. Рыбаков т.б.) әсері тиді.

Бұл жағдайлардың бәрі фольклордың тарихи астарына үңілуге жол ашты. Алғашқы кезекте эпостың тарихи оқиғалармен байланысы жекелеген жырларбойынша («Қобланды батыр», «Алпамыс», «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу» т. б.) зерттелсе, артынан қазақ эпосының шығу, даму жылдары тарихи кезеңдерге топтастырылып қарастырылды (оғыз-қыпшақ заманы, ноғайлы дәуірі, жоңғар шапқыншылығына қарсы күресті жырлау т.б.).

Тарихи аспектіде зерттеу фольклорды тұрпайы социологизмнің шеңгелінен құтқарып, идеология таразысына салудан гөрі ғылыми тұғырнамада қарастыруға бағыттады. Тарихилық фольклордан да, тарихтың өзінен де тың деректерді іздестіруге жол ашты. Нәтижесінде қазақ фольклортану ғылымының кеңестік дәуірінде зерттеудің тарихи-филологиялық мектебі қалыптасты. Бұған С. Сейфулин, М. Әуезов, Ә. Марғұлан, Б. Кенжебаев, Х. Жумалиев, Е. Ысмайлов, М. Ғабдуллин, Н.С. Смирнова, Ә. Қоңыратбаев, т. б. айрықша еңбек сіңірді.

Осы ретте тарих пен көркем шығарманың арасында тепе-теңдік белгі қою, кейде жекелеген тарихи деректердің, кісі, жер-су атауларының ізін қуалау сияқты біржақты кеткен жағдайлардың орын алғанына қарамастан, тарихилық принцип ғылыми тәжірибе қалыптастыруда өнімді қызмет атқарды. Бұл жағдайда түптеп келгенде, фольклордың ұлттық сипатын, этникалық тарихпен сабақтастығын пайымдауға септік тигізді.

Кез келген мәдени мұра – белгілі бір тарихи кезеңнің жемісі. Оны тудырған орта мен жағдай тарихтың еншісінде. Бұл жағдай аты аталып, түсі түстелген тарихи тұлғаға, оқиғаға, жер-су атауларына ғана емес, сонымен бірге мифті, ертегіні, әдет-ғұрыпты, наным-сенімді, дүниетанымды тудырған тарихи-элеуметтік жағдай мен дәуірге де тиесілі.

Ендеше тарихилық принцип мәдени-рухани мұра үшін қашан да маңызды. Мәселен, оны қалай жетілдіруде және қандай жолмен, зерттеу әдістерімен жүзеге асыруда. Бұған фольклортанушы ғалымдар ертелі-кеш атсалысуда.

Қазақ фольклорын тарихи аспектіде зерттеуге зор үлес қосқан ғалымдардың бірі – **Әлікей Хақанұлы Марғұлан** (1904-1985). Ол – тарихи дәуірлердің ерекшеліктеріне қарай қазақтың эпостық жырларын, аты аңызға айналған тұлғаларын (Қорқыт, Асан қайғы, Жиренше, Кет Бұға, т.б.), жыр дәстүрін қалыптастырған ақын, жырау, жыршы типтерін, абыз, күйші, бақсы рөлін жан-жақты зерттеген ғалым.

Ә. Марғұлан 1946 жылы қазақ халқының эпикалық жырлары туралы қорғаған докторлық диссертациясында эпос тудырған ортаның, тарихи кезеңдердің сипаттамасын бере отырып, эпикалық жырлардың түрлерін классификациялап берді. Қазақ эпосы ең көне заманнан бастап ХІХ ғасырға дейінгі аралықтағы даму кезеңдеріне қарай жеке-жеке топтастырылды [66, 75-80 б.]. Бұлай жіктеу ең алдымен тарихилық принципке негізделіп, жанрдың стадиялық даму сатысын басшылыққа алды.

Ғалымның фольклор саласында тындырған келесі бір ауқымды ісі – қазақтың тарихи аңыздары мен әпсаналарында есімі кеңінен тараған тұлғалардың тарихи шындыққа қатысын арнайы зерттеуі болды. Әсіресе Қорқыт бейнесіне қатысты тарихи деректер мен ауызша фольклорлық мағұлматтарды түйістіре отырып талдауы дүниежүзіне белгілі жазба ескерткіш «Қорқыт ата кітабы» туралы зерттеулердің шекарасын кеңейтті. Атап айтқанда, фольклорлық материалдарды ғылыми кәдеге жаратты.

Ғалымның Қорқыт бейнесін зерттеу барысында абыз, сәуегей, бақсы сияқты мәдени-фольклорлық өкілдерді іздестіруі ары қарай жырау, ақын, жыршы, сал, сері типтеріне ұласты. Бұлардың да түрлі тарихи дәуірлерге, әлеуметтік орта мен фольклордың дамуына қарай қызметі мен рөлі таратылды.

Фольклорды, оның ішінде эпостық жырларды тарихи дәуірлерге бөліп зерттеуді жүзеге асырған ғалымдардың қатарында **Әуелбек Қоңыратбаевтың** (1905-1986) еңбектері елеулі орынға ие. Ол эпостың жанрлық түрлерін де (қаһармандық эпос, тарихи эпос, лиро-эпос т.б.), тарихи дәуірін де (Түрік қағанаты, оғыз, ноғайлы, т.б.) қатар алып, тұтас классификациясын ұсынған [61, 18].

Зерттеулерінде эпос сюжеті мен оқиғасының мазмұнындағы тарихи шындықтың көрінісі, эпос пен тарихтың арақатысы сюжет, мотив, кейіпкер, жер-су атаулары негізінде жинақталады. Алайда

эпостың көркемдік заңдылықтарына тән құрылымдық-композициялық қалыптылық, эпос оқиғасындағы бірізділік пен типтік жағдай ескеріле бермейді [60].

Фольклорды тарихи-филологиялық аспектіде зерттеуге **Мәлік Ғабдуллиннің** (1915-1973) еңбектері де елеулі үлес болып қосылды. 1958 жылдан бастап дүркін-дүркін толықтырылып өңделіп (1964, 1971, 1974) жарық көріп келе жатқан оның «Қазақ халқының ауыз әдебиеті» монографиясы жоғары оқу орындарында оқулық қызметін атқаруда. Бұл еңбек – қазақ халқының фольклорын жанрлары бойынша тұтастай жинақтап, олардың тарихи-әлеуметтік мәнін және көркемдік қызметін саралап беруімен құнды [28].

Оқулықта фольклор «ауыз әдебиеті» терминімен белгіленген және оның көркемдік қызметі талданған. Ауызша шығарылып, ауызша тарау, көпнұсқалық және авторының болмауы – ауыз әдебиетінің жазба әдебиеттен басты айырмашылығы. Бұл ұстаным Кеңес дәуіріндегі фольклортану ғылымының ортақ жетістігі болатын. Орыс фольклорына арналған оқулықтар да фольклорға халықтың поэтикалық шығармашылығы, яғни сөз өнері тұрғысынан келді. Фольклордың көркем әдебиет әдістемесі мен поэтикалық тәсілдері арқылы қарастырылуы оның идеялық мазмұнын, сюжеттік құрылымын, тілдік-көркемдік ерекшеліктерін жанрларға жіктей отырып жинақтауға мүмкіндік берді. Нәтижесінде қазақ фольклорының сөз өнері ретіндегі қызметі жан- жақты көрінді. Іс жүзінде фольклорды филологиялық пән ретінде қарастырудың мүмкіндіктері бұл еңбекте мейлінше молынан қамтылды.

Алайда фольклор табиғатынан туындайтын ауызша жасау, көпнұсқалық, көпқабаттылық және синкретизм құбылыстарынан туындайтын тарихи поэтиканың ұстанымдары мен зерттеу тәсілдері бұл кітапта жүйелі түрде қолданылған емес. Солай болуы заңды да, себебі поэтиканың тарихи аспектісі, түрлі тарихи дәуірлердегі көркемдік категориялардың даму заңдылықтары ХХ ғасырдың жетпісінші жылдарынан кейін ғана кең түрде қолға алына бастады.

М. Ғабдуллин мен Т. Сыдықов бірлесіп жазған «Қазақ халқының батырлық жыры» (Алматы, 1972) – эпостану саласындағы ізденістердің нәтижесін қорытындылаған, батырлық жырдың тарихпен байланысын жинақтап көрсеткен еңбек. Қазақ фольклорының өнімді саласы батырлық жырлар дәуіріне, сюжеттік құрылымына және образдар жүйесіне қарай топтастырылды.

Қазақ фольклоры мен әдебиетінің ара қатысын, фольклор тарихын, импровизациялық өнердің ерекшеліктерін зерттеген ғалым – **Нина Сергеевна Смирнова (1908-1978)**. Ол қазақ фольклорының

тарихын төрт кезеңге бөлді: а) қазақ халқының құрылған кезіндегі фольклор; б) XVI-XVIII ғасырдағы фольклор; в) XIX және XX ғасырдың бас кезіндегі халық поэзиясы; г) қазақ кеңес фольклоры [49]. Бұлай жіктеу – қазақ этносының қалыптасу тарихымен байланысты екені даусыз. Фольклорды тарихи кезеңдерге бөлудің алғашқы тәжірибесі болғандықтан бұл кестенің маңыздылығы фольклордың тарихи аспектісін зерделеуге елеулі ықпал етуінде. Фольклор жанрларының пайда болған дәуірлерін, ру-тайпа, этнос тарихымен фольклордың байланысын өзара сабақтастырып зерттеу маңызды мәселеге айналды.

Н. Смирнованың пікірінше XVI- XIX ғасырлардағы ақын-жыраулар поэзиясының фольклорды да, әдебиетті де дамытудағы аралық қызметі фольклордың әдебиетке ұласу үдерісінің айқын көрінісі болып табылады. Олардың репертуарынан халық шығармашылығы да, жеке индивидуалдық өнердің де өзгешеліктері орын алған. Бұл өзгешелік XX ғасырда жазба әдебиетпен ұштасты. Оның айқын дәлелі ретінде ауызша да, жазбаша да жыр шығарған Иса Байзақов ақынның шығармашылығы болды. Н. Смирнова бұған арнайы тоқталды [84, 91-107 б.]. Алдағы уақытта фольклор мен ауызша дара ақындық өнердің (ауызша әдебиеттің) аражігін ажыратудың негізі қаланды.

\* \* \*

Жалпы алғанда фольклордың жекелеген жанрларының табиғатын ашуда мәтінді әдеби-көркем шығарма ретінде талдап-танудың мүмкіндіктері бұл дәуірде кеңінен қолданылды. Оның үстіне тарихи-филологиялық аспектіде зерттеу фольклордың тарихилығын, көркемдікті тарихи контексте іздестірудің маңыздылығын көрсетті.

Солай бола тұра фольклорды ендігі жерде әдеби шығарма ретінде қарастырудың біржақтылығы және шектеулі екендігі жалпы қоғамдық-гуманитарлық ғылымдардың даму барысынан айқын көрінді. Әсіресе Еуропа елдеріндегі этнография, антропология, психология, элеуметтану, лингвистика ғылымдарының жетістіктері фольклорды тың ізденістерге бағыттады. Мәтінді құрылым (структура), таңба, символ т. б. тұрғыдан қарастыру барысында онда көптеген тұрақты құрылымдық жүйенің орын алғандығы анықталды. Бұған қоса ежелгі адамдардың дүниетанымына, психологиясына, өмір сүру дағдысына тиесілі көптеген жаңа зерттеулер жарық көрді. Бұлардың бәрі қазақ фольклортану ғылымының да сапалық өзгеріске түсу керектігін күн тәртібіне қойды.

Оның үстіне жаттанды қағидаға айналған партиялық және

таптық принциптер де кез келген мәдени мұраға апарып жабыстыра бергендіктен тоз-тозы шықты. Ғылыми ұстанымнан гөрі догмаға ұқсайтын халге ұшырады. Міне, осы тұста қазақ фольклортану ғылымында да елеулі өзгеріс қажет болды. XX ғасырдың жетпісінші жылдарынан бастап фольклорды дәстүрлі тарихи-филологиялық бағытта зерттеу бұдан былай пәнаралық деңгейге көтеріліп, кешенді (комплекті) түрде қарастырыла бастады. Бір жағынан фольклорды салыстырмалы – типологиялық әдіс арқылы іздестірудің мүмкіндіктері молайса, екінші тараптан өзге де ғылым салаларының жетістіктеріне жүгіну қажеттілігі туындады.

Атап айтқанда, салыстырмалы-типологиялық зерттеулер көптеген халықтардың фольклорына тән ортақ көркемдік заңдылықтарды, тарихи ұқсастықтарды, тектес құбылыстарды және олардың болу себептерін ашуға ден қойды. Сонымен бірге адамзат мәдениетін, оның өткен дәуірі мен бүгінгі халін зерттеуде өзге пәндер де жаңа нәтижелерге қол жеткізді. Ендігі жерде фольклортанудың пәнаралық деңгейде пайымдалуы заман талабы еді. Әдебиеттанудан басқа тарих, этнография, археология, антропология, лингвистика, түркология, психология ғылымдарының тарихи аспектілерін қаперге алу фольклортану үшін зәру мәселеге айналды.

Қазақ фольклортану ғылымында XX ғасырдың жетпісінші жылдарынан бастап фольклорды кешенді (комплекті) зерттеу ісі қолға алынды.

**Сейіт Асқарұлы Қасқабасов** (1940 ж. туған) – қазақ фольклорын осы тұрғыдан алғаш қарастырған ғалымдардың бірі. Ол қиял-ғажайып ертегілерін тұтастай жинақтап, талдау барысында оларда көрініс тапқан мифтік сананың жаңғырығы, ежелгі дүниенің наным-сенімдері (фетишизм, тотемизм, анимизм, магия т.б.) отбасының қалыптасу жолындағы анаеркі (матриархат) мен атаеркі (патриархат) дәуірлері, рулық және тайпалық бірлестіктердің әлеуметтік астары рет-ретімен қарастырды [41, 258 б.].

Нәтижесінде қиял-ғажайып ертегілерге негіз болып алынған байырғы әлеуметтік ортаның мән-жайы талқыланды. Ертегілер өзінің ежелгі мифтік және идеологиялық астарынан ажырағаннан кейін ғана көркемдік қызметі мен бізге жеткені белгілі болды. Бұл жағдай ертегінің рухани-мәдени дамудың тарихи алғышарттарымен сабақтастығын және ұзақ әлеуметтік үдерістерден өткенін көрсетті. Ертегіге бұлай келу ежелгі дәуірдің тұрмыс-тіршілігін, дүниетанымын, наным-сенімін, әдет-ғұрпын тереңдей зерттеуде айтарлықтай нәтижелерге қол жеткізген этнографияның, антропологияның, археологияның, өнертанудың ғылыми

жетістіктерін ескергенде ғана мүмкін еді.

Ертегілерді пәнаралық деңгейде қарастырудың нәтижесі көп ұзамай фольклордың өзге жанрларын да осы тұрғыдан талдаудың зәрулігін көрсетті. С. Қасқабасов ендігі жерде қазақтың халық прозасын тұтастай жанрлар мен жанрлық түрлерге жіктеу тәжірибесінде осы ұстанымды ары қарай дамытты [58]. Атап айтқанда, фольклорға жүйелі-функционалдық құбылыс ретінде келу оның тек бұрынғыдай көркемдік қызметін ғана емес, ілгеріде сөз болмаған танымдық, тәрбиелік және практикалық қызметтерін де талдауға және бұл өзгешеліктердің мәтін құрылымымен байланыстылығын анықтауға мүмкіндік берді. Осыдан келіп халық прозасының ондаған жанрлары мен жанрлық түрлері ғылыми негізделген ерекшеліктермен анықталды. Кешенді ғылыми зерттеу әдісі фольклор табиғатына терең үңілуге жол ашты.

Қазақтың халық прозасы құрылымына, мазмұнына және қызметіне қарай ертегілік (сказочный) және аңыздық (несказочный) болып екі топқа бөлінді де ары қарай жанрларға жіктелді. Сөйтіп, аңыздық прозадан миф, хикая, аңыз, эпсана, хикаят, ал ертегілерден этиологиялық, қиял-ғажайып, батырлық, новеллалық, сатиралық деген түрлері жіктеліп шықты. Бұрын «аңыз-әңгімелер» деген жалпылама атаумен қолданылып келген ұғым бұдан былай нақтылы жанрларға таратылды.

Мұндай жұмыстар фольклортанудың да бағыт-бағдарын өзгерте бастады. Атап айтқанда, оның ғылыми-зерттеу әдісі әдебиеттанудан бөлек, фольклордың өз табиғатына сай ізденіс аясына түсті. Бұл жағдай қазақ фольклортану ғылымының жаңа кезеңін белгіледі әрі оған **Едіге Даріғұлұлы Тұрсынов** (1942-2017) та өз үлесін қосты.

Қазақтың тұрмыс-салт ертегілерінің шығу тарихын адамзат ілкіқоғамының (первобытное общество) фольклорынан тарату шын мәнінде ғылымға жаңа серпін берді [87]. Фольклордың көпқырлы табиғаты, шығу тарихының тым тереңде жатқандығы тайға таңба басқандай болды.

Ілкіқоғам дәуірінің фольклоры – қазақ этносының қалыптасу тарихынан әлдеқайда көне. Фольклордың түп-тамыры осы ілкіқоғамның идеологиясына барып тірілетіні бірқатар көне (архаикалық) жанрлардың, ғұрыптық фольклордың жаратылысынан анық көрінді. Себебі ілкіқоғам түсініктері олардың мазмұнында, мотивтерде, кейіпкерлер іс-әрекетінде, сөз тіркестері мен бейнелеу құралдарының астарлы мағынасында сақталып қалған. Солардың қатарында тұрмыс-салт ертегілерінің де алатын орны Е. Тұрсынов еңбегі арқылы дәлелденді.

Мұндай бағытта жүргізілген салыстырмалы зерттеуге мәдени дамуы жағынан кенжелеп қалған түрлі тайпалардың фольклорлық және этнографиялық материалдары негіз болып алынды. Нәтижесінде тұрмыс-салт ертегілердегі көптеген кейіпкерлер, олардың жүріс-тұрысының негіздемесі көне идеологиядан таратылатыны анықталды. Ертегілерге арқау болған және оларды ұтудырған ортаның әлеуметтік және идеологиялық астары бұл жанрдың сан-ғасырлық эволюциясын қадағалауға мүмкіндік берді.

Тарихи әлеуметтік ортаның ерекшеліктерін негізге алу Е. Тұрсыновтың қазақ фольклорын шығарушылар, айтушылар, орындаушылар және таратушылар типтерін зерттеуде басшылыққа алынды. Бұрын М. Әуезов, Ә. Марғұлан, Е. Ысмаилов зерттеген ақын, жырау, жыршы т.б. ауызша айтушылардың өкілдері шығу тарихы және әлеуметтік ортадағы қызметіне қарай жаңаша таратылды.

Осы ретте фольклорды жасаушылардың өкілдері жанр тарихымен, жалпы фольклордың тарихи даму үдерісімен бірлікте қарастырылды. Мұндай сабақтастық ғұрыптық фольклор өкілдерінің дәнекершіден (посредник) және бақсыдан басталғанын көрсетті. Ары қарай қоғамның және фольклорлық дәстүрдің дамуына орай олардың тарихи хронологиялық реті ақын, сал, сері, жырау, жыршы типтеріне жалғасқаны кешенді талдаудың нысанасына айналды [88].

XX ғасырдың жетпісінші жылдарынан кейін қазақ фольклорын тарихи-филологиялық көзқарас тұрғысынан зерттеу жұмыстары ары қарай жалғасты. Р. Бердібаев, Б. Уахатов, Т. Сыдықов, Н. Төреқұлов, О. Нұрмағамбетова, С. Садырбаев, Б. Адамбаев, М. Жармұхамедов т.б. фольклордың жекелеген жанрлары мен көркемдік ерекшеліктерін арнайы қарастырды.

Фольклортанушылардың ой-пікірлері мен аналитикалық талдаулары жанр табиғатын көркемдік тұрғыдан тануға септігін тигізді. Жанр, стиль, мазмұн мен пішін көркемдік тәсілдер, жанрлық түрлердің арақатысы, тақырып аясы, кейіпкер типі, образдар жүйесі сияқты мәселелер фольклордың ауызша және ұжымдық сипатымен сабақтастырылды. Осы ретте фольклор халық өмірін бейнелеп қана қоймады, ол халықтың өмірге көзқарасын, құндылықтар жүйесін де жинақтайды. Фольклор бір жағынан әдет- ғұрып, салт-дәстүрмен байланысты айтылса, екінші тараптан солардың әлеуметтік мән-маңызын да жоғары қояды. Сөйтіп, нысана мен оған көзқарас фольклорда біртұтас жүйеде көрініс табады.

Бұл жылдардағы ғылыми ізденістердің нәтижесі осыны айғақтайды.

Қазақ эпосын тарихи-филологиялық дәстүр аясында зерттеген ғалымдардың бірі – **Рахманқұл Бердібаев** (1927-2012). Ол қазақ эпосының түрлерін жанрлық және тарихи даму сатысына (стадия) қарай төртке бөлді: көне, қаһармандық, ғашықтық және тарихи жырлар. Бұлай жіктеу тарихи ұстанымды негізге алады. Алайда мұндай жіктеуде нақтылы тарихи дәуір, оқиға, тайпалық одақтар, мемлекет тарихы ғана емес, жанрдың пайда болуымен дамуына ықпал еткен тарихи-әлеуметтік орта мен тарихи алғышарттар ескерілген.

Көне эпос – ежелгі замандағы дүниетаным, миф, наным-сенім, қоғамдық қарым-қатынастың жемісі. Оны тудырған тарихи орта кейінгі дәуірден бөлек. Бұл жағдай көне эпостың тарихи алғышарты болумен бірге өз алдына жеке поэтикалық жүйе құрайды.

Дәл осындай жағдай мемлекеттің пайда болуы және елін-жерін қорғайтын идеологияның күн тәртібіне қойылуына қарай қаһармандық эпосты тудырды. Бұл эпос та өзіне тән көркемдік шарттары мен бірге қалыптасты.

Тарихи дәуір бойынша бұлардан кейін тұрған ғашықтық және тарихи жырлар да мезгілі және поэтикалық бітімі мен бірге өзіндік ерекшеліктері бар жанрлар. Оларға астар болып алынған тарихи

орта да, оны көркемдік игеру қашан да дәстүр аясында, өткен тәжірибеге сүйенеді. Өзгешелік бұрынғыны қайта түлету арқылы дүниеге келеді. Эпостың даму жолынан, оның жанрлық түрлерінен мұны анық көреміз. Сөйтіп, эпос тарихи даму сатысы бойынша жанрлық-көркемдік өзгешеліктеріне қарай жинақталды.

Р. Бердібаев қазақ эпосын түркі халықтарының этникалық мұрасымен салыстыра зерттеу арқылы жырдың типологиялық белгілерін, олардағы ортақ сюжеттің орын алу себептерін де зерттеген. Сондай-ақ ол айтыс жанрының әлеуметтік мәні мен көркемдік бітімін де арнайы қарастырды [23; 24; 25; 26].

Қазақтың халық өлеңдерін тақырыптық және көркемдік ерекшеліктеріне қарай жанрларға және жанрлық түрлерге таратып зерттеген ғалым – **Бекмұрат Уахатов** (1932-1984). Ол халық өлеңдерінің бас-аяғын жинақтай отырып, оларды идеялық-тақырыптық, көркемдік және атқаратын қызметіне қарай жіктеудің үлгісін ұсынды [89; 90]. Атап айтқанда, халық өлеңдерінің тұрмыс-тіршіліктегі қызметі, түрлі ғұрыптарды атқарудағы рөлі (шілдехана, үйлену, жерлеу, т.б.), мазмұны мен пішіні әдеби-көркемдік тұрғыдан ғана емес, этнографиялық аспектілері бойынша да бірге қарастырылды.

Бұған қоса халық өлеңдерінің даму тарих қоғамдық-әлеуметтік ортаның өзгерістерімен бірлікте сипатталды. Әсіресе көне

және орта ғасырлардың жазба ескерткіштердегі өлең үлгілерімен салыстыра зерттеу жақсы нәтиже берді.

Бұл ізденіс ары қарай оның «Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы» (Алматы, 1983) деген еңбегінде кеңейтілді.

Қазақтың тұрмыс-салт өлеңдері түркі халықтарының дәл осындай жанрларымен салыстырылды. Олардың көптеген белгілері терминдік атауларынан бастап тақырыптық-мазмұндық ерекшелітеріне дейін ұқсас болып шықты. Сонымен бірге ұқсастықтың орын алу сипаты мен деңгейі олардың кейінгі кезеңдердегі мәдени, шаруашылық, әлеуметтік ортаның өзгерісіне байланысты екендігі анықталды.

Б. Уахатов тұрмыс-салт өлеңдерін салыстырмалы түрде талдау барысында ұқсастықтардың шығу негізі бір түбірден тарайтын тарихи-генетикалық сипатына және қарым-қатынас нәтижесінде ауыс-түйіс болған ортақ белгілеріне қарай ажыратып берді. Мұның бәрі сюжет, композиция, көркемдік бейнелеу құралдары, поэтикалық тәсілдер арқылы қарастырылды.

XX ғасырдың екінші жартысында қазақ фольклорының ішінде ғалымдар бұрынғыдай эпостық жанрлар саны жағынан да, көлемі жағынан да басымдыққа ие еді. Осыған орай эпос түрлерін де, жекелеген жырды да зерттеу ісі қарқынды жүргізілді. Бұл іске Қ. Жұмалиев, М. Ғабдуллин, Ы. Дүйсенбаев, Ә. Қоңыратбаев, Р. Бердібаев, Т. Сыдықов, О. Нұрмағамбетова, С. Садырбаев, Ш. Ибраев, Б. Әзібаева, З. Сейтжановт.б. атсалысты.

Қазақтың қаһармандық эпосының мән-жайы өткен ғасырлардан бастап зерттеушілердің назарын айрықша аударғаны белгілі. XX ғасырдың екінші жартысында да бұл бағыттағы зерттеулер тарихи-поэтикалық ізденістерді ары қарай жалғастырды.

**Қажым Жұмалиев** (1907-1968) екі томнан тұратын «Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері» кітабының бірінші томында батырлық және лиро-эпос жырларының оқиға желісін, композициялық құрылымын зерттеді. Оларды өзбек, қарақалпақ нұсқаларымен салыстыра отырып, тарихи ерекшеліктеріне сипаттама берді [36].

Қазақтың классикалық батырлық жырларының бірі «Алпамыс батыр» эпосын зерттеуге Н. Смирновамен және М. Ғабдуллинмен бірге Т. Сыдықов та өз үлесін қосты. Ол осы жырдың салыстырмалы аспектілеріне көңіл бөлді [82; 29].

**Оразгүл Нұрмағамбетова** (1922-2003) қаһармандық жырлардың ішіндегі әрі көлемді, әрі көркем «Қобыланды батыр»

эпосын барлық варианттарымен тұтастай алып, сюжеті, мотиві, кейіпкерлері, көркемдік кестесі бойынша тарихи аспектіде алып қарастырды. Осы эпостың ғылыми мәтінін қазақ және орыс тілдерінде даярлауға әрі «КСРО халықтарының эпосы» сериясымен Мәскеуден жарық көруіне тікелей атсалысты [41; 42; 68].

Қазақ эпосының тұтастану (циклизация) мәселесіне арнайы тоқталған ғалым – **Сұлтанғали Садырбаев** (1931-2013). Ол

«Қырымның қырық батыры» жырлар топтамасының тұтастану ерекшелітеріне тарихи, көркемдік, әлеуметтік және өмірбаяндық (атадан балаға) факторлардың себеп болғанын талдады. Сондай-ақ фольклор эстетикасын да арнайы іздестірді [75].

Қазақтың батырлық жырларының көркемдік уақыт пен көркемдік кеңестік жүйесі тарихи поэтика тұрғысынан тұтастай жинақталған өзгешеліктері **Шәкір Ибраевтың** зерттеуінде талданды. Көркемдік уақыт түрлері: жырлаушы уақытына сюжеттік уақытқа және эпикалық дәуірге бөлініп, жеке-жеке пайымдалса, көркемдік кеңестік сюжет пен мотив деңгейінде қарастырылды [94].

Түркі халықтарының жазбаша және ауызша эпостарының поэтикасын, олардың ортақ сипаты мен стилдік айырмашылығын Ш. Ибраев орта ғасырдың жазба эпосы «Қорқыт ата кітабының» материалында жүйелеп шықты [37].

Қазақ фольклортану ғылымында бұрыннан сөз болып келе жатқан «лиро-эпос» және «әлеуметтік-тұрмыстық эпос» деген терминдермен аталған жырлардың жанрлық және идеялық-көркемдік ерекшеліктерін **Ысқақ Дүйсенбаев** (1910-1976) зерттеді. Ғалым бірқатар эпостардың негізінде халық аңыз, шығыс елдері фольклоры мен әдебиетінің сюжеті, кейбірінің авторларының болғанын да тілге тиек етті [32].

Эпостың бұл түрі кейінгі зертеулерде романдық эпос, ғашықтық жыр немесе дастан деген атаулармен аталды. Оған бұл саладағы эпостардың мол болуымен қоса, жанрлық түрлерінің де бөлінетіндігі себеп болды. Осындай эпостардың қыр-сыры, жанрлық түрлері, поэтикалық кестесі, сюжеттік құрамы, тақырыптық ауқымы, шығу тарихы мен даму жолдары – **Бақытжан Әзібаева** ізденістерінің арқауы. Бұл жырлардың шығыс – халықтарының әдеби-фольклорлық мұрасымен, діни сюжеттермен және қазақтың аңыз – әпсаналарымен сабақтастығын да қадағалау қажет болды. Қазір романдық эпостан тыс дастандық жырлар өзі іштей төрт түрге жіктеліп қарастырылуда: 1) діни; 2) хикаялық (новеллалық); 3) романдық; 4) әскери [4; 11].

Фольклор мен әдебиеттің ұқсастықтары мен айырмашылықтары пайымдау барысында ғалымдар ауызша

шығарылып, ауызша тараған авторлық (ақын, жырау) поэзияның өзіндік ерекшеліктері барына көз жеткізді. Бұл мәселеге **Мырзабек Дүйсенов** (1928-1988) арнайы көңіл бөліп, «фольклор» мен «ауыз әдебиеті» терминдерін бір-бірінен жеке пән ретінде ажыратуды ұсынды [31]. Екеуінің ортақ белгілерінің бар екендігіне қарамастан «ауыз әдебиетінің» өзіндік сипаты атап көрсетілді. Сөз өнерінің бұл түрін авторлық және стилдік өрнегі фольклордан бөліп тұрса, ауызша поэтикалық жүйесі жазба әдебиеттен оқшаулайды. Сондықтан да ғалым ауызша ақын, жырау поэзиясын «ауыз әдебиеті» ұғымының аясында жеке қарастыруды ұсынды.

Бұдан кейін ауыз әдебиетін әрі фольклордан, әрі жазба әдебиеттен ажырату үшін жанр, стиль, мазмұн, пішін, көркемдік үрдіс т. б. поэтикалық және типологиялық өзгешеліктерді таратып зерттеу мәселесі әрі теориялық, әрі практикалық тұрғыдан шешілуі тиіс болды.

Ауыз әдебиетін өз алдына іргелі бағытта зерттеуді және сөз өнерінің осы түрін айшықтап көрсететін толғау жанрын тарихи поэтика мен типология тұрғысынан қарастыруды **Болатжан Абылқасымов** (1950-1988) қолға алды [1; 2]. Ауызша шығарылып, ауызша тараған толғау өлеңдерінің дені XV-XX ғасырларда ақын – жыраулардың есімімен тарағаны белгілі. Бұл жанрдың ауызша стильдік өрнегі, поэтикалық жүйесі, мазмұны мен тақырып аясы өзіндік бітімін көрсетті. Нәтижесінде толғаудың жанрлық құрылым ретінде фольклорға да, жазба әдебиетке де жатпайтыны анықталды. Осыдан келіп ауыз әдебиетін өз алдына қарастыру және оның жанрлық құрамы мен поэтикалық өзгешеліктерін жүйелі түрде зерттеу мәселесі күн тәртібіне қойылды. Қазір фольклортану ғылымында қазақтың сөз өнерін үш түрге бөлу орын алуда: фольклор, ауыз әдебиеті және жазба әдебиет [57, 20 б.]. Бұл жағдай фольклор табиғатын одан әрі тереңдей зерттеуді қажет етті. Атап айтқанда, фольклордың көркемдік қызметінен басқа наным- сеніммен, әдет-ғұрыппен, байырғы адамдардың дүниетанымымен байланысты қырларын зерделеуге ықпалын тигізді. Бұрын «тұрмыс-салт жырлары» деген жалпылама атаумен белгіленіп келген жәдігерліктер ендігі жерде қызметіне, құрылымына, тақырыбы мен мазмұнына қарай жанрлық түрлерге жіктеліп, «ғұрыптық фольклор» деген атауға ие болды.

Б. Абылқасымов ғұрыптық фольклордың ішінен бәдік, арбау және бақсы сарынын өз алдына жинақтап, олардың тылсым дүниені өзгертуге бағытталған магиялық күшіне негізделген ерекшеліктерін ашып көрсетті. Сөздің сиқырлы күшіне сену – бұл үшеуін де ортақтастыратын өзгешелік. Демек, олардың функциясында да,

құрылымында да типтік белгілер бар [3]. Қазіргі кезде бұларға алғыс, қарғыс және тыйым сөздерді қосып, «магиялық фольклор» деген атаумен өз алдына топтастырылды [17].

Ғұрыптық фольклордың үлкен бір саласы – отбасы фольклоры. Бұл арнадағы жанрлар мен жанрлық түрлердің тарихи поэтикасы мен этнографиялық аспектілерін типологиялық тұрғыдан **Кенжехан Ісләмжанұлы** жинақтап шықты. Алғашында қазақтың балалар фольклорының жанрлық жүйесін арнайы қарастырған ол, кейін отбасылық фольклорды тұтастай алып зертеді. Нәтижесінде әлпештеу (балалар фольклоры), үйлену және азалау (жерлеу) сияқты ғұрыптық фольклордың түрлері, олардың қазақ мәдениетінен алатын орны мен тарихи мән-маңызы пайымдалды. Ғұрыптық фольклордың көркемдік қызметімен қоса тәрбиелік жүгі, поэтикалық құрылымы, этнографиямен байланысты көпқырлы сипаты біртұтас бағытта қамтылды [92; 93].

Фольклордың көне жанрларының бірі жұмбақтарды **Шамшидин Керім** арнайы қарастырды [40]. Жанр тарихы, әлеуметтік жүгі, көркемдік-стильдік тәсілдері, түркі халықтарының осындай жанрымен ортақ типологиясы фольклорлық және этнографиялық белгілері бойынша сараланды. Жұмбақтың көпқырлы, синкретті сипатын айғақтайтын ерекшелігі – оның өзге жанрмен аралас-құраластығы. Бұл ретте Ш. Керім жұмбақтың даму жолындағы мақал-мәтелдердің шешендік сөздердің, ертегілердің ролін, қара сөз және поэзиялық формалардың қызметін жіктеп берді.

Тарихи эпостың жанрлық ерекшеліктері, көркемдік игеру мен тарихи оқиғалардың арақатысы **З. Сейтжанов** пен **Б. Рахимов** ізденістеріне арқау болды [79; 73]. Орта ғасырдың соңы мен жаңа дәуірдегі этникалық дәстүрдің дамуы мен түрленуі тарихи оқиғалармен тоқалайстыру – тарихи жырлардың түзіліс жолын көрсетті.

Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында қазақ фольклорының жекелеген жанрларын арнайы зерттеудің екі аспектісі айрықша маңызға ие болды. Біріншіден, бұрын зерттелмеген немесе аз-кем қарастырылған жанрларды ғылыми таразылауға салу болса, екіншіден, фольклортанудың ілгерілеуіне орай бұрынғы топшылардың жарамсыздығы күн өткен сайын айқын сезіле бастады.

**Ақселеу Сейдімбектің** (1942-2009) күй аңызын жан-жақты зерттеуі осындай мақсаттан туған ізденіс екені анық. Сөз өнері мен музыканың түйіскен жерінен өрбитін бұл жанрдың көпқырлы сипаты, бір-бірінің мазмұны мен көркемдік қуатын ашатын қызметі деректік, құрылымдылық, орындаушылық ерекшеліктері бойынша

жинақталды. Күй мен күй аңызының қазақ мәдениетіндегі орны тұтастай зерделенді [78].

Ғалымның осыдан бұрынғы қазақ фольклортану ғылымының тарихында елеусіз қалған жанр – қара өлеңнің табиғатын ашатын зерттеуі де рухани мұраны түгелдеумен байланысты. Ол өткен ғасырларда жаппай қолданыста болған қара өлеңнің көркемдігі мен қызметінғылыми тұрғыдан қайта тұғырға қондырып берді [77].

Эпостың тарихпен байланысын этностың қалыптасу жолымен сабақтастырып зерттеудің маңыздылығын **Тынысбек Қоңыратбай** ғылыми мәселе етіп қойды. Ол ру, тайпа бірлестіктерінің біртұтас этносқа айналу жолындағы тарихи үдерістердің батырлық жырлардағы көрінісі, этникалық сананың эпостағы түзілісін арнайы зерттеді. Сөйтіп, халықтың өз тарихына көзқарасы эпос арқылы бейнелетіні пайымдалды [60].

Қазақ фольклорының аз зерттелген жанрларын және жекелеген эпостық шығармаларды мақсатты түрде қарастыру – қай кезде де үзілмей келе жатқан іс. Түптеп келгенде ғылыми ізденістердің дені алдымен осы бағытта жүзеге асырылып келеді. Жанр табиғатын тануда тарихи поэтика мен типологияның соңғы жемістерін қаперге алу басты орында тұрса, бұл салада орыс фольклортану ғылымының ықпалы да зор. Фольклортанудың теориялық жетістіктері көбіне-көп Ресей ғалымдарының ізденістерімен сабақтас. Әсіресе әр жылдарда жарық көріп келе жатқан ұжымдық монографиялар мен зерттеу жинақтарында бұл жағдай анық байқалады. М. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты шығарған «Қазақтың тарихи жырларының мәселелері» (1979), «Қазақ фольклорының типологиясы» (1981), «Фольклор шындығы» (1990) кітаптарында фольклордың тарихи оқиғаға қатысы, типтік белгілері, типологиялық, салыстырмалы талдаудың нәтижелері топтастырылды. Бұл мәселелер сол тұста кеңестік фольклортанудың да назарында тұрды.

Қазақстанда тәуелсіздік орнағаннан кейін бірлесіп атқаратын мұндай жұмыстардың тәжірибесі ары қарай жалғасын тапты. Тәуелсіздік идеясының фольклорда жырлануы, халықтың арман-аңсарының бейнеленуі арнайы түрде қарастырылды [85].

Бұл кезеңде қазақ фольклортануының бұрын жеткілікті мән берілмей келе жатқан текстология мәселелеріне ерекше көңіл аударылды. Алдымен бұрын өңделіп, редакцияланып, идеологиялық түзетулерге ұшыраған мәтіндерді қалпына келтіру, мәтінтанудың ұстанымдарын әдістемелік тұрғыдан негіздеу сияқты мәселелердің маңыздылығы артты. Осыған орай институт қызметкерлері бірнеше ұжымдық монографияларды жариялады. Оған ғалымдар С.

Қасқабасов, Б. Әзібаева, Т. Әлбек, Қ. Алпысбаева, П. Әуесбаева, С. Қосанов, С. Сәкенов, Ж. Рақышева, А. Ақан, Е. Баят т.б. қызу атсалысты [12; 13; 95;].

Осы ретте жекелеген эпостық жырлардың текстологиясын өз алдына таратып талдаудың қажеттілігі байқалды. **Қ. Алпысбаева**[8] мен **Ж. Рақышева** [72] эпос нұсқаларының қолжазбаларын салыстыру арқылы жыр табиғатына тән белгілерді қалпына келтіруге әрекет жасады. «Шора батыр» эпосының нұсқалары, жырдың шығу негізі мен тарихилығы Б. Қорғанбеков зерттеуінің нысанына айналды [62].

Қазақ фольклорының ішінде ойып орын алатын қарасөз үлгілерінің бірі – ауызша әңгіме жанры. Жалпылыма анықтама беруден ары аспай келе жатқан бұл жанрдың жанрлық сипатын, теориялық негіздемесін, сюжеттік құрамын кейіпкерлер тобын ғалым **П. Әуесбаева** жеке қарастырды. Мұнан кейін әңгіме бас-аяғы жинақталған жанрлық категория ретінде ұғынылатын болды [16].

Мифтің фольклор мен әдебиеттегі рөлі **Ж. Аймұхамбет** зерттеуі арқылы сюжеттер, кейіпкерлер, мифтік танымға негізделген көркемдік тәсілдер мен бейнелеу құралдары деңгейінде таратылды [5]. Ал **Р. Әлмұханованың** еңбегінде миф және байырғы заманғы фольклор түрлерінің, мифтік кейіпкерлердің антикалық сарындармен үндестігі талданды [14].

Қазақтың жер-су атаулары, олардың мән-маңызы, мифтен бастап тарихи өлеңдерге дейінгі түрлі-түрлі жанрлардағы сипаты **А. Пангереевтің** қарастыруында топонимдік фольклор ұғымымен топтастырылды. Ол топонимдердің тарихпен байланысты даму жолын негізге ала отырып, олардың фольклордағы танымдық, қоғамдық және көркемдік қызметтерін саралады [69].

Сонымен, қазақ фольклортану ғылымының тарихын шолып өткенде жеке шығарма, жанрдан бастап фольклорлық үдерістерді тұтастай пайымдауға дейінгі аралықта түрлі ұстанымдардың, көзқарастардың, идеологиялық және теориялық тұғырнамалардың орын алғанын көрдік. Бұл ғылым ешуақытта томаға-тұйық дамыған емес, керісінше өз дәуірдегі қоғамдық ой-пікірмен қарайлас, қоғамдық-гуманитарлық пәндердің даму үдерістермен сабақтас болғаны анық. Оның үстіне саяси-идеологиялық жүйе алдымен қоғамдық-гуманитарлық пәндерді айтқанына көндіріп, айдауына жүргізетіні айдан анық. Бұл ықпалдан фольклортану да сырт қалған емес. Қалай болған күнде бұл ғылымның тарихы өз дәуіріндегі ғылыми ой-пікірдің келген межесінен, ұстанған көзқарасынан, дәуірлік нәтижелерден құралатыны сөзсіз. Мұны әр кездерде

жазылған қазақ фольклортану ғылымының тарихына арналған еңбектердің де анық көруімізге болады. 1972 жылы жазылған «Қазақ фольклористикасы» [52] кітабында Кеңес дәуіріндегі ғылымның мән-жайы баяндалды. Онда идеологиялық ұстанымның мызғымастығымен қоса фольклорды әдебиеттанудың аясында түсінудің ізі айқын.

Кеңес дәуірінің соңында жарияланған «Қазақ фольклористикасының тарихы» (1988) [53] идеологиядан гөрі ғылыми ұстанымды алға тартты. Ғылым тарихын тарихи үдеріс аясында пайымдауға қадам жасалды. Алайда фольклортанудың теориялық-әдістемелік негізі идеологиядан қара үзіп кете алған жоқ. Таптық және партиялық принцип қара көрсетіп тұрды.

XX ғасырдың бірінші жартысындағы фольклортанудың мән-жайын Н. Жүсіпов жаңадан жинақтады. Кеңестік дәуір мен оған дейінгі ғылыми дәстүрдің бетпе-бет келген тұсындағы қилы-қилы ұстанымдардың алмасуын нақтылы деректермен талдап шықты [35].

Тәуелсіздік дәуірінде қазақ фольклортану тарихы фольклорды пән ретінде тану ұғымымен теориялық-әдістемелік ізденістермен, өткеннің бағасын беруге негіз болатын ғылыми ұстанымның жағдайымен байланысты екені даусыз. Өткен өтті. Алайда оны бүгінгі күннің кәдесіне жарату үшін фольклортанудың қазіргі тұғырнамаларымен ұштастырып отыру қажет. Осы бағытта маңызда қадам жасалды да. Қазақ фольклортануының тарихына арналған соңғы жылдардағы еңбектен мұны анық байқаймыз [54].

Еңбек қазақ фольклортануына қатысты бұрынғы-соңғы ізденістерді тұтастай жинақтауды жүзеге асырды. Оның теориялық-әдістемелік ұстанымына қатысты мәселелер – алдағы уақытта әлі де жетілдіре беретін сөзсіз. Себебі ғылыми ізденіс үнемі жалғасуда.

\* \* \*

Қазақ әдебиеттану ғылымының тарихында әдебиет тарихын фольклордан бастау XX ғасырдың басынан бері қалыптасқан дәстүр. Бұлай болатыны заңды да. Көшпелі елдің мәдениетінде ауызша сөз өнерінің айрықша әлеуметтік статусы фольклордың рөлін жоғары бағалауға о бастан себеп. Қоғамның барлық өкілдеріне, кәрі-жас, бай-кедей, сауатты-сауатсыз болғанына қарамастан фольклор жаппай қолданыста болды. Жаңа дәуірдің жазба әдебиетінің қалыптасуына тікелей әсер етті. Әрбірден соң көпшілік қауым «әдебиет» деп XX ғасырдың басына дейін ауызша айтылатын сөз өнерін түсінді. Сондықтан да әдебиет тарихын жазу барысында «ауыз әдебиеті» ұғымымен бірге қалыптасқан фольклорды айналып өту мүмкін емес еді.

Фольклордың осы жағдайы қазақ әдебиетінің тарихына арналған алғашқы еңбектерден бастап-ақ орын алды. А. Байтұрсыновтың, М. Әуезовтың, С. Сейфуллиннің әдебиет тарихы туралы зерттеулері «ескі ауыз әдебиет нұсқаларын» жинақтаудан басталды. 1948 жылы М. Әуезовтың редакциясымен жарық көрген ұжымдық еңбек «Қазақ әдебиеті тарихының» бірінші томы толығымен фольклорға арналды [46].

Томда көркемдік қызметі айқын ертегілер, батырлық, ғашықтық және тарихи жырлармен қоса «салт өлеңдері», «дін-салт өлеңдері», «наурыз», «бақсы сарыны», «бәдік, арбау, жалбарыну», «жарамазан» сияқта ғұрыптық фольклордың түрлері де көрініс тапты. Идеологиялық тұрғыдан алғанда мұның бәрі «зиянды» екені анықталып, көп ұзамай кітап қолданыстан шығып қалды.

Қазақ фольклорының түрлерін тұтастай қамтуға және оларды тарихи аспектіде түсіндіруге әрекет жасалғанымен, кітапты құрастырудағы негізгі мәселелерге жауап берілмеді. Біріншіден, көркем-эстетикалық қызмет атқармайтын ғұрыптық фольклордың енгізілу себебі анықталмаған; екіншіден, фольклор жанрлары әдебиет тарихының контекстінде болса да шығу, даму, өзгеру кезеңдері, бойынша тарихи үдеріс үстінде қарастырылмаған.

Осындай жағдай 1960 жылдан бастап жарық көре бастаған үш томдық (6 кітап) «Қазақ әдебиеті тарихының» бірінші томы, бірінші кітабында тағы қайталанды [47]. Қазақ фольклорының жанрлары мен жанрлық түрлерінің үлгілерін, олардың идеялық-көркемдік ерекшеліктерін, мазмұны мен тақырыбын, әлеуметтік мән-маңызын кеңінен талдаған бұл еңбек өзіне дейінгі фольклортану ғылымының нәтижелерін қорытындылады.

Алайда фольклордың тарихи үдерістер аясында іштей өзгеру, даму және түрлену заңдылықтары назардан тыс қалды [58].

Бұрынғыша ғұрыптық фольклордың түрлері әдеби контексте талдаған көркем фольклордың қатарынан орын алды.

Ал фольклордың өзге қызметі (танымдық, тәрбиелік, практикалық, т.б.) сөз болмағандықтан олардың мәні толықтай ашылмады. Бұл әсіресе діни және магиялық мазмұндағы жанрларға қатысты болды. Фольклорды тарихи дәуірмен байланыстырып, кезең-кезеңдерге бөлу әрекеті орыс тілінде шыққан «Қазақ әдебиеті тарихының» бірінші томында (1968) алғаш рет қолға алынды. Онда фольклор төрт кезеңге бөлінді: қазақ халқының этногенезі дәуіріндегі фольклор; XVI -XVIII ғғ. фольклор; XIX-XX ғасырдың басындағы фольклор, совет фольклоры [38].

Фольклордың тарихи даму жолы – фольклорды құрайтын ұғымдардың өзгеруімен тығыз байланысты. Бұл үдерістің әлеуметтік мазмұнымен қоса формалық белгісі де өзгеріске түседі. Осыған орай фольклор дамуының өз логикасы мен ішкі заңдылықтары қалыптасады. Оны фольклортану ғылымының кейінгі жылдардағы кешенді ізденістері саралап берді.

Жоғарыда сөз болған фольклор тарихына арналған еңбектерде бұл мәселе әлі ғылыми ұстанымға айналмаған. Фольклор тарихын тұтастай жинақтау өз тұсындағы теориялық ізденістермен тікелей байланысты екені түсінікті жағдай. Қазақтың сөз өнерін тарихи аспектіде зерделеудің мәні дәуірлік принциптер бойынша жіктеуде ғана емес, алдымен пән аясында поэтикалық және типологиялық өзгерістері мен даму ерекшеліктеріне қарай тарихи тұрғыдан тұтастай жинақтап отыруда. Осы орайда фольклордың дәуірлік келбеті (ежелгі заман, орта ғасыр, жаңа дәуір т.б.) бұл еңбектерде тарихи-әлеуметтік, поэтикалық және функционалдық белгілері бойынша жіктелмеген.

Мәселе «Қазақ совет фольклоры» деген атаумен берілген бөлімде (1948) және 1964 жылғы «Қазақ әдебиетінің тарихы» (1-том, екінші кітап) еңбегінде фольклорлық үлгілер мен халық ақындарының шығармашылығы, фольклорға тән көпнұсқалық пен авторлық жеке туынды араласып кеткен. Халық ақындарының шығармашылық портреті, өлеңдері, поэмалары жазба әдебиетпен бірдей талданған. Іс жүзінде фольклор мен әдебиеттің аражігі ажыратылмаған. Зерттеу әдістемесі бойынша идеялық-көркемдік мазмұнына қарай бірыңғай әдеби құбылыс, әдеби шығарма ретінде жинақталған.

Бұл ретте қазақ фольклорының тарихын ХХ ғасырдың соңындағы фольклортану ғылымының жетістіктеріне сай жаңаша пайымдалған ұжымдық еңбек – 2008 жылы жарық көрген «Қазақ әдебиеті тарихының» бірінші томы [48]. Фольклор тарихының маңызды белгілерін бедерлеп көрсететін бұл кітапта тарихи дәуірлер былайша бөлінген: ежелгі заман, орта ғасыр, жаңа дәуір және ХХ ғасырдағы фольклор. Ары қарай әрбір дәуірдің тарихи- әлеуметтік алғышарттарына лайық пайда болған және қызмет еткен жанрлар мен жанрлық түрлердің тобы тарихи поэтиканың даму жолына қарайластырылып талданған. Атап айтқанда олар: 1) еңбек кәсіппен, маусымдық, отбасылық ғұрыптармен, магиялық түсініктермен, ежелгі дүниетаныммен (миф, хикая, этиологиялық және қиял-ғажайып ертегілер, және эпос) байланысты фольклордың этнографиялық сипаты да бірге қарастырылған.

1. фольклордың болмысқа (действительность) қатысы, қолданбалы (утилитарлық), танымдық, көркемдік- эстетикалық, сөйілдік (приключенческий), тәрбиелік т.б. қызметтері жанр құрылымымен және мазмұнымен сабақтастырылды;

2. фольклордың ұзақ тарихи даму жолында синкретті, көпсатылы, көпқабатты құбылыс ретінде қалыптасқандығы және бұл жолдың қарапайымнан күрделіге, сөздің магиялық мәніне көркемдік жүйеге дейін жүріп өткені негізделді;

3. жанрлар мен жанрлық түрлер пайда болған дәуіріне және атқарған қызметіне қарай орналастырылды; сөйтіп, фольклор функциясы әр қырынан жинақталды.

\* \* \*

Қазақ фольклорының үлгілерін жариялау ісі ХІХ ғасырдан бастап қолға алынды. Түрлі журналдарда жарық көрген шығармалардың дені этнографиялық деректерімен бірге берілді. Мақсат – Ресей және Еуропа оқырмандарын қазақ халқының мәдениетімен, әдет-ғұрпымен таныстыру еді. Осыған орай фольклорлық шығармалар мен әдет-ғұрыптарды мазмұндама түрінде беру, ара-арасында түп нұсқадан үзінділер мен жеке сөздерді қыстыру сияқты істер практикаға енді.

Қазақ фольклорының түпнұсқадан жиналып, жарық көрген тікелей қозғау салған ғалым – **Ш. Уәлиханов**. Ол өзінің жазып алған үлгілерін И.Н. Березинге, Н.Ф. Костылецкийге жіберіп отырған.

Бұдан ары қарай жариялау ісінің кәсіби деңгейін көтеруге В.В. Радлов, А.Е. Алекторов өз үлестерін қосты. Олар мәтінді орыс әрпімен қазақша жариялауды жүзеге асырды.

ХІХ ғасырдың басында мәтінің көп өзгеріске ұшырамай түпнұсқаға жақын жарық көруін қадалаған ғалым – **Ә. Диваев**. Ол жариялаған шығармалар әлі күнге дейін ғылыми мәнін жойған жоқ.

Ал енді Кеңестік дәуірдегі фольклорлық материалдардың баспа бетінде жариялануы әр жылдардағы идеологиялық ұстанымдардың «қаталдығы» мен «жұмсақтығына» ғылыми көзқарастардың дамуына орай өзгеріп отырды. Жалпы алғанда партиялық бақылаудан шығып кеткен жоқ. Әсіресе КПСС ХІХ съезінде (1956) И.В. Сталиннің жеке басына табыну культы сыналып, «жылымық» кезеңі келгенге дейін фольклорлық шығармаларды таптық принцип бойынша іріктеу, күзеу, түзеу сияқты жұмыстар асқан «қырағылықпен» жүргізілді.

Өкінішке орай қазір ненің түзетіліп, ненің сақталғанын ажырату қиын. Тек қолжазбасы бар шығармаларды ғана текстологиялық салыстырудан өткізуге болады.

Дей тұрғанымен ұлт мәдениетінің жанашырлары халық мұрасының редакциялық өңдеуге түспей жариялануына мүдделі еді. Себебі ғылыми зерттеудің шындыққа негізделенетінін олар сезбей қалған жоқ. Бұған батырлық және ғашықтық жырлардың, айтыстардың, ертегілердің, мақал-мәтелдердің, жұмбақ пен жаңылтпаштардың әр жылдардағы цензуралық сүзгіден аман-есен өткен басылымдарын жатқызуға болады.

XX ғасырдың екінші жылдарының соңынан бастап фольклор мәтінін жариялауда ғылыми көзқарас белең ала бастады. Атап айтқанда, мәтінді өзгертпей, текстологиялық сипаттамасын жасау, басқа нұсқалармен салыстыру және қашан, кімнен, қайдан жазылып алынған, қосымша мәліметтерін толықтырып жариялаудың маңыздылығы артты.

Осының айқын көрінісі батырлық жырлар мен ғашықтық жырлардың ғылыми басылымының Тіл және әдебиет институты тарапынан жарық көруі еді. М.О. Әуезов пен Н.С. Смирнова жалпы редакциясын басқарған төрт кітаптың алғашқысы - «Қозы Көрпеш Баян Сұлу» жыры. Кітапта жырдың Ғ. Дербісалин (1834), И.Н. Березин – А. Фролов (1841,1876), Н.И. Ильминский (1860), Шөже ақын (1864), В.В. Радлов (1870), М.О. Әуезов (1936) нұсқалары берілді. Ғылыми басылымды құрастырған, кіріспе мақала жазған және барлық нұсқаларды текстологиялық салыстыру жасап, түсініктерін жасаған Ы. Дүйсенбаев [59].

Келесі ғылыми басылым «Қамбар батыр» жырына арналды. Мұнда И.Н. Березин, А.А. Диваев, Б. Мұқанбаев нұсқалары және 1903 жылы Қазанда шыққан «Тоқсан үйлі тобыр» жинағы қамтылды. Мәтіндер өз кезіндегідей қазақша және орыс тіліндегі аудармасымен берілді. Бұл эпосқа қатысты ғылыми мәліметтердің бәрін жинақтап құрастырғандар, көлемді ғылыми түсініктемесін жазғандар – Н.С. Смирнова және М.Ғ.Ғұмарова. Жырдың музыкалық жазбасына ғылыми талдауды Б.Г. Ерзакович еді [45].

«Алпамыс батыр» жыры М. Сандыбаев, С. Аққожаев және Ә. Байтұрсынов нұсқаларының қазақша және орысша аудармаларымен берілді. Қосымшада мәтін түсініктемесін, түрлі нұсқалар мен қолжазбадағы текстологиялық айырмашылықтар, музыкалық орындалуы ( Б.Г. Ерзакович), сондай-ақ А. Диваев пен Ж. Шейхұсламовтың жарық көрген басылымдары орын алды. Кітапты толықтай Н.С. Смирнова мен Т.С. Сыдықов даярлады [7].

«Қыз Жібек» эпосының басылымына Н.И. Гродеков және Қазан (1900) нұсқаларының қазақша және орысшасы берілді. Қосымшада ғылыми очерк, мәтін және орындаушылар туралы мәліметтер,

текстологиялық айырмашылықтар мен музыкалық үзіндінің нотасын (Б.Г. Ерзакович) жариялады. Томды даярлауға Н.С. Смирнова және М.Ғ. Ғұмарова қатысты [64].

Эпостық жырлардың ғылыми басылымын қазақ және орыс тілдерінде жолма-жол сәйкестендіре отырып жариялап, әрі мәтінге қатысты түсініктемелердің ғылыми негізін жолға қойып, бұл еңбектердің кәсіби деңгейінің жоғары екенін көрсетті. Қазақ фольклортану ғылымының текстологиялық ізденістерінің жаңа белесін белгіледі.

Өкінішке орай жүйелі түрде басталған бұл іс ары қарай жалғасып кетпеді. Тек 1975 жылы Мәскеуден «СССР халықтарының эпосы» тізбесінен Н.В. Кидайш-Покровская мен О.А. Нұрмағамбетова даярлаған «Қобыланды батыр» жырының ғылыми басылымы эпосты зерттеуді жаңа деңгейге көтерді. Мұнда осы эпосқа қатысты деректердің бәрі жинақталып, ғылыми жүйеге келтірілді [41]. Осы басылымның негізінде эпос поляк тілінде жарық көрді [42].

Ғылыми басылым басқа жанрлар үшін де аса маңызды. Бұл жағдай фольклортану ғылымының даму деңгейін, нақты жанр бойынша ізденістердің нәтижесін көрсетеді. Қазақ ертегілерінің ғылыми жинағының шығуына бұл салада үлкен тәжірибесі бар Н.С. Смирнова және оның шәкірттері С. Қасқабасов пен Е.Д. Тұрсынов өз үлесін қосты. Олар хайуанаттар жайлы ертегілердің түпнұсқасын орысша аудармасымен және халықаралық сюжеттік көрсеткіштерді (А. Арнес - Ст. Томпсен) реттік нөмірімен қосып шығарды [81].

XXI ғасырдағы қазақ фольклорының ғылыми басылымы «Қозы

Көрпеш – Баян Сұлу» мен «Қыз Жібек» эпостарының Мәскеуде жарық көруімен басталды. Бұл жұмыс осы эпостар бойынша көп жыл жүргізілген ғылыми зерттеудің нәтижесін қорытындылады [43].

Қазақ фольклорының түрлі үлгілері әр жылдарда ғылыми-көпшілік жолмен оқырман назарына ұсынылды. Олардың ішінде Кеңес дәуірінде М.О. Әуезов атындағы әдебиет және өнер институты елу том етіп жоспарлаған «Қазақ халық әдебиеті» тізбесін атап өту орынды. Қазақ фольклорының көлемді жанрлары эпос, ертегі, айтыс нұсқаларын шығарып үлгерген бұл басылым аяқталмай қалды [52].

Қазақ елінің тәуелсіздігі орнағаннан кейін фольклорды жүз том етіп жоспарлау және оны жүзеге асыру ісін жоғарыда аты аталған институт ұжымы қайта қолға алды. 2003 жылдан басталған басылым 2016 жылы аяқталды. Бұл жұмыс іс жүзінде қазақ фольклорының жиналған үлгілерінің бас-аяғын түгендеп, қандай жанрлардың барын,

қазақ фольклорының табиғатын тұтастай пайымдауға жол ашты. Томдарда жарық көрген үлгілердің дені қазіргі кезде мәдени мұраға айналып та үлгерген еді.

Кеңес дәуіріндегі басылымдардан бұл тізбенің басты айырмашылығы бұрын жарық көрмеген немесе Қазан революциясына дейін шыққан хикаялық, діни шежірелік дастандар, топонимикалық және шежірелік аңыздар, ғұрыптық және магиялық фольклор, түс жору және ырымдар т. б. жарияланды. Авторы белгілі, дара ақындардың, билердің атымен айтылатын ауыз әдебиетінің жанры айтыс, шешендік сөздер бұл тізбеге енген жоқ. Енгендері – аңыз түрінде жеткен үлгілері. Демек, фольклор мен ауыз әдебиетінің аражігі ажыратылды.

Қазақ фольклорының жүз томдық басылымы – фольклортану ғылымының қазіргі заманғы даму ерекшеліктерінің айқын көрінісі. Фольклорлық жанрлардың қай түрі зерттелді, не мәселе ұмыт қалды, жалпы ұлт мәдениетіндегі алатын орны қайсы дейтін түбегейлі мәселелерді шешуде бұл тізбелі басылымның маңызы ерекше екені даусыз.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР:**

1. Абылкасимов Б. Жанр толғау в казахской устной поэзии. - Алматы, 1984.- 120 с.
2. Абылқасымов Б. «Фольклор», «Ауыз әдебиеті» ұғымдары туралы // Фольклор шындығы. – Алматы, 1990. - 169-181 бб.
3. Абылқасымов Б. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. – Алматы, 1993.-160 б.
4. Азибаева Б. Казахский дастанный эпос. –Алматы, 1988.
5. Айтмұхамбет Ж. Мифтің поэтикадағы қызметі. – Алматы, 2010.
6. Алекторов А.Е. Указатель книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах (казахах). Многотомник. Т.13. - Алматы: «Әдебиет әлемі», 1913. -976 с.
7. Алпамыс-батыр. Редакциясын басқандар: М.Әуезов, Н.С. Смирнова, Т.С. Сыдықов – Алматы, 1961-566 б.
8. Алпысбаева Қ. Кейбір эпостық жыр басылымдарының текстологиялық негіздері. – Алматы, 2011.
9. Алтынсарин И. Киргизская хрестоматия. – Казан, 1879.
10. Алтынсарин Ы. Таңдамалы шығармалары. – Алматы, 1955.
11. Әзібаева Б. Қазақ эпосының сюжеттері. –Алматы, 2014.
12. Әлбек Т., Алпысбаева Қ., Әуелбаева П. Қазақ

- фольклоры текстологиясының кейбір мәселелері. – Алматы, 2004.
13. Әлбек Т., Алпысбаева Қ., Әуесбаева П. Кейбір халық әдебиеті үлгілерінің салыстырмалы текстологиясы. – Алматы, 2007.
  14. Әлмұханова Р. Қазақ фольклорындағы антикалық сарындар. – Алматы, 2009.
  15. Әуезов М. Шығармалары. 50 томдық толық жинағы. 4 т. – Алматы, 2000.
  16. Әуеспаева П. Қазақ фольклорындағы әңгіме жанры. – Алматы, 2008.
  17. Бабалар сөзі. Жүз томдық. Магиялық фольклор. 93-том. – Астана: «Фолиант», 2013. – 432 б.
  18. Байтұрсынов А. Киргизские приметы и пословицы. Тургайская газете, 1895, №39.
  19. Байтұрсынұлы А. Әдебиет танытқыш. – Ташкент, 1926.
  20. Байтұрсынұлы А. 23 жоқтау. Жинаған, түзетіп, түсініктер мен «бастырушыдан» алғы сөзін жазған. – Мәскеу: «Кіндік» баспасы, 1926.
  21. Байтұрсынұлы А. Ақ жол. – Алматы: «Жалын», 1991.
  22. Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығармаларының толық жинағы. 1- т. – Алматы, 2003.
  23. Бердібаев Р. Қазақ эпосы. Жанрлық және стадиялық мәселелер. – Алматы, Ғылым, 1982.-232 б.
  24. Бердібаев Р. Эпос – ел қазынасы. – Алматы, 1995.
  25. Бердібаев Р. Байкалдан Балканға дейін. – Алматы, 1996.
  26. Бердібаев Р. Эпос мұраты. – Алматы, 1997.
  27. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. – Алма-Ата: КСЭ, 1984-1985.
  28. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы, 1958.- 344 б.
  29. Ғабдуллин М., Сыдықов Т. Қазақ халқының батырлық жыры. – Алматы: Ғылым, 1972. – 338 б.
  30. Досмұхамедұлы Х. Аламан. – Алматы, 1991. – 176 б.
  31. Дүйсенов М. Фольклор ма, әдебиет пе? // Қазақ әдбиеті, 1971, 2 июль.
  32. Дүйсенбаев Ы. Қазақтың лиро-эпосы. – Алматы: Ғылым 1973. – 344 б.
  33. Жиреншин Ә. Қазақ кітаптары тарихынан. – Алматы, 1971.
  34. Жүсіпов Н. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы фольклортанушы. – Алматы, 2011.
  35. Жүсіпов Н. Қазақ фольклортану ғылымы: XX ғасырдың бірінші жартысы. - Павлодар, 2007.

36. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиеті тарихының мәселелері. – Алматы, 1960.
37. Ибраев Ш. Поэтика огузского героического эпоса. – Алматы: «Наука», 1997.
38. История казахской литературы. Т.1 Казахский фольклор. Под редакцией Н. С. Смирновой. – Алма-Ата, 1968.
39. Каскабасов С. Казахская волшебная сказка. – Алма-Ата; «Наука» 1972. – 260 с.
40. Керім Ш. Қазақ жұмбағы. – Алматы: «Арыс», 2007.
41. Кобланды-батыр. Казахский героический эпос. Составители тома, авторы исследования и комментариев: Н.В. Кидайш – Пакровская, О.А. Нурмагамбетова М.: «Наука», 1975.
42. Koblandy batyr. Przelozyla Malgorzata Labedzka-Koecherowa. Slowo wstepne I przypisy Tadeusz Majda, Warszawa, 1987.
43. Козы Корпеш и Баян сулу. Кыз Жибек. Научное издание. Составители: З.А. Ахметов, М. Гумарова, Б.Г. Ерзакович, С.А.Каскабасов и Н.С.Смирнова , 2003 . - 353с.
44. Көпеев М.Ж. Шығармалар. 20-том. – Павлодар, 2003. – 2015.
45. Қамбар-батыр. Редакциясын басқарғандар: М.Әуезов, Н.С. Смирнова. Даярлағандар Н.С.Смирнова , М. Ғ. Ғұмарова. – Алматы, 1959.– 427 б.
46. Қазақ әдебиетінің тарихы. 1 - том. Фольклор. Редакциясын басқарған: М. Әуезов.- Алматы, 1948.
47. Қазақ әдебиетінің тарихы 1 - том. Бірінші кітап. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. Редакциясын басқарған: М. Әуезов.- Алматы, 1960.
48. Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 1-том. Қазақ фольклорының тарихы. Жалпы редакциясын басқарған С. Қасқабасов. – Алматы, 2008. – 812 б.
49. Қазақ әдебиеттану ғылымының тарихы. Жалпы редакциясын басқарған филология ғылымдарының докторы А. С. Ісмақова. Екі томдық. 1-том. – Алматы: Қазақпарат, 2008. -646 б.
50. Қазақ әдебиеттану ғылымының тарихы. Жалпы редакциясын басқарған филология ғылымдарының докторы А. С. Ісмақова. Екі томдық. 1-том.-Алматы: Қазақпарат, 2009. -658 б.
51. Қазақ текстологиясы:эпостық жырларды мерзімдеу (датировка) мәселелері. -Алматы, 2017.
52. Қазақ фольклористикасы. Ред. Басқарған М. Ғабдуллин. - Алматы: Ғылым, 1972. – 298.
53. Қазақ фольклористикасының тарихы (Революцияға дейінгі

кезең) – Алматы: Ғылым, 1988.

54. Қазақ фольклортануының тарихы: XVIII-XXI ғасырдың басы. - Алматы: «Service Press», 2017. – 552 б.

55. Қара өлең. Ел ішінен жазып алып құрастырған О. Асқар. – Жалын, 1977.

56. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы, 1984.

57. Қазақ фольклоры: статусы мен теориялық негіздері // Қазақ әдебиетінің тарихы. 1 - том. Қазақ фольклорының тарихы. Он томдық. 1 - том. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы, 2008.

58. Қасқабасов С. Кіріспе // Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 1 - том. Қазақ фольклорының тарихы – Алматы, 2008.

59. Қозы Көрпеш – Баян сұлу. Жлпы редакциясын басқарғандар: М. О. Әуезов, Н.С. Смирнова құрастырып алғы сөзін бен түсініктерін жазған Ы. Дүйсенбаев. Қазақ ССР Ғылым академиясы. Тіл және әдебиет институты. – Алматы, 1959. 352 б.

60. Қоңыратбаев Т. Эпос және этнос. – Алматы, 2000.

61. Қоңыратбаев Т. Эпос және оның айтушылары. – Алматы: «Қазақстан», 1975.-156 б.

62. Қорғанбеков Б. «Шора батыр» эпосы: нұсқалары, генезисі, тарихилығы.-Алматы, 2014.

63. Құнанбаев А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы, 1977.

64. Қыз Жібек. Редакциясын басқарғандар: М. О. Әуезов, Н. С. Смирнова. Даярлағандар: Н. С. Смирнова, М. Ғ. Ғұмарова.- 1963. 337 б.

65. Левшин А. И. Описание киргиз- казачьих или киргиз- кайсацких орд и степей. В трех частях.-СПб., 1932

66. Маргулан А. О характере и исторической обусловленности казахского эпоса// Известия казахского филиала АН СССР. Серия историческая, 1946, №2

67. Марғұлан Ә. Шоқан және «Манас». -Алматы: «Ғылым», 1971. – 164 б.

68. Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр», - Алматы, 2003.

69. Пангереев А. Топонимдік фольклордың жанрлық түрлері. - Ақтөбе, 2014

70. Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. – СПб, 1870.

71. Радлов В. В. Средняя Зрафшанская долина // Записки РГО7 Отд. Этнографии. 1880.т. 6. с.70.

72. Рақышева Ж «Қамбар батыр» жыры және оның

текстологиясы. –Алматы, 2009.

73. Рахымов Б. Тарихи эпос табиғаты: казак тарихи жырларының поэтикасы. –Қарағанды, 1999.

74. Революцияға дейінгі казак тілінде шыққан кітаптар (1807-1917). Аннотацияланған библиографиялық көрсеткіш. –Алматы, 1978.

75. Садырбаев С. Фольклор және эстетика. –Алматы, 1976.

76. Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Выпуск 4. –.: «Наука», 1991.

77. Сейдімбек А. Мың бір маржан. – Алматы, 1889.

78. Сейдімбек А. Қазақтың күй өнері. – Алматы, 2002.

79. Сейтжанов З. Тарихи эпос. –Алматы, 1994.

80. Сейфуллин С. Қазақ әдебиеті туралы // «Еңбекші казак» газеті, 1929, 26 желтоқсан.

81. Сказки о животных. Составители : Н.С. Смирнова, С.А. Касакабасов, Е.Д. Турсунов. – Алма-Ата, 1979.

82. Смирнова Н., Сыдыков Т. О казахских версиях «Алпамыс»// Алпамыс-батыр. – Алма-Ата, 1961.

83. Смирнова Н.С. О роли РГО в развитии казахской фольклористики // Вопросы казахской филологии. – Алма-Ата, 1964.

84. Смирнова Н.С. Очерки истории казаского фольклора // История казахской литературы. Т. 1. – Алма-Ата, 1968.

85. Тәуелсіздік идеясын жырлайтын казак эпостарының қолжазба нұсқалары: сюжеттік ерекшеліктері және зерттеу, сақтау, жариялау мәселелері. – Алматы, 2011.

86. Тәуелсіздік және фольклор. – Алматы, 2012.

87. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки в аспекте связи с первобытным фольклором. – Алма-Ата: «Наука», 1973- 216 с.

88. Тұрсынов Е. Д. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың байырғы өкілдері. – Алматы: «Ғылым», 1976.-199 б.

89. Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері. – Алматы, 1974-386 б.

90. Уахатов Б. Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. – Алматы, 1983-158 б.

91. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: «Жазушы», 1985.

92. Ісіләмжанұлы К. Рухани уыз. – Алматы, 1995.

93. Ісіләмжанұлы К. Қазақтың отбасы фольклоры. – Алматы, 2007.

94. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. – Алматы: «Ғылым», 1993.

95. Фольклор мәтінтанушы: өткені мен бүгіні. – Алматы, 2009.

96. Фольклорлық мұралар: жинау, жариялау тарихы. –

Алматы, 2014.

97. Шалгынбай Ж. История казахской книжной культуры (XIX – 1917-1991-2001). – Алматы: «Баспалар үйі», 2009.

98. Янушкеевич А. Күнделіктер мен хаттар немесе қазақ даласына жаслаған саяхат туралы жазбалар. – Алматы, 1932.

## КӨНЕ ФОЛЬКЛОР

Фольклордың көне тарихы алғашқы қауымдық қоғамның үлесінде. Адамзаттың даму тарихының ең ұзақ мерзімін қамтитын бұл қоғамның идеологиясы фольклордың пайда болу және ежелгі дәуірдегі даму жолдарымен тікелей байланысты.

Алғашқы қауымдық қоғамның сыр-сипатын ғылым екі түрлі жолмен анықтауда: 1) археологиялық қазба жұмыстары және табылған айғақты заттар негізінде; 2) этнографиялық және антропологиялық деректерді жинақтау және жүйелеу нәтижесінде. Археологиялық зерттеулер көбіне нақтылы мерзімдеумен (датировка), айғақты заттың қызметін зерделеумен ерекшеленсе, этнографияның мақсаты зат пен құбылыстың идеологиялық астарын мән -мағынасын анықтауға бағытталады.

Этнографиялық және антропологиялық ізденістің нәтижелі болуына Австралия, Океания, Оңтүстік Америка, Африка, Қиыр Солтүстік аймақтарындағы байырғы тұрғындардың өмір сүру салты мен даму деңгейі бойынша жинақталған деректер айрықша ықпал етті. Олардың көбінің тұрмыс тіршілігі алғашқы қауымдық қоғамның жоғарғы (соңғы) палеолит (ежелгі тас) дәуірінен неолит (жаңа тас) дәуіріне өту кезеңіне сәйкес келді. Жиналған қыруар мәліметтер жер бетіндегі басқа да халықтардың дәстүрлі түсініктерімен, тұрмыс-салтымен, әдет-ғұрпымен, сондай-ақ тарих, этнография, тіл деректерімен салыстырылды. Осы арқылы байырғы қоғамның идеологиялық келбеті тұтастай жинақталды және оған қоса фольклордың да архаикалық белгілері бірге пайымдалды. Фольклордың осы идеологиядан өсіп- өнгені дәлелденді.

Фольклордың шығу көздерін сипаттайтын түрлі ғұрыптар, магиялық, тотемдік және анимистік түсініктер жоғарғы палеолит дәуіріне тиесілі. Шамамен бізден бұрын өткен 40-10 мың жылдықтардың арасын қамтитын бұл кезеңнің дүниетанымы мен наным-сенімдері, діни-мифологиялық ғұрыптары фольклорға түп негіз болып қаланғанын көреміз.

**Тотемизм** - адамдар тобының (ру) жан-жануарлармен, өсімдіктермен, кейде жансыз заттармен табиғаттан тысқары жолмен (сверхъестественный) туыстық байлынысы бар деген сенім. Тотемдік топ туыстар арасында өзара некелесуге тыйым салынған экзогамиялық тәртіппен өмір сүреді. Әр рудың өз тотемі болады және ол жергілікті жердің табиғатына сәйкес жануарлардан, құстардан, арагідік өсімдіктерден тұрады.

Тотем аса жоғары тұрған құдіретті күш – құдай болып есептелмейді. Дегенімен ол адамдардың арғы атасы (бабасы) саналады, өз ұрпағына көмек береді, қауіптен қорғайды, алдын ала ескертеді, тыйым (табу) жүйесін орнықтырады.

*Табу (тыйым)* – дүниежүзі халықтарының дәстүрлі мәдениетінен орын алған түрлі тыйым салу жүйесін атау үшін қолданылатын ортақ термин. Түп негізі Полинезияның діни-ғұрыптық ұғымдарынан алынып, кейін халықаралық терминге айналған. Мағынасы заттың, құбылыстың, жанды-жансыз нысыналардың киелілігін, құдайлармен байланысы барын білдіреді. Тыйым салынған жүйені сақтау, оны қорғау адам өмірінің барлық саласын қамтиды және киелі саналады.

Барша ғұмыры табиғаттың дайын өнімін пайдаланған *терімшілік* пен *аңшылық* күнкөріс адам баласын айнала қоршаған ортаның қарым-қатынасын туыстық (немесе туыс емес) жүйемен түсінуге итермеледі. [24, 53 б]. Жануарлар мен өсімдіктер осы түсініктің ортақ нысынына айналды. Осыдан келіп арадағы байланыс пен қарым-қатынасты реттеудің маңыздылығы артты. Байланыс магиялық күші бар ғұрыптар арқылы жүзеге асырылды.

*Магия* – табиғат құбылыстарына, жан-жануарларға, адамдарға, тылсым күштерге керемет жолмен әсер ету үшін жасалатын ғұрыптық әрекет немесе әрекеттер жүйесі.

Сонымен, бір жағынан табиғат дүниесі, екінші жағынан оған тәуелді адамдар дүниесі бір-бірінен біртіндеп ажырай бастады. Себебі адам а дегеннен қоршаған ортаға бейімделуге және соған сай әрекет етуге мәжбүр. Алғашқыда адам жан-жануарлардан, жанды-жансыз заттардан, жалпы табиғат дүниесінен өзін бөліп алмайтын санамен тіршілік кешті. Санада бұлар әлі жіктелмеді. Алайда адам үшін қоршаған ортаның әсерін сезіну мен ұғыну қашан да маңызды. Ұғыну құбылыстардың арасындағы байланыстарды сырттай, тұрпайы, эмпирикалық тәсілмен анықтау және ажырату түрінде жүзеге асты. Байланыстың сипаты қарапайымнан (қолайлы-қолайсыз) күрделі сезімге (қорқыныш-қуаныш) ұласты.

Қоғам тіршілігі осы екі дүниенің арасындағы қарым-қатынасқа тірелді: сәттілік пен сәтсіздік, жақсылық пен жамандық, молшылық пен жоқшылық, амандық пен ауру-індет адамдардың қорғашан ортаға жасаған мәмілесіне тікелей байланысты деген ұғым қалыптасты.

Адамның табиғат дүниесімен қарым-қатынасын ретке келтіруде аса маңызды рөл атқарған ұғымдардың бірі – табиғи нысандардың (ағаш, тау-тас, бұлақ, т.б.) және құбылыстардың (жел, найзағай, бұлт тағы басқалар) жаны бар деп түсіну.

**Анимизм** (латынша – рух, жан) – ежелгі адамдардың рух пен жан туралы, олардың бөлінуіне қатысты түсініктерін атау үшін қолданылатын термин. Анимизмнің адамзат мәдениетінің тарихынан алатын орнын, қалыптасу жолдарын, дүниетанымдық негізін жан-жақты зерттеген ғалым – ағылшын антропологы Эдуард Тайлор [22]. Оның дәлелдеуінше жанның тәннен бөлек ұғылуына түс көру, ұйқы, өлім сияқты жағдайлар ықпал еткен.

Алғашқы қауым адамы үшін жан өз бетімен қыдырып жүрген, тәннен мүлдем бөлініп кеткен құбылыс емес. Ол осы дүниеде көзге көрінетін нысандарға, басқа дүниеде көзге көрінбейтін күштерге (рухтарға) тиесілі, солармен бірге жүреді. Тән мен жан өзара байланыста, өлген адамның жаны біржола жоғалып кетпейді, тәннің артынан барады.

Адамдар дүниесі мен бөтен дүние арасын тәртіпке келтіруде ең алдымен осы айтылған рухтар әлемі алға шығады. Енді рухтарға әсер ете алатын магиялық ғұрыптарды өткізу – арадағы қарым- қатынасты орнатудың тиімді жолына айналады.

Сөйтіп, бұл ұғымдардың бәрінің идеологиялық негізі мифтік санаға және оны жаңғыртып отыратын ғұрыптық әрекеттерге барып тіреледі.

Миф мазмұны мен оқиғасы – мифті тудырған орта үшін шындық. Миф оқиғасына сену ғана емес, сол оқиғадан туындайтын тәртіптік қағидаларды, мінез-құлық ережелерін, адамгершілік нормаларын орындау – миф мазмұнының идеологиялық қызметін белгілейді. Мифтік сана бойынша реттелген жүйе (космос) бұзылмауы тиіс. Ол үшін тыйым (табу) салынған ережелерді орындау, қоғамда мифтік дәуірдің идеологиясын жаңғыртып отыру аса маңызды. Ал жаңғырту – ғұрып (обряд) арқылы жүзеге асады.

Міне, бұл тұста біз миф мазмұнының ғұрыппен байланысты табиғатын, ғұрып арқылы реттеліп отыратын идеологиялық мәнін және қызметін танимыз.

**Ғұрып**–миф мазмұнынан туындайтын, реттелген тұрақты іс-әрекеттердің жинақталған үлгісі. Мифтің идеологиялық күші мифке деген сенім мен ғұрыптардың дер кезінде атқарылуымен тікелей байланысты. Миф мазмұнын идеологиялық деңгейде жаңғыртып отырудың бірден-бір тиімді жолы – ғұрыптарды мезгілімен жүйелі түрде атқару, сол арқылы табиғат дүниесі мен адамдар дүниесінің арақатынасын сақтау, қалыптасқан тепе- теңдікті бұзбау, сөйтіп, тіршілік пен күнкөрісті қамтамасыз ету.

Демек, миф пен ғұрып бір-бірімен идеологиялық қызметі бойынш түйіседі: ғұрыптың атқарылуы мифтік дүниетанымға

негізделсе, мифтің мазмұны ғұрып арқылы қайта жаңғырып, өзектілігін сақтайды.

Бұл ретте ғұрыптардың әсері мен күші магиялық әрекеттерге сүйенеді. Олар көбіне-көп ишара, еліктеу, елестету, еске түсіру, қайталау, жаңғырту түрінде көрінеді. Ол үшін арнайы киіну, бояну, рөлге ену, маска кию, дауысқа салу, пантомимо т. б. магиялық мәні бар әрекеттер жүзеге асырылады. Ғұрып кейде әнмен, сөзбен, өлеңмен музыкалық аспаптармен бірге орындалады. Мұның бәрі ғұрыптың синкреттік сипатын айғақтайды.

Түптеп келгенде, ғұрыптың қызметін мифтегі ретке келтірілген космосты қорғау, күйрететін күштерге қарсы тұру, ретсіз хаосты болдырмау.

Әрине, барлық мифтердің ғұрыппен байланысы анық емес. Оның үстіне миф те, ғұрып та өз алдына дербес күйде кездеседі. Байырғы замандағы миф пен ғұрыптың бірлескен көрінісі кейінгі дәуірлерде әлсірей бастаған.

Дей тұрғанымен, мифтің ғұрыппен байланысы оның идеологиялық қызметінің айғағы болып табылады.

Қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінде миф пен ғұрыптың бірлескен көрінісі негізінен ғұрыптық фольклорда сақталған. Әсіресе отбасылық ғұрып фольклорының мәніне, атқарылу себебіне зер салып қарағанда олардың мифтік дүниетанымға арқа сүйейтінін аңғарамыз.

Осы ретте ғұрыптың сөзбен байланысы, сондай-ақ сөздің магиялық күшін пайдалану ерекше көзге түседі. Ғұрыптық іс-әрекеттердің көбі сөзбен бірге орындалады. Мұнда сөздің пайдалы нәтижеге бағытталғаны, қажеттілікті өтеу үшін қолданылғаны айқын.

Демек, байырғы архаикалық дәуірде сөз бен ғұрыптың бірлігі көркемдік эстетикалық емес, прагматикалық мақсатқа жұмсалғаны дау тудырмайды.

Фольклор *прагматикасы* – фольклорды ауызша сөйлеудің ерекше түрі ретінде қарастырады. Бұл адамдардың сөйлеу қызметінің нәтижесінде қалыптасқан әлеуметтік және психологиялық жөн-жосықтарын, сондай-ақ тілмен байланысты ойлау дағдысын дәстүр аясында топтастыруға мүмкіндік береді. Осыған сәйкес ауызша сөйлеудің қызметін өзара байланысқа түскен семиотикалық таңбалар түрінде жинақтаудың маңызы артады. Олай болатыны сөйлеу актісінде көрініс тапқан халық өмірінің тұрақты белгілерін, ортақ ситуативтік мән-жайын белгілі бір семиотикалық жүйе ретінде зерттеу тиімді тәсіл болып саналады [1, 14 б.].

Фольклор әлеуметтік құбылыс ретінде социум мен жеке адамның арасындағы байланысты, адамдардың қоғамдық ортадағы

дағдылы әрекетін, жүріс-тұрысын реттеуге қатысты ұғымдарды жинақтап және оларды ұрпақтан-ұрпаққа жалғастырып отыруда үлкен рөл атқарды. Фольклор прагматикасы арқылы салт, әдет-ғұрып, наным-сенім, мифтік түсініктер, ахлақ (адамгершілік) нормалары – әлеуметтік сипатқа ие.

Сөйлеу актісінің фольклорда бірлескен формада атқарылуы, бір жағынан ұқсас жағдайдың қайталанатынын, екінші жағынан оның әлеуметтік статусын көрсетеді.

*Семиотика* – мәліметтерді таңбалар жүйесі арқылы берудің тәсілдерін қарастыратын ғылым. *Таңбалар* жүйесі қоғамдық қарым-қатынаста, мифте, ритуалда ерекше орын алады [27,492б.].

Түрлі тарихи дәуірлерде адамдар әлемнің тілдік бейнесін жасайды және оны дәстүр аясында қабылдайды. Кейінгілерге бұл тәжірибені сол тілдік бейне арқылы жеткізеді. Осы тұрғыдан келгенде байырғы адам санасындағы әлем бейнесі – әлеуметтік қарым-қатынастың, тіл мен ойлаудың өзара байланысының мифтік дүниетанымға сәйкес жинақталған көрінісі болып табылады. Фольклортанудың прагматикалық бағыты ауызша сөйлеудің әрі практикалық, әрі әлеуметтік мәнін таңбалар жүйесі ретінде қарастырады. Бұл жағдай фольклордың, әсіресе, ерте замандағы идеологиялық қызметін айғақтап көрсетеді.

## МИФ

*Миф* – ежелгі дүние халықтарының өмірін, тұрмыс-тіршілігін, діни наным-сенімін, әдет-ғұрпын, генеологиялық тарихы туралы түсінігін тұтас қамтыған дүниетаным жүйесі. *Миф (mythos) "сөз" грекше – "әңгіме", "аңыз" деген ұғым береді. Онда дүниенің жаратылуы, табиғаттың алуан түрлі құбылыстары, олардың пайда болу себептері, көп құдайлар мен қаһармандар, алғашқы аталар мен олардың жасампаз істері баяндалады.*

Осыдан келіп ертедегі адамдардың ойлау ерекшеліктеріне сәйкес қоршаған орта, табиғат пен қоғам туралы ұғымдардың жиынтығын *мифология (грекше – mythology)* деп атау қалыптасқан.

Адам ерте заманнан бастап-ақ қоршаған ортаның жағымды-жағымсыз әсерін тікелей сезінумен бірге, одан белгілі бір тоқтамға келуді, яғни жинақтау мен жүйелеуді үйренді.

Бұл үдерісте «адам табиғатының үш болмысы – сезіну, ойлау және ерікті әрекет» қоршаған ортаны тұтастай жинақтауға негіз болды [6, 309 б.]. Алдымен *бейсанада (бессознательное)* үстемдік құрған табиғи бастама – мифтік образдар мен адамның жан күйзелісі біртіндеп санаға көшті. Ары қарай бұлар тілдік жүйеге түсірілді. Тіл – осылардың заттанған көрінісіне айналды.

Міне, осылардың бәрінің бірлескен формасы – миф болып табылады. Осылайша көне мифтің адам психикасымен, ойлау жүйесімен және тілмен байланысты табиғаты оның түрлі аспектіде зерттелуіне түрткі болып келе жатыр. Атап айтқанда, мифтің бейсана мен сана деңгейіндегі көрінісі – психологтар мен антропологтардың еншісінде болса, тіл, таңба, символ түріндегі сипаты – фольклортанушылардың құзырында.

Ежелгі заманда миф мазмұнын берудің жолы мен тәсілі оның идеологиялық қызметіне қарай алуан түрлі болады. Себебі нағыз миф – қарадүрсін қоғамның тыныс-тіршілігімен тікелей жанды байланысқа түсіп, адам өмірінің барлық саласын жіпке тізгендей тізбелеп өтетін жалпылама сипатқа ие. Ол – бейсанадан (бессознательное), санадан, діни сенімнен, ұжымдық көзқарастан, биден, ғұрыптан тұтастай орын алатын құбылыс.

Сондықтан да миф ерте дәуір адамдарының тотемизм, анимизм, магия, тыйым, ғұрып, т. б. ұғымдарымен және наным- сенімдерімен сабақтасып жатыр. Соған сәйкес миф мазмұны сөзбен ғана емес, сондай-ақ ишаратпен, символмен, таңбамен, түрлі қимыл-қозғалыспен, қала берді сарынмен (әуенмен) де берілген.

Адам мен қоғам миф мазмұнымен өмір сүреді, оның

идеологиясынан туындайтын іс-әрекет пен тіршілік қам-қарекетін басшылыққа алады, ғұрыпты орындайды. Сондықтан көптеген миф зерттеушілері оны нақтылы жанрлық формаға жатқызбайды. Себебі мифтің идеологиялық қызметі сан-салалы, оның мазмұны нақтылы формаға сыймайды [9, 29 б.].

Алайда миф мазмұнының көбіне тіл арқылы берілетіні оған баяндау (*повествование*) тәсілін дарытады. Ал бұл жағдай мифті антикалық дәуірден бастап-ақ «сөз», «әңгіме», «аңыз» санатында қарастыруға жол ашты. Кейбір зерттеушілер мифті қазір де осы тұрғыдан талдайды.

Іс жүзінде миф мазмұнының тұрақты формаға ауысып, баяндаудың қалыпты үлгісіне түсірілуі оның идеологиялық қызметінің әлсіреуімен байланысты. Мифтің идеологиялық жүгі тармақталып, әлсіреген тұста ол жанрлық формаға жақындайды. Оның мазмұнын санада үнемі қайтадан топтастырып отыру да дағдылы машыққа айналады. Әсіресе идеологиядан ажыраған миф үлгісін баяндаудың тұрақты жүйесі қалыптасады. Мифтің кейінгі дәуірлерде аңызға, эпсанаға, хикаятқа, ертегіге, эпосқа негіз болып алынуы да осының айғағы.

Е.М. Мелетинскийдің анықтамасы бойынша миф – байырғы адамның санасында қоршаған дүниені және адам болмысын жинақтаудың тәсілі. Солай болғандықтан да ол біртіндеп поэтикалық жүйеге ұласады [15, 192 б.].

Осы орайда миф құрылымынан анықтап алатын екі мәселе бар: бірі – алғашқы қауымдық қоғамда өмір сүрген адамның немесе социумның (қауымның) ойлау ерекшеліктерінен туындайтын миф логикасының тұрақты белгілері; екінші – миф мазмұнын баяндау барысында қолданылған қалыпты тілдік – стилдік тәсілдер. Алғашқысы – логикалық-психологиялық фактордың нәтижесі, соңғысы – тілдік фактордың көрінісі.

Екеуі де түптен келгенде – ойлау жүйесінің жемісі. Бірақ миф оқиғасы мен сюжетіне (мифологемасына), қаһарман жүріс-тұрысына тән инварианттық негіз – ойлаудың себеп-салдарлы логикасынан туындайды. Ал стильге қатысты өрнек пен тұрақтылық – баяндау машығына тиесілі жағдай.

*Инвариант* (*французша* – «*өзгермейтін*») деген мағынада) түрлі нұсқалардың тұрақты ортақ белгілерін, оқиға желісін, сюжеттің, іс-әрекеттің бірыңғай сипаты мен құрылымын жинақтайтын ұғым.

Қазақ мифтерінің ерекшеліктерін және сыр-сипатын анықтауда көне түріктердің мифтері туралы деректерді қатар салыстырып қарастыру аса маңызды. Себебі екеуі де бізге толық келіп жетпеген,

олардың жекелеген үлгілері мен үзінділері ғана қағаз бетіне түсірілген. Ежелгі мифтің табиғатын тануда бос олықтың орнын толтыру үшін екеуін өзара сабақтастырып, ортақ инварианттық негізін анықтау көптеген мәселенің бетін ашады, сөйтіп, байырғы мифтің болмыс-бітімін тұтастай тануға септігін тигізеді. Себебі қазақ мифі, біріншіден, көне түрік мифологиясының бір тармағы, бүтіннің бөлшегі, екіншіден, ол байырғы мифтік дәстүрдің тарихи эволюциялық жалғасы.

Болашақта көне түрік мифі мен қазіргі түркі халықтарының мифтерін жан-жақты салыстырып зерттеу – ғылым алдында тұрған маңызды міндет. Сонда ғана тұтас мифологиялық дәстүр туралы сөз қозғауға болады.

С.Г. Кляшторный көне түрік жазба ескерткіштерін негізге ала отырып, оларда көрініс тапқан мифтерді үш тізбелі (цикл) топқа бөлді. Ары қарай оларды алты мифологиялық сюжетке жіктеп қарастырды. Бұлай болу көне түрік мифтерінің сюжеттік құрамын, қолда бар деректердің ұзын-ырғасын тұтастай қамтыды.

1. Аспан денелері және ол туралы түсініктер. (Космогония және космология)

1.1. Дүниенің жаратылысы және құрылысы туралы миф.

1.2. Космостық апат туралы миф.

2. Пантеон және социум (қоғам).

2.1. Құдайлар және олардың күдіреті туралы мифтер.

2.2. Мемлекеттің тәңірлік болмысы және қағандардың көктен жаралған тумысы туралы миф.

3. Этностың шығу тарихы (этногония) және шежіресі.

3.1. Түрік тайпасының шығу тарихы туралы миф.

3.2. Ілкіата – мәдени қаһарман туралы мифтер [8, 243 б.].

Бұл мифтердің дені қазақ арасында инварианттық үлгіде сақталған. Қайсыбірі миф түрінде болса, енді біразы ертегі, эпос, аңыз, әпсана, хикаят жанрларының мотивтері мен сюжеттерінде кездеседі. Жалпы бұл мифтер қазақ фольклорының ежелгі замандағы архетиптік негізін құрайды.

*Архетип* (грекше - «алғашқы образ», «ілкi бейне» мағынасында) терминін тұңғыш қолданған және оның ғылыми мәнін негіздеген – швейцар ғалымы К. Г. Юнг. Архетип ұғымы миф образдарының, мотивтер мен сюжеттерінің санадан тыс, елестеу түрінде қалыптасатын түпкі қаңқасын білдіреді. Ол – образдың өзі емес, оның алғашқы нобайы мен психологиялық алғышарттары. Түп негізі адам санасының пайымдалмаған әмбебап (универсалды) ұжымдық болмысынан туындайтын психологиялық- физиологиялық

үдерістердің нәтижесін білдіреді. Нобайы елестетілген бейне түріндегі *ұжымдық бейсанадан* (коллективное бессознательное) басталып, сонан кейін ғана мағынамен толысатын құбылыс.

Архетиптік қаңқа дүркін-дүркін жаңғырып, қайталанып отырады. Әлем халықтары мифтерінің бірыңғай, ұқсас болып келетін ерекшеліктерінің астарында жатқан психологиялық құбылыстардың бірі – осы архетип.

Айнала қоршаған ортаның жанды-жансыз дүниесі қашан, қайтіп, қандай себептермен пайда болды, олар қалай қозғалады, бір-бірімен қалай қабысады? Мифте бұл сауалдардың себебі қиялға негізделеді. Ал бұл қиялдың табиғаты санадан тыс, мақсатты түрде пайымдалмаған психологиялық үдерістерден бастау алады. Бір ғажабы себеп пен салдар қиялға арқа сүйегенімен мифтік нысаналардың және құбылыстардың арақатысы және одан туындайтын нәтиже адамдардың моральдық-этикалық үлгісімен жинақталады. Құдайлар мен қаһармандар ісі қаншалықты жойласыз болғанымен, мәні адами қарым-қатынасқа келіп саяды. Сондықтан да қиял логикасы еркін болғанымен, оның құрылымы тұрақты жүйе құрайды [5, 10 б.].

Мифтегі қиял адам психологиясының табиғи бітіміне орайлас.

Архетиптік қаңқаның тұрақтылығы мен өміршеңдігі осыған байланысты.

Мифтегі архетиптік ұғымдарды жинақтау үшін алдымен мифтің этникалық (түркілік) инварианттық негізін, сосын барып жалпы типологиялық белгілерін пайымдау аса маңызды. Себебі архетиптің бастапқы түбірі тұрақты психологиялық үдерістерге арқа сүйейтіндіктен оның нобайы дүркін-дүркін қайталанып отырады.

### **Космогониялық мифтер**

Көне түрік жазба ескерткішінде дүниенің жаратылысы туралы миф былайша баяндалады:

*Биікте көк тәңірі,  
Төменде қара жер жаралғанда,  
Екеуінің арасында  
Адам баласы жаралған.*

Оқиға болған, бірақ себебі көрсетілмеген. Көрсетілмейтіні – жазба стилдің ықшам үлгісі баршаға белгілі жайтты кеңінен баяндап жатуды қажетсінбеген.

Ал енді бұл мифтің архетиптік нобайын түркі халықтарының, оның ішінде қазақ мифінен іздеп көрейік.

*Дүние әуел баста қап-қараңғы түнек екен. Оның бетін түн түндігі торыпты. Уақыт зымырып өте беріпті. Күндердің бірінде*

*Тәңірдің құлағына бір үн жетіпті.*

*- Ей, Жаратушы Тәңірім, мен мәңгі қараңғыда қала беремін бе? Менің сансыз нәсілді ұрпағым құрсағымда туылмай қала береді ме? Мен анамын ғой, ана зарын тыңдашы, Тәңірім! - деп ағыл-тегіл зарлап жылаған дауысты естиді. Бұл зарқағып жылаған Жер-Ана екенін білген Тәңірім мейірі түсіп:*

*- Еңдеше не талабың бар еді? – депті Жерге.*

*- Маған бір жарық сәуле керек, сол сәуленің мейірінсіз өмірім қараң! - депті Жер.*

*- Тілегіңді қабыл еттім. Көзіңді аш! Жетерлік сәуле бердім,- депті Тәңір мейірлене.*

*Жер бір сілкініп қараса, расында көкпеңбек мөлдіреген аспанда қазандай күн пайда болған екен. Сол күннің ыстық сәулесі лезде Жер бетін күйдіріп, қап-қара қып жіберіпті.*

*Кензесі кеуіп, таңдайы тартылып бара жатқан Жер енді жанын қоярға жер таба алмай, шырқырапты.Түп - түзу жер жарылып, кез келген орны күңіреніп, әр орны шыңырау құзға айналыпты.*

*Тәңірге қайта талап қоюға батыла алмаған Жер күңіреніп, әр орны ыстыққа шыдамай қопарылып жатыпты. Осы кезде Жердің әріптестері жердің тартып жатқан тауқыметін көріп, шыдап тұра алмай, зар жылап, Тәңірден тіленіпті.*

*- Жердің бір тілегін әл еткем, енді оны сендердің көзқарастарың мен жан тарту ниеттерің құтқарады, басқа амал жоқ, - депті Тәңір.*

*Құдіреттің сөзін алдымен естіген алыс тұрған жұлдыздар қосыла жылапты:*

*- Жер тәңірім, денемдегі бар ылғалды берейін! Сен өлмеші, сенің үшін өлейін!*

*Бұлардың көз жасы мың жылда Жер бетіне жақындапты. Олардың ашу-мұңы қатпар-қатпар шым қара бұлт болып, Жер мен көктің арасын торлап, жаңбыр жауып, селге айналып, жер жүзін су алыпты. Шөлдеп, кензесі кепкен Жер енді су астында қалыпты. Жердің тағзы да су астында қалғанын көрген аспандағы әріптестері Жерді үрлеп-үрлеп жіберсе, ол құйын болып кетіп, Жер бетіндегі тұман мен бұлтты қуалап жоғалтыпты.*

*Аспан айығып, оның орнында күлімдеген күн ғана қалыпты. Оның сәулесімен Жер құлпырып, түрлі ағаштар шығып, шөп-гүлдер өсіп, таулар, жазықтар, бұлақтар, өзендер, айдын шалқар көлдер, сан алуан құстар мен тау толы аңдар болыпты.*

*Күн сәулесінен ләззат алған Жер-Ана өзінің аңсап күткен*

*сәулесімен қауышып, құрсағындағы он сегіз мың ұрпағын жарық дүниеге әкеліпті. Жер дүние сансыз жылдарда осындай күйге келіп, Жер-Ана деп аталып, ұрпақтарын асырап тұрыпты [10, 948-б].*

Аспан мен жер жаратылудан бұрын дүниені түнек басқан. Бұл жаратылыстан бұрынғы ретсіздік – хаос. Әлемдік мифологияда кеңінен тараған архетиптік түсінік. Хаостың реттеліп, тәртіпке келтірілетін қарама-қарсы тарабы – космос. Уақыт жағынан хаос – бірінші, космос – екінші. Бірақ космос жойласыз апаттан кейін қайтадан хаосқа айналуы мүмкін. Бұл жағдай көбіне әлемді топан су мен тұңғиық қараңғылық басумен байланысты. Кеңістік жағынан алғанда космос әдетте хаостың ішінде орналасады. Космостық әрекет басталғанда хаос бір шетке ығысады [19, 10 б.].

Ал онан бұрын түнек ішінде тіршілік жоқ. Мұның ең ежелгі үлгісін ұсынған австралиялықтардың мифінде түнек ішінде әрі суық, әрі тіршіліксіз жер бар. Оған тіршілік дарытқан – Ұлы Рух Эке<sup>2</sup> [20, 15 б.].

Хаосты ретке келтіруші, аспан денелерін, жер мен көкті, тіршілік атаулыны жаратушы – құдай немесе демиург. Ол – ежелгі мысырлықтар мен шумерлерден бастап дүниежүзі халықтарына танымал архетиптік образ. Демиург көбіне алғашқы ата, мәдени қаһарман бейнесімен еншілес.

Түркі халықтарында бұл көк аспан құдайы – Тәңірі (тәңір). Ол – аспанның өзі немесе жоғарыда аспанды мекендейтін құдай. Түрік-моңғолхалықтарының ежелгі құдайлар пантеонында ол – ең жоғары дәрежеге ие. Бейнесі нақтыланбаған (персонификация-ланбаған), бірақ еркектес (мужское начало) кейіпте.

Жазба ескерткіштің мәтініне қарағанда аспанды да, жерді де жаратқан – осы жоғарғы аспан құдайы Тәңірі. Бұл жерде ол демиург қызметінде. Қазақ мифі мұны растап тұр. Тәңірінің бірде аспанның өзі немесе иесі болуы оны жердің жұптық сыңары қатары түсінуге де мүмкіндік береді.

Әйелтекті Жер ертекті Тәңірінің берген сәулесімен (нұрымен) құрсағынан жан-жануарды, табиғатты құлпыртып шығарды. Тәңірі мен Жердің ерлі-зайыпты жұптастығы – тіршілік атаулының көзі. Бұл да байырғы түріктердің мифтік дүниетанымына сайма-сай. Қала берді ер мен әйел жұптастығы әлемдік мифтердің тіршілікті тарататын архетиптік қаңқасы.

Көне түріктердің ұғымындағы Тәңірі мен Ұмайдың әке мен ана рөлінде болуы жалпы алғанда миф құрылымының тел оппозициялық (бинарная оппозиция) тәртібіне орайлас. Француз антропологы К. Леви-Стросс дәлелдеген бұл құбылыстың маңыздылығы – ежелгі

адамның психологиясында жұптасқан, әрі біріне бірі қарсы тұрған, әрі бірінсіз бірі болмайтын ұғымдарға негізделетіндігі [14, 200 б.].

Мифте Тәңірі мен Жер-Анадан басқа да оппозициялы тел ұғымдар орын алған: түнек // жарық (сәуле), ыстық // суық, су // құрғақ (кебу, шөл), жоғары (жұлдыздар) // төмен (жер), түзу (жер) // күз.

Қазақ мифінің архетиптік қанқасы байырғы миф логикасы мен құрылымын қайталап тұр. Көне түрік мифінде баяндалмаған аспан мен жердің, оның арасында жаратылған адамның себептік байланыстарына қазақ мифін кейбір шарттылықтарына қарамастан негіз етіп алуға болады. Ең бастысы, мифтің түріктік этностық табиғаты мен жалпы типологиялық сипаты бұл жерде айқын.

Демек, миф астарында жатқан архетиптік қаңқаның ежелгі замандағы қайнар көзі жалпытүркілік түбірге баратынын аңғаруға болады.

Қазақ мифтеріндегі Ұмайдың қызметі көне түрік ескерткіштеріндегі деректерден алыс кетпеген. Ол – отбасының және үйдегі оттың қорғаушысы, жас нәрестенің желеп-жебеушісі. Жас келін түскенде алдымен отқа май құйып: «От-ана, Май-ана, жарылқа!» – деуі, Ұмаймен магиялық байланыс орнатуға бағытталған ғұрыптың көрінісі. Мағынасы – отты өшірмеу, ұрпақты жалғастыру.

Қазақтың дәстүрлі ұғымында кеңістіктің көлденең орналасу кескіні байырғы түріктік дүниетанымға сәйкес. Шығыс пен батыс, түстік (оң) пен терістік (сол) жарық жолының бағдарына қарай топтасқан. Дүние – төрт бұрышты. Тігінен алғанда үш бөлікке бөлінеді: аспан (жоғарғы әлем), жер (ортаңғы әлем), жер асты (төменгі әлем). Бұл үшеуін жалғастырып тұратын әлемдік Алып Бәйтерек – мифтік ұғымның әмбеге ортақ үлгісі.

*Жер мен көктің кіндігінде жападан-жалғыз өскен киелі байтерек бар. Бұл теректің басы аспанмен, түп-тамыры жер астымен жалғасқан. Ол – көзге көрінбейтін киелі ағаш. Бұл байтеректе жайқалып өскен әрбір жапырақ – жер түзінде жасаған әрбір адамның өмір-тірлігінің нысаны. Жер жүзінде тіршілік етіп отырған әрбір адам киелі теректің жапырағы жаралғанда, өмірге келеді (туылады). Жапырағы жайқалып өскенде өсіп, үлкейіп кемеліне келеді; жапырағы мезгілсіз сарғайса, қайғы-қасіретке тап болады; жапырағы суалып құрыса, қартаяды; жапырағы үзіліп жерге түссе, қазаға ұшырайды [10, 948 б.].*

Бұл мифтің жалпытүркілік инварианттық үлгімен үйлесетін тұсы – бәйтеректің көзге көрінбейтін киелі ағаш екендігі, әрі оның аспан мен жер астын жалғастырып тұруы. Дүниенің үшке бөлінуі

әлсіз де болса сақталған. Ал адам жанының жапырақпен бір болуы мифтің анимистік түсінікпен толықтырылғанын көрсетеді. Бұл – байырғы мифтік ұғымдардың өзара алмасатындығының белгісі.

Күн, ай, жұлдыздар да дүниенің орналасу тәртібіне, аспан денелерінің қозғалу жүйесіне қарайлас мифтік образдарға тармақталады. Олар реттелген ғарыштық тәртіппен жүреді. Аспан әлемінің ортасында – Темірқазық жұлдызы. Барлық жұлдыздыр соның алыс-жақын төңірегінде орналасқан.

Миф бойынша Темірқазыққа Ақбозат пен Көкбозат (бірі ақшыл, бірі көкшіл жұлдыздар). Арқан жұлдыздармен арқандаулы. Осы екі атты ұрлап алу үшін әр түні Жетіқарақшы (жеті жұлдыз) олардың соңынан аңдып жүріп қозғалады.

Үркер жұлдыздары да Жетіқарақшыдан үркіп жүреді. Олар алтау екен. Алтауы да қыз, кей нұсқада бірі – қыз, қалғандары – қорғаушылар. Миф логикасы бойынша Жетіқарақшы оларды ұрлап алса, онда ақырзаман орнайды. Мифті айтушылар соған сенеді [2, 86 б.].

Бұдан космостың қайтадан хаосқа айналуы мүмкін екенін аңғарамыз. Космостың бұзылып-бұзылмауы құдайлардың (демиургтың) бір кездегі орнатып кеткен тәртібі мен реттік жүйесінің сақталуына байланысты. Қалыптасқан үлгі бұзылмауы тиіс.

*Егіз немесе апалы-сіңлілі Ай мен Күн бірге жүрген, бірге өскен сұлу қыздар. Бір-бірінің сұлулығын күндеп Күн Айдың бетін тырнап алған. Ай бетіндегі тыртық (дақ) содан қалған. Сол уақыттан бері Күн қашып, Ай қуып жүр.*

Осы мифтің тағы бір нұсқасында: «Егер қай күні ай күнді қуып жетіп бетін тырнаса, дүние-жаһан ашылмас қараңғылыққа батады екен» [10, 948 б.].

*Жер-жаһанның жаратылысындағы космостық үлгі Көк өгіз туралы мифте де айқын. Ол бойынша: «Жеті қат Жер мен жеті қат Көкті алып Көк өгіз көтеріп тұрады. Көк өгіз шаршағанда Жерді бір мүйізінен екінші мүйізіне ауыстырады. Осы кезде жер сілкіну болады» [12,293б.].*

Басқа бір нұсқада сілкінудің себебін былайша түсіндіреді: жер үстінде «жамандық, жауыздық өршігенде» Көк өгіз одан «жиреніп», құтылғысы келеді.

Миф бойынша Көк өгіздің жерді көтеріп тұрған мүйізі сынғанда немесе келесі бір нұсқасындағыдай Көк өгіз «қартайып, шаршағанда» ақырзаман орнайды.

Қазақтардың дәстүрлі ұғымындағы ақырзаман (заманақыр) мифтік дүниетаныммен төркіндес. Космостың күйреп, хаосқа

айналуы исламдық түсінікпен астасып кеткен. Бұл ұғымның мифке тірелетін жері – реттелген космостың бұзылуы.

Міне, бұл жерде біз мифтік дүниетанымның түпкі түйініне келдік. Барлық дүние, жер-жаһан – реттелген космос. Оны бір заманда жасампаз құдайлар, демиургтар, алғашқы ата (әке), ілкі немесе мәдени қаһарман құрған. Сол тәртіппен жер-көк те, адамдар да жүріп-тұрады, қозғалады. Қалыптасқан дүние – киелі (сакралды) қасиетке ие. Оны бұзу, арысы – космосты күйретеді, берісі – қарғысқа ұшыратып, жамандыққа бастайды.

Толып жатқан магиялық, ғұрыптық іс-әрекеттер, миф мазмұнынан туындайтын моральдық нормалар, тыйымдар осыған келіп саяды. Жасампаз күштерді риза ету, жауыз күштерді залалсыздандыру, құдайлардың, алғашқы атаның, тотем бабаның қаһарына ұшырамау – мифтік дүниетанымнан төркіндейтін моральдық-этикалық норманың, іс-әрекет пен тыйымның жиынтығы. Миф түйіні – жасампаз істі жалғастыру, күйреуге жол бермеу.

Мифтік түсінік бойынша қазіргі және болашақтағы дүниенің тағдыры өткен айрықша бір мифтік дәуірмен байланысты. Ол дәуір – барлық жасампаз әрекеттер жүзеге асқан, дүниенің, тіршіліктің жаратылған, қозғалыс пен қарым-қатынас реттелген космостық «моделі». Өткен мифтік дәуір – киелі уақыт. Ол уақытты білу және киелі санау ғана емес, қайталап, жаңғыртып, «қалпына келтіріп» отыру қажет. Ол үшін ғұрыптарды тиянақты өткізіп отыру керектігі жоғарыда сөз болды. Космосты, дүниедегі қалыптасқан тәртіпті жаңартудың жолы осы. Ал космостық, яғни мифтік дәуір – әрқашан үлгі [16, 43 б.].

Мифтік уақыт – адам санасында шоғырланған қасиетке ие. Онда өткен дәуірдегі ата-бабалардың уақыты қазіргі дәуірмен, ұрпақтар тіршілігімен жалғасып жатыр. Өткен киелі уақыттың нәтижесі – бүгінгі өмір. Сондықтан да арадағы байланыс үзілмеуі тиіс. Түрлі ғұрыптардың және бақсылық ойынның кезінде мифтік қаһармандар, рухтар, кейіпкерлер, ата-бабалар, жын-перілер бір араға келеді, бәрі бір мезгілге жиналады. Осы сәтте мифтік уақыт әмбебап (универсалды) сипат алады.

Реттелген космостың күйреуі – *эсхотологиялық мифтердің* арқауы. Қалыпты жағдай бұзылған кезде дүние астан-кестең болып, ұшы-қиыры жоқ топан су немесе қараңғылық басады. Мұндай сюжет әлем халықтарының мифтерінде кең тараған. Әдетте қалыпты жағдайдың күйреуіне тыймның орындалмауы себепші. Адамдардың азғындаған қылықтары құдайдың қаһарына ұшырап жазаланады.

Бағыт-бағдары белгісіз, нөсер жауынның астында қалған жер-

дүниені түнек пен су басқанда, осы жағдайды күні бұрын білген тақуаның (Ной, Нұх) кемесі ғана аман қалады. Кемеге жер бетіндегі жан-жануарлар бір-бір жұптан тиеледі. Қазақ мифінде Нұх пайғамбардың кемесі Қазығұрт тауына алты-жеті айдан кейін тоқтайды. Ол кезде Қазығұрт өзге таулардан биік болмаса да құдайдың құдіретімен су астына шөкпепті. Сондықтан ол киелі әулие тау екен.

Қазақ мифтерінің архетиптік қаңқасы әлемдік сюжеттің инварианттық құрылымына толығымен сәйкес. Оқиғаның себеп-салдары мен шешілуі миф түбірінің тектестігін көрсетеді. Ал сюжетті безендіруде мифтің кейінгі дәуірлерде түрлі қоспалармен толықтырылатыны заңды құбылыс. Соның бірі – қазақ мифі бойынша адамдар дінге кірмегендіктен де жазаға ұшыраған. Тыйым дінмен алмастырылған.

Осы ретте айырықша назар аударатын бір мәселе бар: ол – қазақ арасында кең тараған **себептік (этимологиялық) мифтердің** топан судан кейінгі дүниенің қайта жаратылуына қатысты айтылатындағы. Ол бойынша шетсіз-шексіз су басқан дүниенің ретке келуі хаостың космосқа өту моделін қайталайды. Себептік мифтердің мазмұны космогониялық мифтердің жалғасы іспеттес. Айнала қоршаған ортаның, жан-жануардың қозғалысы мен жүріс-тұрысы олардың жаратылу ерекшеліктерімен байланысты.

«Қазығұрт тауы» туралы мифтің жалғасына көңіл аударайық:

*«... Ібіліс малғұн кеме үстінде Нұх пайғамбарға күншілдік қылып, қастық жасауға көшті. Ол шошқаның мұрнын сипап, тышқанды түсірді. Тышқан кемеңіз ағашын кеміріп, тесік жасады. Жебірейіл періште Нұхқа: «Жолбарыстың мұрнын сипа» – деді. Сипап еді, одан мысық түсті. Мысық шап беріп, тышқанды алды. Нұх мысыққа ырза болып: «Ой жануар-ей», – деп арқасын сипады. Мысықты жоғарыдан тастағанда, арқасынан емес, тек аяғымен түсетіні содан екен.*

*Әлгі тышқан жасаған тесіктен ішке қарай су кірді. Кеме үстіндегілердің суға батып кету қаупі туды. Нұх: «Тесікті кім бекітеді?» – деп еді, жылан: «Егер қалаған тілегімді берсең, мен бекітемін», – деді. Пайғамбар: «Мақұл, тілегіңді беремін», – деген соң жылан құйрығын тесікке тығын қылып бекітіп, иіріліп жатты. Жылан құйрығының сүйір ұшы мұздай су ішінде жүрді. Жыланның суық болатыны содан екен.*

*Топан су алты айға созылды. Кеме Қазығұрт тауының басына кеп қайраңдады. Су басылды. Жылан Нұхқа: «Менің тілегімді бер», – деді. Пайғамбар одан: «Не тілейсің?»», – деп сұрады. Жылан: «Ненің*

*еті тәтті болса, соны бер», – депті. Нұх: «Барша мақұлықтардан ненің еті тәтті екенін біліп кел», – деп сонаны жұмсады. Сонда қарлығаш оның алдынан шығып: «Е, сонекем, ненің еті тәтті екен, білдің бе? – деп сұрады. «Адамның етіндегі басқа артық ләззатты тәтті етті кездестірмедім», – деді сона. «Қойшы, шын ба, қане, тіліңді шығаршы, мен де титтей жалап, дәмін көрейінші», – депті қарлығаш. «Сенбейсің бе, міне», – деп сона мақтанып тілін шығарғаны сол еді, қарлығаш оның сарайып тұрған тілінің ұшын тістеп, суырып ап қойды. Тілінен айрылған сона «ың – ың – ың» деп безілдей берді. Сол кезде қарлығаш:*

*«Мұның не айтқанын мен түсіндім. Бақаның еті мен топырақ тәтті екен деп айтты», – деді. Нұх жыланға бақаның еті мен топырақты ырыздық етуге дұға қылды. «Ә, бәлем, бұл сенен келген айла зой», – деп жылан қарлығашқа ұмтылды. Ол ұшып, жерден көтерілем дегенше, жыланның аузы құйрығының арасына ілініп, екі-үш қауырсындарын жұлып ап қалды. Қарлығаштың құйрығы айыр болғаны содан екен. Ал жылан тапса, бақаның етін, таппаса, топырақ жейтін болыпты.*

*Осылайша қарлығаштың себебімен адам жыланға ырыздық болудан аман қалған көрінеді. Қарлығаштың адамға жақын боп, шаңыраққа үй салатыны содан екен» [11].*

Мифтегі хайуанаттардың мінезі, жүріс-тұрысы, дене бітімі олардың жаратылу себебімен төркіндес. Мифте олардың мәні жақсы-жаман әрекеттің нәтижесінде әу баста солай реттелген. Ерекше жағдайда, ерекше уақытта қалыпқа түскен киелі мифтік дәуірдегі жаратылыстың себебі (жүріс-тұрысы, мінезі) қайталанатын, бірақ нәтижесі қайталанбайды. Мысық, тышқан, жылан, сона қарлығаш, т.б. сол әдетімен, сол себеппен әлі өмір сүруде.

Мұндай логика космогониялық та, этиологиялық та мифтерге тән. Адам қарым-қатынасы мен көзқарасының көрінісін жоғарыда сөз болған жердің күннің, айдың және жұлдыздардың да қозғалысынан байқадық.

Әрине, мұның бәрі бергі дәуірлерде діннің, әулеметтік ортаның, тарихи шарттардың сүзгісіне түсіп, өңделіп өзгереді. Миф біртіндеп идеологиялық мәнін, киелі сипатын жоғалтты. Алайда осы мифтің сюжеттік инварианттық құрылымы әлем мифологиясымен үйлесім тауып тұрғаны даусыз. Мифті тудырған сана мен миф дәуіріндегі ортаның шындығы және логикасы бәріне ортақ.

Осы ретте бір мәселеге назар аударайық. Космогониялық мифтерде де, этиологиялық мифтерде де қалыпты жағдайдың бұзылуы көбінесе тыйымды орындамау, құдайдың қарғысына ұшырау

болып келетінін айттық. Бір ғажабы аспан денелерінің күйреуі ақырзаманға, яғни космостың бұзылуына әкеліп соқтырса, адамдар мен жан-жануарлардың жазалануы басқа бір нәрсеге (тау- тасқа, желге, құрт-құмырсқаға, мақұлықтарға, т.б.) айналу түрінде болады.

Бір нысанның екінші бір нысанға айналуы жалпы миф атаулы оқиғасының негізі. Айнарудың себебі де әртүрлі. С. Қасқабасовтың пікірінше айналу (құбылу) мифтік сананың даму кезеңіне қарай өзгерген: ерікті түрде (қатерден сақтану, шаршау т.б.) және жазаға немесе қарғысқа ұшырығанда.

Алғашқысы адам мен табиғаттың бір-бірінен бөлінбей, біртұтас ұғылатын ең ежелгі дәуіріне тиесілі, ал кейінгісі адамның өзін қоршаған ортадан оқшау сезінуімен байланысты [13, 226 б.].

Ерікті құбылудың астарында адамға тән қасиет басқа дүниеге де тән деген анимистік түсінік жатыр. Ойлаудың қарабайыр кезеңінде жанды мен жансызды, өлі мен тіріні, табиғат пен адамды ажырататын ұғымдар әлі анық емес. Адамнан немесе жан- жануардан пайда болған нысандардың рухы бар. Ол жерлер киелі болып есептеледі.

Осы орайда адамның оп-оңай жан-жануарға немесе тау-тасқа айналып кетуінде тотемдік наным-сенімнің ізі айқын. **Тотемдік мифтер** және оған қатысты ғұрыптарды атқарудың үлгісін жер бетінде ең ежелгі өмір салтын сақтаған австралиялықтардан көруге болады Олардың тотемдік сенімі бойынша адамның (рудың) керемет жолмен алғашқы атадан немесе анадан тарауы – миф оқиғасының негізі. Алғашқы ата (ана) көбіне жануарлар немесе жартылай адам, жартылай жануар бейнесінде. Алайда да дәл қазір далада жүрген аң-құстың өзі емес. Мифтік дәуірде солардың бейнесінде болған ерекше рух. Кейін ол жер астына кеткен немесе жартасқа, тау-тасқа, шатқалға, өзен-көлге, терең сайға т.б. айналған. Тотемдік сенімдегі австралиялықтар ол жерлерді киелі санайды, маңызды ғұрыптарды сонда өткізеді әрі ол жерлерге ру иелігін тотемдік мифтер арқылы бекітеді. Бұл мифтер рудың киелі тарихын, жер-сумен байлынысын заңдастырады [24, 47 б.].

Ру мен тотем бабаның арақатысы тыйым арқылы реттелсе, мазмұны мифтік мәні бар ғұрыптармен бекітіледі. Арадағы байланысты үзбеу үшін ғұрыптарды жаңғыртып отыру қажет.

Қазақ мифтеріндегі алыптар мен батырлардың тауға, тасқа айналған оқиғаларында киелі орындардың іздері бар. Тау көтерген Толағай алыптың іс-әрекеті жазық далаға тау әкеліп, жаңбыр жаудыру, оның қызметі Алатау (ата бейнесінде), Тарбағатай, Қалба тауларымен, Ертіс өзенімен байланысты. Жекебатыр, Бектауата тауларының жаралытысы осы аттас батыр, әулие ісінің нәтижесі.

Тазтаудың ұшар басын Айдағұл деген алып мекендейді, оған қазақтар тасаттық беріп, құрбан шалып тұрады екен (жауын сұрау үшін). Тарбағатай мен Кіші Тарбағатайдың ортасындағы Бөрітастаған тауы алып әйелдің (аяғы екі таудың арасына дейін көсіліп жатар) бөріге лақтырған ұршығы екен. Кіндіктөбе де осындай алып кемпірдің ұршық тасы. Бұл мифтерде таулардың пайда болуы алыптың өзі немесе оның әрекетінің себебі деп түсіндіріледі. Мағынасы мен нәтижесі киелі мифтік дәуірдегі жасампаз қаһармандардың ісін қайталайды.

Мифтердің енді бір тобы адамның қарғысқа ұшырауынан пайда болған табиғи нысандар және жан-жануарлар туралы. Бұлар көбіне-көп тыйымның сақталмауынан, қалыптасқан тәртіптің бұзылуынан болады. Тәлімдік мәні бар мифтер.

Көкшетау өңірінде «әулие ақбас бураны» атқанда ол тасқа, көз жасы «Бурабай» көліне айналып кеткен. Мұнан кейін сол жердегі ел-жұрт зор қиындыққа ұшыраған. Ұзатылғалы тұрған қыз «дүние қорлығымен» әкесін ренжітіп, қарғыстан тасқа айналған. Ол –

«Келіншектау». Ертістің суын бекіту үшін аталы-балалы батырлар Тарбағатайдың қасынан Қалмақтолағай тауын көтеріп алып кетеді. Жолда дем алған кезде баласы әкесінің тыйымын бұзады. Сол үшін әкесі баласын өлтіреді. Баланың денесі «Қызылтас» деген төбеге, жылаған анасы «Ақтас» деген төбеге айналады. Көртышқан мен мәлін – бірге туған жігіт пен қыз. Қызын неке тәртібін бұзбақ болғаны үшін әкесі қарғаған.

Осы тектес мифтердің бәрінде дерлік қарғыс иесі және жаза беруші – әке (ата). Оның қызметі адамдарға тыйым салған, тәртіпті үйреткен, тұңғыш рет жасампаз әрекетті жолға қойған алғашқы ата, төтем-баба, демиург ісімен төркіндес. Себебі бұлардың қызметі жасампаздықпен ғана емес, тыйым және ғұрыппен де тікелей байланысты.

Көктүріктердің арғы аталары туралы тотемдік мифтердің кейбір үлгілері қытай жазба деректерінде сақталған. Солардың біріне жүгінейік:

*«Көктүріктер – ескі Хундардың тегінен және солардың бір тармағы. Өздері Ашина атты бір атадан тарайды. Сонан көбейіп рулы елге айналған. Кейін Лин деген мемлекет жаулап алып, оларды түгелдей қырып жіберген. Тек он жастағы бір бала қалады. Оның кішкентайлығын ескеріп, аяқтарын кесіп, батпақты жердегі бұталардың арасына тастап кетеді. Сол кезде маңайына бір қаншық қасқыр пайда болып, балаға ет беріп асырайды. Осылайша бала ер жетіп, қасқырмен ерлі-зайыпты күн кеше бастайды.*

*Көктүріктерді қырған Лин мемлекетінің патшасы баланың тірі екенін естіп, өлтіруге әскерін жұмсайды. Баланы өлтіруге келген әскер оның жанынан қасқырды көреді. Қасқырды да бірге өлтірімек болады. Бірақ қасқыр қашып Гауоцаң (Тұрфан) мемлекетінің теріскейіндегі тауға кетеді. Бұл тауда үлкен бір үңгір бар еді. Сол үңгірдің ішінде үлкен алқап болған, айналасы қалын жынысты, маңайы кең әрі жабық-ты. Төрт тарапы тіп-тік таулармен қоршалған. Қасқыр осы үңгірге кірді және сол жерде он бала туды. Мезгілінде он бала ер жетіп сырттан он қыз әкеліп, оларға үйленеді. Қыздар жүкті болып, олардың әрқайсынан бір-бір ру тарады. Ашина әулеті де осы он рудың (Он-бой) бірі еді. Олардың ұрпақтары көбейді, ақырындап жүз отбасына толды. Ұрпақтары өсіп-өнген соң олар үңгірден шықты. Жужан (жуан-жуан) елінің қоластына кірді. Алтай тауының етегіне орналасты. Мұнан кейін Жужан елінің теміршілері (ұстасы) болды...» [3, 20 б.].*

Өзгеріп, өңдеуге түскенімен бұл мифтің архаикалық белгілері, атап айтқанда, австралиялықтардың тотемдік мифтерімен архетиптік ұқсастықтары ап-айқын. Алдымен анаеркі (матриархат) дәуірінің куәсі ретінде алғашқы ана рөлінде тотемдік қасқыр баяндалады. Бұған қоса мифтік ана әрекеті киелі табиғи нысандармен (айналасы таумен қоршалған үңгір, терең сай, т.б.) тығыз байланысты. Австралиялықтардікі сияқты тотемдік жануар арқылы жерге иелік ету, рулар туыстығын бекіту, өзге жұртпен қарым-қатынасты белгілу орын алған. Ең бастысы ру тарихының мифтік ұғымға сәйкес нұсқасы сақталған. Сақталмағаны – тотемге қатысты магиялық күші бар ғұрып қана.

Алайда «Көкбөрі» мифінің өзге де нұсқаларын салыстырып қарағанда ғұрыптың жекелеген іздерін аңғаруға болады: бөрілі байрақ тігу, алтыннан немесе темірден жасалған бөрі басына тізе бүгіп, тағзым ету, бөрінің ұлығанын салып ән айту – сол тотемдік алғашқы анаға жасалған құрмет пен ғұрыптық әрекеттердің сілемдері. Миф байырғы түркі руларының генеологиялық шежіресіне тарихи негіздеме дарытып тұр.

Қазақ арасында қасқырды киелі санау, ертегілерде адамның қасқырға үйленуі, оны жартылай адам, жартылай қасқыр түрінде бейнелеу кездеседі. Сондай-ақ тотемдік наным-сенімнің іздері марал, арқар, бура, ит, бүркіт, аққу, қарға, сары ала қаз, көкек, көккештер, жылан сияқты аңдар мен құстарды киелі санау, оларды себепсіз өлтірмеу, тыйымдық және сакралдық мәні бар әрекеттерді сақтау түрінде орын алған.

«Қошқармүйіз» (арқар) таңба – символы және оның қол өнерде кеңінен таралуы, «бөрілі байрақтың» (қасқыр) жеңіске бастайтын мәні, «бақыт құсын» (бүркіт) ұшыру мен қолға қондыру, «қарға тамырлы қазақ» ұғымы, үйге кірген жыланның басына ақ құйып шығару, аққуды өлтірмеу тыйым т.б. әрекеттердің ежелгі тотемдік мифтік түсініктерден тарайтыны даусыз. Бұлар миф мазмұнының ғұрыпқа көшкен үлгілерінің, атап айтқанда, тотемді бейнелеу мен оған еліктеудің, әрі құрметтеудің халық тіршілігіндегі жекелеген көріністері ғана.

Мифте аспан денелерінің қозғалысы, тау, өзен, көл, өсімдіктер мен жан-жануарлар, табиғат құбылыстары мен айнала қоршаған ортаның өзара байланысы адамның өзі білетін қарым-қатынас деңгейінде түсіндіріледі. Қоғам өмірінен орын алған моралдық-этикалық нормалар, сондай-ақ көрген және жинақтаған тіршілік тәжірибесін адамдар өзі білмейтін алыс-жақын нысаналарға да кейбір сыртқы ұқсастықтарына қарай теліп көрсеткен. Осыдан келіп ғарыштық ұғымдығы өлшем мен құбылыстар қоғамдық қарым-қатынастың объектісі адамның түсінігі мен қиялы арқылы бір-біріне теңестірілген. Бұл жағдай миф оқиғасын жойқын кеңістік және жойласыз уақыт өлшеміне түсіреді. Сөйтіп, мифтік ұғымның аясына барша дүние енеді. Адам іс-әрекеті мен ғарыштық өлшемдегі нысаналар бір арада, бірге болғандықтан «мөлшерсіз» ұғым тудырады.

Бір қарағанда бұл жағдай мифке дерексіз, жалпы сипат береді. Ал шындығына келгенде бұл адам санасының балаң шағындағы абстрактілі ойлау жүйесінің әлсіздігін, дүниені нақты түсінік пен сезім арқылы ғана ұғынудың нәтижесін көрсетеді. Адамдар ойлай алады, демек, басқа жанды-жансыз заттар да солай; адамдар бір-бірімен түрлі қарым-қатынасқа түседі, аспан әлемі де, өзге дүние де, жан-жануарлар да солай; адамдар туады, өледі, басқа дүниеге кетеді (қайта туады), өліп-тіріліп жататын табиғат та солай.

Әрі нақты, әрі шектеулі ұғым шексіз дүниеге телінгендіктен іс жүзінде бір-бірінен алшақ жатқан, теңеспейтін ұғымдар теңестіріліп, бір-бірінің баламасына айналған. Уақыт пен кеңестіктің мөлшерсіздігі жалқы ұғымды жалпыға, бөлшекті бүтінге, кішіні үлкенге, жақынды алысқа алмастырудың, олардың ерекшеліктерін бір-біріне телудің әсері. Мифтердің күні бүгінге дейін үздік-создық жалғасып, адам санасынан өшпеу себебі де осында. Белгісіз нәрсенің түйсігі алдымен адам санасының астарында, өзі білетін тіршілік түсінігімен жинақтала бастайды.

Мифте кеңінен қанат жайған бұл құбылыс – адам қиялының наным-сенімге, дүниетанымға негізделген көрінісі. Бұл үдерісте айнала қоршаған ортаны кейіптеу (олицстворение), жансызды жанды етіп бейнелеу, оған көбіне адамға тән қасиеттерді таңу, сөйтіп дербестеу (персонификациялау) маңызды қызмет атқарған. Дүниені жинақтауға қоғам тіршілігі негіз болып алынған.

Заттар мен құбылыстардың арақатысы, бір-бірімен байланысы баламалы тәсілмен құрастырылғандықтан метафоралық алмастыру логикасы үстем шыққан. Мұнда сезіну, баламалы салыстыру, қарама-қарсы қою басым. Сондықтан да бұл логика әмбебап сипатқа ие, жалпылама қолданысқа қолайлы. Мифтің идеологиялық қызметінің жан-жақтылығы да осыдан туындайды. Алғашқы қауым адамы мифтік шығармашылық арқылы өзін, қоғамды және дүниені өрнектеді, үлгіге түсірді, түсіндірді [9, 29 б.].

Фольклор мен көркем өнердің дамуына арқау болған негізгі категориялардың бірі осы. Әдебиет пен өнердегі бейнелі сөздер мен тәсілдер, образды ойлаудың түп төркіні мифтік дәстүрден тарайды.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР:**

1. Адоньева С. Прагматика фольклора – СПб.:«Изд «Пальмира», 2018.
2. Әбішев Х. Аспан сыры. – Алматы, 1966.
3. Bahaeddin Ögel Türk mitolojisi. I.Cilt.2.Baski.–Ankara TurkTarih Kurumu,1993.
4. Bahaeddin Ögel Türk mitolojisi. II.Cilt.3.Baski.–Ankara TurkTarih Kurumu,2006.
5. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М: «Наука», 1987.
6. Гуревич П.С. Современный гуманитарный словарь справочник. – М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2018.
7. Ежелгі көшпелілер дүниетанымы. Жиырма томдық.– Астана:Аударма, 2005.
8. Кляшторный С.Г. Памятники древнетюрской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб: «Наука», 2006.
9. Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору. – СПб.: Изд-во «Лань», Изд-во «Планета музыки»,2016.
10. Қазақтың аңыз-ертегілері. – Шыңжаң: Ұлттар баспасы, 2002.
11. Қазығұрт ауданындағы Махамбет ауылының тұрғыны Дәнегүл Ержан қызынан және Рабат ауылының тұрғыны Ілескүл Әшірбай қызынан жазып алынған.
12. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. Бес томдық. 3-ші том.

– Алматы, 2017.

13. Қасқабасов С.А. Миф // Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 1-том – Алматы: ҚазАқпарат, 2008.

14. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М.: «Наука», 1985.

15. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018.

16. Мирчат Эллиаде Аспекты мифа. Перевод с французского В.П. Большакова. 5-е издание. – М.: Акод.проект, 2014.

17. Мифологический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1990.

18. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Том.1. Второе издание. – М.: «Советская энциклопедия», 1988.

19. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Том.2. Второе издание. – М.: «Советская энциклопедия», 1988.

20. Рамсей Смит. Мифы и легенды австралийских аборигенов. Перевод с англ. Е.Б. Межевитинова. – М., 2008.

21. Стеблин-Каменский М.И. Миф. – Л.: «Наука», 1976.

22. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Государственное изд-во полит. лит., 1989.

23. Тойшанұлы А. Түрік моңғол мифологиясы. – Алматы: «БаспаларҮйі» АҚ, 2009.

24. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Изд-ие четвертое, исправленное и дополненное. – М.: Изд полит. лит., 1986.

25. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983.

26. Фрезер Дж. Дж. Золотая Ветвь. – М.: Политиздат, 1983.

27. Шилин В.В. Словарь литературоведческих терминов. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2019.

## ЕҢБЕК ФОЛЬКЛОРЫ

Неолит дәуірінде Азия мен Еуропаның көптеген аймақтары **мал шаруашылығына және егін шаруашылығына** өтті. Бұған дейін табиғаттың даяр өнімін пайдаланып, жабайы аң-құстардың етін жеп, жәндіктермен, жеміс-жидекпен, өсімдік тамырымен қоректеніп келген адамдардың тобы ұйымдасқан шаруашылықтың жаңа көзін тапты. Қолға үйретілген жануарлар, сондай-ақ егін егу шаруашылықты тиімді жүргізуге, басқаруға, алдын-ала бағыттап отыруға мүмкіндік берді. Қоғамның әлеуметтік жағдайы мен идеологиясы елеулі өзгеріске ұшырады.

Бұрынғы **терімшілік** пен **аңшылық** күнелтудің қосымша түріне немесе маусымдық өнімнің бір бөлігіне айналды. Ғалымдардың дәлелдеуі бойынша еңбек үдерісімен байланысты фольклор үлгілері ежелгі терімшілік пен аңшылық дәуірдің өзінде болған. Оған әлемдік фольклордың үздік-создық бізге жеткен мәліметтері куә. Әрине, олардың көбі кейін өзгергені, өңделгені, уақыт сүзгісінен өткені күмәнсіз.

Қазақ фольклоры мен этнографиясында бұл дәуір туралы, әсіресе фольклор туралы деректер жоққа тән. Сондықтан да біз өндіруші шаруашылыққа негізделген еңбек түрлеріне қатысты фольклор туралы ғана айта аламыз.

Алғашқы қауым адамының қоршаған ортадан бөліп алған бастапқы ұжымдық практикалық қызметінің негізгі нәтижесі – реттелген шаруашылық. Бұл үдерістің еңбек құралының жетілуімен, жануарларды қолға үйрету дағдысымен байланысты материалдық, тәжірибелік аспектісін өз алдына қойғанда, рухани өмірге әкелген өзгерісі де айтарлықтай болды. Адамның ықыласы бұрынғыдай сыртқы дүниеге, жабайы тіршілікке ғана емес, қоғамның ішкі болмысына, шаруашылықты ұйымдастыру ісіне ойысты. Ал бұл болса, қоғам дамуының заңдылықтарын жинақтайтын алғышарттардың бірі еді.

Қазақтың дәстүрлі еңбек үдерісі табиғаттың маусымдық (календарлық) өзгеріске, жергілікті жердің жағдайына, малға немесе егінге қолайлы-қолайсыздығына байланысты дамығаны даусыз. Маусымдық қағида – шаруашылықты жүргізудің бірден-бір тиімді жолы. Ерте заманнан бастап табиғаттың қас-қабағына қарап отыру – шаруа адамның ісі.

Солай болғанымен қазақтың мал шаруашылығына және егін шаруашылығына қатысты фольклорында жанр мен жанрлық түрлердің маусымдық белгілерге қарай жіктелуі анық байқалмайды.

Оның есесіне шаруашылықтың ғұрыптық-магиялық ерекшеліктері молырақ орын алған. Тілеу, сұрау, жалбарыну, сыйыну, кейде қорқыту, кейде мадақтау, тіл-көзден сақтау, қорғау, тыйым орындау сияқты магиялық мәні бар іс-әрекеттер мен сөз тізбелері тылсым дүниедегі ие, кие, желеп-жебеуші, қамқоршы немесе зиянкес күштерге бағытталады. Бұған қарағанда терімшілік және аңшылық күнкөріс дәуірінің өзінде кең қанат жайған жанды-жансыз дүниені киелі санау, ие-рухқа (духи-хозяева) тағзым ету сияқты түсініктер иемденуші шаруалылықтан (присваивающее хозяйство) өндіруші шаруашылыққа (производящее хозяйство) ұласқанын көреміз.

Фольклордың ғұрыптық, маусымдық өзгешелігі, адамдардың жер-су, аң-құс, жан-жануарлардың иесі мен киесіне қайрылуы сияқты белгілердің сөзбен және магиялық әрекетпен астасып жатуы бұл құбылыстың **синкретті** сипатын даралап тұр. Еңбек фольклорының көнелігіне бірден-бір дәлел осы жағдай. Үй жануарларының да, тағы хайуанаттардың да, сондай-ақ жер-судың да иелеріне жүгіну ең ескі дәуірдегі аңшылық пен терімшілікке қатысты ғұрыптармен тектес, функционалдық қызметі бірыңғай.

Фольклор бұл дәуірде күнделікті тұрмыс-тіршілікте **практикалық** (утилитарлық) қажеттілікті өтейтін қызметімен ерекшеленді. Тәрбиелік және танымдық мәні де осының ішінде. Ал эстетикалық белгілері кейінірек көркемдік-поэтикалық ізденістердің дамуымен бірге практикалық қызметімен сабақтасты.

### **Мал шаруашылығына байланысты фольклор**

Дәстүрлі қазақ қоғамында адамдар бір-бірімен кездескенде алдымен: «Мал, жан аман ба?» - деп сұрайды. Тіршілік пен амандық – бірге. Өйткені көшпелі қоғамның идеализацияланған ұғымында малсыз тіршілік жоқ. Малдың әлеуметтік статусы аса жоғары:

«Малым – жанымның садағасы, жаным – арымның садағасы». Мал мен жан – қазақ тіршілігі мен мәдениетінің өлшемі. Малдың мән-маңызы идеологиялық деңгейге көтерілген. Елдіктің белгісі малмен анықталады: «Ел сүйегін мал сақтайды».

Көшпелі қоғамда төтенше қолдау тапқан төрт түлік мал туралы ұғымның түп-тамыры анимизмге барып тіреледі. Малдың жаны бар, ол жанның иесі мен киесі бар. «Жоғалып табылған мал – олжа, ауырып жазылған жан – олжа». Олай болса жан адамға да, малға да ортақ, көне ұғым бойынша екеуі де тең. Құрбандыққа шалынған малдың рухы өлген адамның рухына жалғасады. Аруақтар культі мен жануарлар (табиғат) культінің шығу негізі бір. Қазақтың дәстүрлі ұғымында жануарлар культінің ішінде малдың иесіне

сыйыну – айрықша мәнге ие. Сыйыну төрт түліктің амандығын сұрау, ит-құстан, ауру-сырқаудан, жұттан сақтау, ұры- қарыдан қорғау, мал басының көбеюін өтіну түрінде айтылады. Әр түліктің жеке-жеке жебеуші иесіне арнайы қайырылып, ұдайы өтініш пен мадақтауын бірге білдіреді.

Түйенің иесі – Ойсылқараға:

Шаруаның бір пірі – Ойсылқара,  
Түйені өсір жарылқап, болып пана!  
Ит-құс, пәле, індеттен аман сақтап,  
Топ-топ болып көбейсін аруана!  
Және бір тілек тілейін,  
Бергенінді білейін,  
Қотанға сыймас түйе бер,  
Түйе берсең,  
Үйе бер,  
Жатқан жері даладай,  
Азу тісі қаладай,  
Екі өркеші баладай  
Қаршылдаған бурасы,  
Жалбыраған шудасы,  
Жібектен болсын бұйдасы [1, 1056].

Жылқының иесі – Қамбар (Жылқышы) атаға:

Жылқышы ата – Қамбар,  
Жарылқайтын өзіңнен кім бар,  
Шірендіріп жатқыз, көсілдіріп тұрғыз.

Жаз жайлауын жаусыз ет,  
Дүниеде мұңсыз ет,  
Толғатқанын ұлды ет!  
Тамырғанын май ет,  
Бәледен сақта, жаладан сақта,  
Қауіптен сақта, қатерден сақта,  
Ашыққан бөріден сақта,  
Аузы қанды ұрыдан сақта,  
Дос болып, қас болғаннан сақта!

Шыққан тауын биік ет,

Кімді жарылқасың, соның қасында ет![2, 301 б.]

Жылқының амандығын сұраумен бірге, өсіп-өнгенін тілеу үшін:

Шаруаның бір пірі – Жылқышы ата!

Тілегенде өзің бер ақтан бата!

Үйір-үйір жылқыны шұрқыратып,

Ойдан, қырдан арқансыз әкеп, мата!...

Тағы бір тілек тілейін,  
Шын бергенің білейін,  
Өңкей ала, шұбардан,  
Жал-құйрығы шұбалған  
Айғыр берсең байсалды,  
Үйірі толған байталды,  
Өңкей мама биімен,  
Сауған сайын иіген [1,104-105 б.].

Сиырдың иесі Зеңгі бабаға:  
Шаруаның бір түрі – Зеңгі баба!  
Сиыр берсең, сүтті бер өңкей мама!  
Кең өріске шұбыртып өзің бағып,  
Кешке жақын қотанға әкеп қама [3, 86 б.].  
Төртінші түлікке жататын қой мен ешкінің де иелері бөлек.  
Қой иесі – Шопан атаға былай деп айтқан:  
... Атың жақсы, Тәңірім,  
Мен бір тілек тілейін.  
Сұрағанда, бергеніңді білейін...  
Ай мүйізі шақпақтай,  
Шүйделері тоқпақтай,  
Тегене құйрық қошқарлы,  
Малды берсең, қойды бер [1, 104 б.] немесе:  
Шаруаның бір түлік пірі – Шопан.  
Келтірмей қу, пір ата қойға топан!  
Қойды аңдыған бәленің бәрін қырып,  
Бықпырт тиіп үні өшсін қасқыр апан ...[5, 86 б.].  
Ешкі иесі – Шексек (Сексек) атаға:  
... Қойды көсем бастайтын,  
Өткелден үркіп саспайтын,  
Қарағай мүйіз серкелі,  
Шүйде жалды желкелі,  
Шекшек ата баласы,  
Ешкі бассын үйіңді.  
Ешкі басса үйіңді,  
Кешке бассын үйіңді![6, 26 б.].

Арғы түбі жануарларды киелі санап, қастерлейтін **зоолатриялық** сенімге негізделген бұл өлеңдердің мақсаты – магиялық әсері бар ғұрып пен сөз арқылы табысқа жету. Жануарлар культіне жүгінген алғашқы қауым адамының түсінігі бойынша аң аулау мен күнкөріс тірлігін жеңілдету үшін түрлі рухтардың

ризальғын алуы керек. Бұл орайда зоолатриялық сенім тотемизм мен анимизм ұғымдарымен тығыз байланыста көрінеді. Тотем жануар көптеген халықтың мифтік ұғымында рудың алғашқы атасы ғана емес, ол сонымен бірге дүниені жаратушы күштермен бірге жасампаздық іске қатысады. Жан-жануарлардың желеп-жебеушілері әрбір істің бастаушысы, олар жаратушының ырқын алғаш жүзеге асырғандар және тылсымнан қолдаушылар болып саналады.

Мұның көрінісі қазақ фольклорында да сақталған:

Қазығұрттың басында кеме қалған,

Ол әулие болмаса, неден қалған?

Жетім бота үстіне жатып қалып,

Ойсыл қара жануар содан қалған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,

Ол әулие болмаса, неден қалған?

Қыршаңқы тай үстінде жатып қалып,

Жылқышы Ата жануар содан болған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,

Ол әулие болмаса, неден қалған?

Тышқақ тана үстінде жатып қалып,

Зеңбі-баба жануар содан қалған.

Қазығұрттың басында кеме қалған,

Ол әулие болмаса, неден қалған?

Қотыр тоқты үстіне жатып қалып,

Шопан ата жануар содан қалған.<sup>1</sup>[7,с. 5-8].

Топан судан кейін қайта жаратылған жердің тіршілігі Нұхтың кемесінде қалған жан-жануармен жалғасатыны «Миф» тарауында айтылды. Ол жануарлар – алғашқы Ата, Баба рөлінде. Қызметі жасампаз күштер – құдай, демиуруг, мәдени қаһарман, ілкі баба, ата ісімен еншілес. Миф бойынша төрт түлік иелері жер бетіндегі тіршіліктің басында тұр. Олардың мифтегі жасампаздық рөлі төрт түлікпен ғана шектелмейді, басқа да құбылыстармен байланысты.

Миф бойынша «Көк өгіз өзінің мүйізімен жерді қазып, жер бетіне суды алғаш шығарған.» Осыдан өгіз егіншіліктің де пірі болып саналады. Көктемде жер жыртудың алдында «**өгіздің мүйізін майлау**» ғұрпы өткізіледі. Оның мән-маңызы: құт-береке, молшылық, бітік егін шығару.

Қамбар ата тек жылқының жебеушісі емес:

Жол иесі Қамбар-ау!

Жер иесі Қамбар-ау!

Тілегімді оңғар-ау! [8, с. 25]. немесе:

Көл иесі Қамбар-ау!

Шөл иесі Қамбар-ау

Қарағыма көз сал-ау! [9, 554 б.]

Қымыз даярлауды адамдарға алғаш үйретуші – Қамбар ата. **Қымызмұрындық** мерекесінде алғашқы сауылған қымызды «молшылық болсын» деген мақсатпен айғырдың маңдайына, желіге тамызады. Сондай-ақ айғырдың жалына, биенің желініне май жағады. Қымызды ішпес бұрын алдымен жерге, ат үстінде отырған адам аттың жалына тамызуы тиіс. Ырым жасалғаннан кейін Қамбар атаға арнап мадақтау мен тілек өлеңдері айтылады.

Төрт түлік иелерінің есіміне «ата», «баба» сөздерінің тіркелуі олардың адам бейнесінде екенін аңғартады. Соған қарамастан олар жануар болып та көрінеді:

Жылқышы ата – Қамбар үйірдің айғыры екен,

Құлындатып көбейткен байлығы екен [8, с.25].

Ойсылқара келенің бурасы екен,

Буралығын білдірген шудасы екен [11, 565 б.].

Шопан атаның тағы бір аты – Қошқар ата. Төрт түлік иелерінің еркектес (мужское начало) болып келуі жаратылыстың басында тұрған қызметін көрсетеді. Олар кейде адам, кейде жануар, ал арагідік антропоморфты, яғни жартылай адам, жартылай жануар бейнесінде түсіндіріледі. Ол анық адам образына көшпеген. Бұл жағдай түлік иесінің нақтылы ажыратылмаған байырғы белгілерін сипаттайды.

Кейінгі замандарда төрт түліктің иелері туралы түсінік те, олар туралы өлеңдер де өзгеріске түсіп, идеологиялық өңдеуге ұшыраған. Алғашқы *ата*, *баба* ұғымдары парсы тіліндегі «пір» (ақсақал, әулие) сөзімен алмастырылып, кәсіптің иесі, кәсіп істейтіндерге көмек беруші әулие мағынасына ауысқан. Иелердің есімдері де мұсылман әулиелерінің атымен өзгертілген: Ойсылқара – Уайс әл – Қарани (VII ғ.), Шопан ата – Қожа Ахмет Ясауидің шәкірті. Ал Қамбар ата, Зеңгі баба орталық Азия халықтарының мифологиялық кейіпкерлеріне айналған.

Осыған сәйкес төрт түлік туралы өлеңдер де өзгергені даусыз. Атап айтқанда, олардың ғұрыптық-магиялық қызметі бата сөзімен араласып, малдың пірі бата беруші (Шаруаның бір пірі – Жылқышы ата, тілегенде өзің бер ақтан бата) рөліне немесе айтушы адамның өз сөзіне (Ешкі бассын үйіңді) айналған.

Бұлай болатыны табиғи жағдай. Себебі байырғы түсінік жаңа заманның идеологиясымен бетпе-бет келгенде не жойылуы, не болмаса өзгеріп өңделуі тиіс. Төрт түлік өлеңдеріне соңғысы тиесілі. Сонымен, төрт түлік иесіне бағытталып айтылған ғұрыптық өлеңдердің қандай да бір өзгеріске түскеніне қарамастан айтылу мақсаты мен

адресаты сюжеттік және образдық түпкі белгілері бойынша архетиптік ерекшеліктерін сақтап қалған. Мазмұндық өзгерістер бастапқы образды біржола ығыстыра алмаған.

Төрт түліктің «күйегін алу» (ұрықтандыру), ем-дом жасау, магиялық тазарту кезінде де практикалық мақсатта айтылатын сөздер мен тіркестер жетерлік. Солардың ішінде малдың төлін телу ғұрпы мен әуенмен жыр орындау түркі-моңғол халықтарында кең тараған. Енесі төлінен жерігенде, төлі өлгенде немесі енесі өлгенде басқа саулыққа телу үшін төйге өлеңі айтылады:

Төйге, төйге, төйге,  
Жаман қойшы бағыпты,  
Жаңылыс қозы салыпты,  
Төйге, төйге, төйге,  
Ала ғой, қойым, ала ғой,  
Өзіңнен туған бала ғой,  
Төйге, төйге, төйге,  
Жусан жесең жуып бер,  
Изен жесең иіп бер,  
Төйге, төйге, төйге,  
Ала ғой, қойым, ала ғой,  
Бауырыңа сала ғой,  
Өзіңнен туған бала ғой!  
Төйге, төйге, төйге [12, 47 б.].

Телу өлеңі қойдан басқа түлікке де айтылғаны туралы деректер бар. Соған қарағанда түркі-моңғол халықтарына ортақ телу (төйге) өлеңі магиялық мақсатта түрлі-түрлі тәсілмен (мадақтау, үгіттеу, ұрсу т.б.) төлді саулыққа алдыруды көздегені анық. Өлеңнің практикалық қызметі басты орында. Сонымен бірге мақсатқа жету үшін түрлі айла-амалдарға бару көркемдіктің де дамуына, сөздің әсерлілігін арттыруға ықпалын тигізгенін аңғаруға болады.

### **Егін шаруашылығына байланысты фольклор**

Қазақстанның егін шаруашылығының тарихы мал шаруашылығы сияқты неолит дәуірінің дамуымен байланысты. Егіннің суармалы түрі де, жауын-шашынмен жетілетін ауа райынның өзгешелігіне ыңғайланған үлгісі де егістіктің орналасқан жеріне қарай қолданылған. Байырғы адамдар өзен-көлдің маңын, ылғалды сай-саланың аңғарын табиғи қолайлылығына қарай тиімді пайдаланған. Ежелден өсімдік пен дәнді дақылдардың түр-түрін баптап өсірген. Мұны Қазақстандағы неолит және қола дәуірінің археологиялық ескерткіштері айғақтайды.

Егін шаруашылығына байланысты қазақ фольклорының қолда бар үлгілерін тұтастай шолып қарағанда, қызметі, мақсаты мен мазмұны, жанрлық жіктелуі бойынша мал шаруашылығына қатысты фольклормен ұқсас. Жылдың маусымдық өзгерісінде, қажеттілік пайда болғанда әр саланың иесіне (піріне) қайрылу, одан сұрау, құрбандық шалу, магиялық күші бар сөздерді айтып, әрекеттер жасау маңызды орын алған.

Қазақтың ескі ұғымында егіншілік кәсіптің иесі – Дихан баба. Оның аты Бобой Дехқан, Баба Дайхан, Дехқан баба деген түрлі фонетикалық өзгешеліктерімен Орта Азия халықтарына танымал. Арыққа су жіберу, тоған қазу, жер жырту, егін егу, ору, бастыру сияқты істің басында Дихан бабаға сыйыну, жәрдем сұрау, ол үшін өлең (сөз) айту, магиялық ғұрыптар өткізу маңызды.

Диқан баба атамыз,

Тисін бізге батаңыз.

Береке бер егінге,

Тер кетпесін тегінге [13, 87 б.].

Алдымен «қос көже» пісіріп, егін егушілер дәм татқаннан кейін, жер жыртудың басталғанын хабарлаған ақсақалдар бата береді:

Құдай бере берсін!

Диқан баба келе берсін (дари берсін),

Береке берсін! [18, 102 б.].

Жерге дән себерде:

Біссімілләһир-рахманир-рахим.

Я, Диқан баба! Құрт-құмырсқа,

Жан-жануардан қалғаның менікі.

Я, құдая ауадан жаудыр, жерден өңдір

Бала-шағаның ризығын өзің жеткір, [18, 103 б.] –деп, өнімнің мол болуын сұрайды.

Осы ретте суармалы жерлерде шығыр орнатып, керегінше суарып отыру маңызды рөл атқарған. Ол үшін шығырдың иесі Әлі Шынардан медет сұрап, мереке өткізілген.

Шығырдың шын атасы – Әлі Шынар,

Шынарға сыйынбасаң шығыр сынар.

Әліге Шынар менен шын сыйынсаң,

Қашан да Тәнірі оңғарып, ісің тынар [18, 106 б.].

Қазақ егіншілерінің айтуынша Әлі Шынар «есте жоқ ескі заманда» шынар ағаштан дөңгелеп тұратын су көтергіш құрал жасаған.

Әлі Шынар бейнесі әлемдік мифологияда адам баласына мәдени игіліктерді және кәсіпті алғаш үйретуші, жасаушы, тұрмысқа енгізуші

мәдени қаһарман образымен үндесіп тұр.

Егін шаруашылығына қатысты ауқымды шаралардың бірі *тасаттық* ғұрпын өткізу. Құрғақшылықта жауын шақыру үшін қауым болып атқарылатын магиялық мәні бар іс-әрекет. Көл, өзен, бұлақ маңында көпшілік жиналып құрбандық шалады. Құрбандық малдың қаны бауыздағанда суға ағызылған. Сонымен бірге мол тағам дайындалып, жиналған жұрт ас та төк дәм татқан. Мақсат – су иесін разы қылу.

Сондай-ақ бірге жауын жаудыру үшін жай тасын қолданып, магиялық іс-әрекеттер де жасалған. Тасты қатты нәрсеге соғу, тасқа су шашу, суға салу, бастан айналдыру, сияқты қимылдар арқылы күн күркіреп, найзағай ойнаған, жаңбыр жауған құбылысты ұқсастығына қарай қайталайтын гомеопатиялық магиялық әрекет орын алған. Мұны жайшы немесе жадышы сияқты арнайы адам атқарған. Жай тасы түркі халықтарында *яда* немесе *жада*, сата, *дадатаиш суу-таиш т.б.* атаулармен бір-біріне ұқсас қызметімен белгілі. Ғұрыптық көнелік сипаты айқын.

Жауын жаудыру ғұрпы сөзбен де атқарылады. Қазақ арасында «Бұлт шақыру» немесе «Күн жайлату» деген арбау өлеңдері айтылған.

Кел, кел бұлт, кел бұлт,

Екі енеге тел бұлт.

Ағысы қатты сулардан,

Ширай соғып кел, бұлт.

Шөптің басы жерлерден,

Жүгіре соғып кел, бұлт.

Қайың басын қайыра соқ.

Арша басын айыра соқ,

Тобылғы басын толғай соқ,

Атан түйе жыға соқ.

Ат бауырынан өте соқ,

Үзеңгіні үзе соқ,

Тебінгіні тесе соқ ! [17, 29 б.].

Мұнда «бұлт», «соқ» сөздерінің ұдайы орныққан қалыпта қайталануы нысана мен оның қозғалысын магиялық әрекетке көшіруді, «бұлттың соғуына» әсер етуді көздейді.

Егін пісіп бастыратын мезгіл келгенде өгіздер мен аттарды жұптастырып айдап, дәнді айыру үшін тұяқтармен таптайды. Сол кезде:

Оптыр майда, оп майда,

Майда болмай болмайды.

Сабаны саған пайда,

Дәні маған пайда. немесе:  
Опыр майда, бидай пайда,  
Диқан баба, майда-майда,  
Береке бер, көп-көп пайда,  
Дәні маған пайда, –[18, 111 б.].

деп, мал айдаудың ырғағымен өлең айтады.

Келесі кезекте бастырылған дәнді тазарту үшін *жел шақыру* сөзін айтқан. Бұл арбау сөз жел иесіне арналып «Мірқайдар, Мірқайдар кел, Мірқайдар», «О, Жалаңаш ата, шақыра гөр желінді» деп басталатын магиялық өлеңмен басталған. Мұнда да желдің піріне жалбарыну, сұрау, шақыру сарыны басым.

Егіншілікпен байланысты ғұрыптық сөз бен іс-әрекеттердің көбі әртүрлі күштерге сену және табиғаттан тысқары жолмен сол күштерге әсер ететін мотивтермен көмкерілген. Диқан бабадан, Қыдыр атадан, Әлі-Шынардан, Мірқайдардан, Жалаңаш атадан т.б. жалбарынып сұрайтын анимистік, шамандық түсініктер бертін келе исламдық ұғымдармен қиюласып, алмастырылған. Құран сөздерінің, пайғамбар есімдерінің (Мұхаммед, Сүлеймен, Салық т.б.) аралас қолданылуы осыны көрсетеді.

Мұндай ғұрыптық кешендер тіршілік көзі, күн көрудің маңызды бөлігі болғандықтан еңбек адамының өмірлік қағидасына, табиғи сұранысына айналғандығы даусыз. Практикалық қажеттілік дүниетанымдық түсініктермен астасып кеткен.

### ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Сейфулин С. Қазақ әдебиеті. - Қызылорда, 1932. - 105 б.
2. Қазақтың этнографиялық категориялар. 4-том. - 301 б.
3. Исаков А. Суевория и религиозные обряды. - Алма-Ата, 1968. На казах.яз. - 86 б.
4. Сейфулин С. Қазақ әдебиеті. - Қызылорда, 1932. - 104 б.
5. Ысқақов А. 1968. - 86 б.
6. Қазақ халқының ауыз әдебиет.
7. Диваев А.А. Этнографические материалы. Вып.V.- Ташкент, 1986.- с.5-8.
8. Тоқтабай А.Культ коня у казахов. - Алматы, 2004. - С.25
9. ҚЭҚҰАДЖ, 3- том. – 554 б.
10. Тоқтабай А. Культ. . - С. 25.
11. ҚЭҚҰ , 4-т, - 565 б.
12. Қазақ әдебиеті тарихы. Он томдық қазақ фольклорының тарихы. 1-том. Алматы ҚазАқпарат, 2008. - 47 б.

- 13.3. Сәнк. ҚӘ. - 87 б.
14. Қармышева Дж. Қазақтардың егіншілікке байланысты әдет-ғұрыпында//ҚХД мен ӘҒ., - 102 б.
15. Қармышева Дж. - 103 б.
16. Қармышева Дж. - 106 б.
17. Қазақ халқының ауыз әдебиеті Хрестоматия. Құрастырған С.Садырбаев. - Алматы: Мектеп 1977.– 29б.
18. Қармышева Дж. Қазақтардың егіншілікке байланысты егіншілікке байланысты әдет-ғұрыптары// Қазақ дәстүрлері менәдет-ғұрыптары. 1-том. - Алматы:Арыс, 2005. – 111б.

## ҒҰРЫПТЫҚ ФОЛЬКЛОР

### Магиялық жанрлар

Неолит дәуірінің наным-сенімімен байланысты пайда болған көне фольклор үлгілерінің қатарында практикалық, утилитарлық қызметі басты орында тұратын, сөздің магиялық әсерлі күшіне негізделген бірнеше жанрлар бар. Олар: бәдік, арбау, бақсылар сарыны, алғыс (бата), қарғыс.

Бұлардың поэтикалық сөз өнеріне қатысы жанамалы түрде, құрылымы (өлендік жүйесі) мен сыртқы тұрқы поэзия сияқты болғанымен, сөздің жұмсалыу қызметі және қолданылу жағынан тылсым күштерге сөз арқылы әсер ету. Сиқырлы сөз, оның ойнақылығы кереметтікпен нәтижеге жетуді көздейді.

Мұны сөздің әсерлі күшін көркемдік мақсатта пайдаланудан бұрынғы кезеңі деп білеміз. Керекті сөзді тауып айту, оны ырғақты, ұйқасты тәртіпке келтіру, сөйтіп, сөзге ерекше мәртебе беру магиялық фольклордан басталады. Сөз өнерінің даму тарихында бұл кезеңнің мәні зор. Күнделікті қолданыстағы сөзді арнайы мақсатта жұмсау оның мазмұны мен бейнелігіне (образдылығына) ғана емес, формалық түзілісіне (ұйқас, ырғақ т.б.) де ықпал етті. Сөздің көркемдік мақсатта жұмсалыуы оның байырғы мифтік, магиялық мәніне және соған орай құбылтуға (троп) негізделген.

Магиялық фольклордың синкреттік сипатты тайға таңба басқандай алдымен байқалатын құбылыс. Мұнда наным-сенімдерге негізделген әрекет, ғұрыптық дәстүрлер, еліктеу, дыбыс шығару, пантомимо т.б. ажырамас бірлікте. Сөздің ем жасау, жақсылықты тілеу (алғыс), жамандықты шақыру немесе одан құтылу қызметі айқын, жұмсалыуы тура мағынада. Сол себептен де функциясы жағынан магиялық фольклор сөз өнерінің өзге түрлерінен мүлде бөлек. Оның практикалық, утилитарлық қызметі бірінші кезекте тұр. Сөзді саналы түрде көркемдеу орын алмаған, ал орын алған жағдайда, ол түрлі тылсым күштерге әсер ету, магиялық мәнін арттыру мақсатында жұмсалған.

Осы ретте халықтың емшілік дәстүрімен астасып жатқан бәдік, арбау және бақсы сарыны өз алдына оқшаулана бастайды. Бұларда ғұрыптық әрекет пен сөз бір-бірінен ажырамаған. Нақтылай түссек, әрекет сөзбен, ал сөз әрекетпен шегеленген. Орыс ғалымы Ю.Г. Кругловтың пікірінше бұл жерде ғұрып пен мәтін бірінсіз бірі қолданылмайды. Демек, ғұрып пен сөз магиялық фольклорда бір-бірімен тікелей қабысып жатыр. Ал отбасылық ғұрып фольклорында сөз бен ғұрыптық әрекеттің арақатысы жанамалы түрде. Мұны

отбасылық ғұрыптарды атқару барысында сөздің (өлеңнің) кейде айтылуы, ал кейде айтылмауынан байқауға болады. Мәселен, естірту, жоқтау, сыңсу, тойбастар т. б. үйлену немесе жерлеу салты кезінде айтылмай қалуы мүмкін.

Магиялық фольклордың тағы бір өзгешелігі сонда— сөз нақтылы тылсым күш иесіне арналады. Ауру түріне қарай нысана анықталғаннан кейін ғұрыпты атқарушылар тылсым күш иесіне тіке қайрылады. Әдетте оған «тіл алдыру» үшін қайта-қайта шүйлігудің мәні зор. Мақсат - нысана иесінің ықыласын қалай да аудару.

Осыдан кейін барып тылсым күшті әрекетке салу көзделеді. Ол үшін түрлі бұйрық беріледі, ишара жасалады, жөн-жоба көрсетіледі.

Соңында бәдікті улап-шулап көшірумен («шайтанның қоямыз ба көшпесіне, жабылып жан-жағынан шулай берсек»), арбауды нысана иесіне «байлау-шешумен», ал бақсылар сарынын жындарды қайтару рәсімімен аяқтайды. Ғұрып әрі сөзбен, әрі әрекетпен бітеді.

Іс жүзінде осы көрсетілген мотивтер магиялық жанрлардың композициялық бітімін белгілейді. Егер мотивке фольклортану ғылымында тұжырымдалған функциясы бойынша келер болсақ, онда ол сюжеттің құрамдас бөлігі, соның құрастырушы элементі болып табылады [1, том.1.197-67; том.2.605-б.]. Сонда магиялық жанрлардың сюжеттік құрылымы, мотивтердің орналасу тәртібі төмендегіше болады:

### *1. Тылсым күш иесіне қайрылу (обращение).*

Кіріспе бөлімінің қызметін атқаратын бұл мотивтің мәні-түрлі тылсым күш иелерінің атын атап, түсін түстеу, өзіне қарай бетін бұру. Қайрылудың мақсаты – толып жатқан жындар мен рухтардың ішінен керегін таңдап алу. Мұнда жын, шайтан, пері аттары, аурудың иесі, жылан, қарақұрт т.б. есімдері аталады, сипаттамасы беріледі. Олардың ішінде: жындар – Ер Көбен, Досыбай, Көгаман, Жоламан т.б.; құрттар – Аласұр, Тұйғын, Сұңқар, Лашын, Ақбас, Қарабас, т.б.; улы жәндіктер – мары жылан, жылан мекері, шаян мекері, быжы-быжы, Дұрқара бүйі, бауыры шұбар келеңгер, бау- бау бәліңгер т.б.; бұлт, жел иесі – ат басындай ақ бұлт, Дария шор, Мірқайдар, Жалаңаш ата, т. б.

Сондай-ақ кіріспеде әулиелердің, пайғамбарлардың, ата-бабалардың, батырлардың, бұрынғы бақсылардың аттарын атап, құран сөзін келтіру, аруақтардан жәрдем сұрау жиі орын алады.

### *2. Тылсым күш иесін нәтижелі әрекетке бағыттау.*

Негізгі бөлімнің өзегін құрайтын бұл мотивте ие, кие, рух, аруақ, жын, пері, дию, албасты, марту т.б. толып жатқан қайрымды және қасқой күштерге жалыну, өтіну немесе оларды қорқыту, сес

көрсету сарыны алға шығады. Қажетті нәтижеге қол жеткізу үшін ары қарай бұйыру, жеку, жалбырану, шақыру, көшіру, келтіру, кетіру, қуу, сабау, қағу, сипау, түкіру т.б. сияқты сөз бен әрекет өзара бірлікте жұмсалып, тылсым күштердің әсерін белгілі бір мақсатқа бағыттайды. Бұл сәт көзге көрінбейтін, іштей арпалысқан, талас-тартыстан, драматизмнен тұратын оқиғалардан құралады. Олардың дені халық арасында хикаялық әңгіме (демонологические рассказы) түрінде кеңінен тараған. Хикаялық әңгімелердің сюжетіне магиялық фольклордың негізін құрайтын наным- сенімдердің арқау болғаны дәлелденген құбылыс. Бұл екі жанрдың арасынан миф пен ғұрыптың, мифтік түсініктің ғұрыптық рәсімге айналған арақатысын байқаймыз.

### *3. Магиялық сөз бен әрекеттің нәтижесін қорытындылау.*

Бұл мотив тылсым күшті байлау, шешу (босату), қайтару сияқты ұғымдармен байланысты. Келген жындармен қоштасу, бұйрық беріп қайтару, өз мекеніне жөн сілтеу, тағы да зиянкестік жасамауы үшін шығарып салу рәсімдері жасалады. Бұл үдеріс кейде арнайы атқарылса (жын қайтару сарыны, жіпті байлау, шешу, жабылған матаны алу т.б.), кейде магиялық әрекет пен сөзді дүркін- дүркін қайталау жеткілікті саналады. Ол үшін «көш-көш», «уф- суф», «күйт-күйт», «ұшық-ұшық», «шық», «түс» сөздерімен қоса топырақ, су, тұз шашу, түкіру, қан, май жағу т.т. істер атқарылады.

Мифті ұғым бойынша жөнсіз қозғалған, разы болмаған, адамдарға қастандық ойлаған тылсым күштердің әрекеті – жаманшылықтың көзі. Тиымдарды бұзу да осындай түсініктермен астасып жатыр. Ғұрыптық мәні бар рәсімдерді өткізудің мақсаты осы әрекеттерді жөнге келтіру, өзге дүние мен өз дүниесінің арасындағы қарым-қатынасты реттеу пиғылымен байланысты.

Емшілік ғұрыпқа қатысты өлеңдерге қарағанда алғыс және қарғыс жанрларының құрылымы бөлектеу. Сөздің магиялық күшіне деген сенім мұнда да маңызды қызмет атқарады. Алайда алғыс немесе қарғысқа арналған адамның өзі басты назарда тұрады. Ал жақсылық пен жамандақ әкелетін күштер соның маңайына топтастырылып, жалпылыма сипатқа ие болады. Оның себебі алғыс пен қарғыстың мазмұны, тілейтін тілек түрлі-түрлі болғандықтан (байлық, денсаулық, бақ, береке, амандық, жамандық, жоқшылық, ауру-сырқау т.б.) тылсым күш иелері көбіне нақтылынбайды, ал нақтыланған жағдайда Құдай, Тәңір, пайғамбар, әулие, Қыдыр ата, Диқан баба, Қамбар ата есімдері араласып кетеді. Нәтижесінде байырғы наным-сенімдер (анимистік, шамандық, ата-баба культі) мен исламдық ұғымдар өзара қабысып, жалпы тілек тілейтін күшке айналған.

## Бәдік

Сиқырлы сөздің күшімен *адам мен малды аурудан айықтыру үшін арнайы* ғұрыппен бірге орындалатын магиялық жанрдың бірі – бәдік.

«Бәдік» сөзі халық арасында да, зертеушілер еңбегінде де үш түрлі ұғым береді:

1. Аурудың атауы.
2. Адам мен малды емдеу үшін өткізілетін ғұрып.
3. Магиялық өлең (айтыс).

Іс жүзінде бәдік нақты бір сырқаттың түрі емес, бірнеше аурулардың жалпы атауы. Ә. Диваевтың деректеріне қарағанда адамда болатын қотыр, ұсақ бөртпе, безгек, малда болатын тентек, айналма ауруларын, сондай-ақ улы жәндік шаққанда қолданылатын емдік магияны бәдік деп атаған[1, том.1.197-б7; том.2.605-б.]. Демек, бір топ аурудың емделуі ортақ бір кешенді ғұрыппен жүзеге асатындықтан, бәдік осы ғұрыптың жалпы атауы ретінде орныққан деуге болады.

«Бәдік» сөзінің этимологиясы бұл пікірді айқындап тұр. Б. Абылқасымовтың еңбегінде тәжік (парсы) және өзбек тілдеріндегі «бадху, бадхох, бадхони» сөздерінің мәні қасқой күш (злой дух) деп аударылатыны және бұл сөздердің қышыма, қотыр, қызылша т.б. ауруларды «көшіру» ғұрпымен байланысы дәлелденген. Тәжік (парсы) тілінде түбір сөз «бад» жауыз, қас, мейірімсіз мағынасында қолданылады [2, 236.].

Сонымен бәдік – ауру (немесе аурулар) иесі, ол малға, адамға қонатын қасқой күш. Оны көшіру және сол мақсатта өлең айту біртұтас магиялық ғұрыптың құрамдас бөлігі.

Көшер болсаң, ай бәдік, жыланға көш, Құйрығы жоқ, жалы жоқ құланға көш. Көш айласын білмесең, мен айтайын, Жердің жүзін қаптаған тұманға көш.

Ай, көш!

Бәдіктің байырғы идеологиялық синкретизммен сабақтастығы, жіктелмеген табиғаты оның басты сипаты болып шықты. Е.М. Мелетинскидің пікіріне қарағанда наным-сенім мен өнердің бөлінбейтін синкреттік бітімі идеологияның алғашқы кезеңіне тән құбылыс[3, 89б.]. Бәдік ұғымы бұған сай келіп тұр.

Осы ретте бәдік ғұрпының қазақтарда қауым болып атқарылатынына да назар аударарлық жайт. Қасқой күшті көпшілік жабылып қуу, көшіру ғұрыптың байырғы белгілерін типологиялық тұрғыдан бекіте түседі. Халық ұғымындағы жын немесе жын-шайтан бейнесіндегі бәдікті қараңғы түсе улап-шулап алдап немесе қорқытып

көшірудің мәні жабыла үркіту, көп болып қуумен байланысты. Бұл әлем халықтарының көне этнографиялық деректерімен үндесіп жатқан құбылыс.

- Бәдіктің көшпесіне қоямыз ба,
- Шуылдап жан-жағынан дари берсек.
- Шайтанның көшпесіне қоямыз ба,
- Жабылып жан-жағынан шулай берсек.
- Бәдігімді ұстап бер қамаласып.
- Құдай оңдап бәдікті қолға берсе.
- Бәдікті сіз де айттыңыз, біз де айталық,
- Бәдікті көшірелік сабақпенен.
- Сер құмардан шығалық сабаласып.

Жабылып шулау, қамап ұстау, сабау, сөйтіп басқа бір нысанаға қуу (көшіру) осы ғұрыптың құрамдас бөлімдері. Байырғы замандарда сөзге әрекет араласып отырғанын типологиялық мәліметтер растайды.

Ә. Диваевтың дерегі бойынша ауру адамды немесе малды күні бұрын даярлап қойған орынға жатқызып байлап қояды. Қыз-келіншектер бір-біріне қарама-қарсы отырып ауруды айнала қоршайды. Сонан кейін олардың сырт жағынан жігіттер мен жасөспірімдер жайғасады. Бәдік айтуды қыз-келіншектер бастайды. Түркі халықтарының материалдарына қарағанда бәдікті әйелдер тобы орындаған.

- Бәдік болған ауылда күнде базар.
- Тойдан қызық ауылында бәдігім бар.
- Бәдік десе, біз келдік нарттай болып,
- Бәдіктің көшпесіне қоямыз ба,
- Арғынның толып жатқан қызын жауып.

Ғұрып бірнеше күнге созылуы мүмкін. «Бар екен ауылында төрт күн, бәдік» дегенге қарағанда қараңғы үйіріле бәдік айту қайта жалғасқан. Бұл жеті күнге созылған деген де дерек бар. Рәсім көпшілікпен атқарылатындықтан «тойдан қызық» күй кешкен. Бәдіктің ұжымдық сипаты оның көнелігін айғақтайтын құбылыс.

Ұзаққа созылған ғұрып көпшіліктің қатысуымен өтсе де біртіндеп орындаушылар тобының, сондай-ақ кезектесіп айтудың дағдысы жолға қойылған деуге негіз бар.

Ғұрыптық жиында кәсіби орындаушылардың рөлі біртіндеп арта бастайтыны табиғи жағдай. Өзбек халқында бәдікхан типінің болуы осыны көрсетеді. Сабау, үркіту сияқты әрекеттер соған жүктелген.

Қазақтың бәдік ғұрпын өткеру салтында ұжымдық белгілер басым дедік. Ал бәдіктің кейде қыздар және жігіттер тобына бөлініп

айтылуы оның кезектесіп орындалуынан пайда болған жағдай.

- Бәдікті кезекпенен айтып-айтып,
- Кәпірді итерелік сайға таман.
- Құдай оңдап сол жауды қолға берсе,
- Бәдікті айтысалық кезекпенен.
- Шайтанды бірлікпенен көшірелік.
- Бәдікті көптеп айтып көшірелік.

Мұнда да көпшілік болып көшіру мақсаты өзгермейді. Кезектесудің сыртқы формасына қара мұны айтыс жанрына жатқызу практикаға енген. Іс жүзінде бәдіктің табиғаты айтыстың жанрлық және поэтикалық белгілерінен алшақ жатыр. Бәдікті кезектесіп айту барысында сөзбен қақтығысу, қыздар мен жігіттердің әзіл-қалжыңының орын алатыны рас.

Жігіт:

Барады жігіт көшіп сусамырға,  
Қайқайып жолда жатыр қу қабырға.  
Тілімді өстіп менің алсаң бәдік,  
Бар дағы тезірек жабыс қу қыздарға.

Қыз:

Барады бәдік көшіп айға таман,  
Жүгірдім жүген алып тайға таман.  
Реті бұл бәдіктің сіздердікі,  
Жабыссын өздеріңе есен-аман.

Немесе:

Бәдікті айдалаға көшіргенше,  
Бәдіктің көшетұғын сізге ойы бар.

Бұл сияқты қағысулар – бәдіктің идеологиялық негізі әлсірей бастаған, жанр эволюциясының бастапқы мақсатынан ауытқуын көрсететін құбылыс. Дей тұрғанымен, бәдіктің кезектесіп айтылуы сөз жарысына түсіп, қарсыласын мығым логикамен, тапқыр оймен ойсырата жеңуді мақсат етпейді. Жанр өзінің түпкі қызметін, мазмұны мен формасын сақтап қалған [1, том.1.197-б7; том.2.605-б.].

Магиялы сөздің мақсаты тылсым күш бәдікке қайрылу және оны әрекетке түсіру дедік. Сондықтан да «бәдік» және «көш» сөздері мәтінде жиі қайталанады әрі бұл сөздер формулалық сипатқа ие болған. Магиялық мақсатқа бағындырылған сөздердің формулалық түзілісі, орналасу және қолданылу ерекшеліктері мәтіннің қалыптылығын, есте ұстаудың мүмкіндігін жеңілдететін құбылыс. Көпшілік орындайтын мәтіннің тұрақтылығы ғұрыптың өзгермейтін мәнімен де тікелей байланысты.

## Арбау

Сөз бен іс-әрекеттің бірлескен магиялық күшін біріктіріп, емдік мақсатта орындалатын ғұрыптық жанрлардың бірі – арбау.

Арбауда емдеу, сақтану, ауа райына қатысты магиялық түрлері қолданылады. Ерте заманда арбаудың қызметі мұнан да көп болса керек. Көз тигеннен сақтайтын арбау да айтылған. Магиялық ғұрыпты атқарушы адамды «арбаушы» дейді. Ол жылан, қаракұрт, бүйі, шаянт.б. улы жәндіктер шаққанда ем жасайды. Сондай-ақ ол «Баланың ит ауруын арбау», «Теміреткіні арбау»,

«Зияндас айналдырғанда», «Тістің құртын шақыру» және тағы басқа магиялық емдік ғұрыптармен де айналысады.

Арбаушының міндетіне жоғарыда сөз болған жауын шақыру (егіншілікке қатысты), ол үшін жай тасын қолданып «бұлт шақыру», «күн жайлату» сияқты магиялық ғұрыптар да енген.

Арбауды орындау барысында магиялық іс-әрекетпен сөз бірге жүреді дедік. Бұл жерде сөз бен әрекет бірін-бірі толықтырып қана қоймайды, олардың жұптасуы мақсатқа жетудің кепілі. Арбаудың күші нысанаға дару үшін қай тұста не айтылуы керек және қандай әрекет жасалуы керек деген шарттар дер кезінде атқарылуы тиіс. Сонда ғана ғұрып сәтті аяқталған болып есептеледі.

Өкінішке орай қазақ арбауларының көбі бізге жетпеген, жеткендерінің көбі мәтін түрінде, ал әрекет назардан тыс қалған. Дегенімен кейбір арбаумен жұптасып жүрген магиялық мәні бар әрекеттерді кездестіруге болады. Олардың біразын өткен ғасырдағы этнографтардың еңбектерінен Б. Абылқасымов дерекке келтіреді. Соған жүгінсек, онда жылан тісі тиген жерді сары, қызыл, жасыл түсті жіптермен байлап, сосын тостағанға су құйып, оған қойдың құмалағын қосып араластырады да арбауды айта жүріп әлгі суды киіз үйді айнала жүріп шашады [1, том.1.197-67; том.2.605-б.].

Тісті емдеу үшін құрт шақыру рәсімін өткізгенде сөз әрекеттен кейін, ал кейде бұрын айтылған. Мәтін мен әрекеттің түрі барлық жерде бірдей емес, себебі кейде сөзі ұқсас болғанымен әрекет басқа, әрекет бірдей болса мәтіні бөлек болып келетін жағдай кездесе береді.

Тұйғын, тұйғын түйе кел,  
Ағайынды жия кел,  
Ақ желегін сала кел.  
Сарыбас тұйғын,  
Қарабас тұйғын,  
Изма тұйғын  
Жайлаған жерді жау алды,  
Қыстаған жерді өрт алды.

Жайлаған жерден қашып кел

Тасқын суды басып кел.

Жетер, жетер, күйт-күйт,

Басар, басар, күйт-күйт! –

дейді де, «сулы тостағанға түкіріп, тостағанның ернеуін шыр айналдыра ешкі майынан жасалған балауыз шамдарды жағып қояды» [1, том.1.197-б7; том.2.605-б.].

Сөз бен әрекетте үйлескен мән бар. Құрт жайлаған жерді «жау алу», «өрт алу» және су құйылған тостағанға түкіру, балауыз шамдарды жағып қоюдың мақсаты сөзбен де, іспен де тістің «құртына» әсер ету, шақыру. Ол үшін алдымен құрттың атын атап, сипаттамасын беріп (сарыбас тұйғын, қарабас тұйғын, изма тұйғын), нысананы (ауру иесін) нақты белгілеу және оған қайрылу қажет. Ал ары қарай бұйыру, жеку, қорқыту, жалыну, сондай-ақ қайда келу, қайда кету сияқты сарындар сол нысанаға қозғау салудың тәсілдері болып табылады.

Осы ретте сөз бен әрекетті бұлжытпай айту және орындау магиялық ғұрыптың маңызды шартынан саналады. Әрбір буыннан кейін дем алу немесе дем алмай оқу, белгілі бір жерде іркіліс жасау, арбауды 3, 7, 41 т.б. рет қайталау, діттеген мақсатқа жету, нысанаға дарыту ұғымымен байланысты.

Арбау мәтінінде түсінікті де, түсініксіз де сөздерді қолдану қалыпты жағдай. Шарт орындалуы үшін о баста іріктелген сөздердің әсері әлсіремеуі тиіс. Әсіресе түсініксіз сөздерде тылсым мағына бар деп саналады. Ал бұған арбаудың қолданбалы қызметі толығымен жол береді.

Арбауда Сүлеймен, Дәуіт, Мұса т.б. пайғамбарлардың есімдерінің аталуы, ауру иесіне осылардың атымен сес көрсету ислам дәуірінің әсері екені даусыз. Бұл өзгеріс арбаудың қолданыстан шығып қалмай, заманауи талапқа икемделгенін көрсетеді.

Сонымен арбаудың сюжеттік құрылымы бойынша ауру иесіне қайрылу, артынша оған сес көрсету, қорқыту немесе бұйыру арқылы оны мекенінен қозғау, шақыру, кетіру рәсімі жасалатынын аңғардық. Қорқыту демекші, аластау үшін қолданылатын түрлі шөптер (адыраспан, алабота, жалбыз, кекіре т.б.) мен мал атауларын, сондай-ақ пайғамбарлар есімі мен құран сөздерін қолдану да осы қорқытудың амалдарына жатады.

Ары қарай қозғалған (дұрысы сескенген) тылсым күшті байлау және одан бір жола құтылу үшін шешу рәсімі арбаудың нәтижесін түйіндейді.

Мерт байладым, шарт байладым,  
Тура жыланның аузын байладым.

Рәсім сөзбен де, іспен де қорытындыланады. Құрттың немесе улы жәндіктің аузын сөзбен байлау, жіппен түйіндеу, түкіру, топырақ шашу т.б. магиялық әрекетті қоюлата түседі.

Арбаудың соңы дерттің шешімін табу мен жіптің түйінін тарқатумен аяқталады. Арбаушы ауызы байланған улы жәндіктің күшін тоқтататын кілт сөзді табуы керек. Бұл жағдай аңызда былай баяндалады: жыланмен арбасқан адам шешуін таппай ісіп-кеуіп тұншыға бастайды, осы сәтте отырғандардан түймесін ағытуды сұрағаны сол екен, жылан сұлқ ете қалған дейді. Сөйтсе, жыланның аты «Түйме» екен.

Әдетте арбаудың бұлай аяқталуы шартты емес. Байлау мен шешім үшін көшіретін, кетіретін, шақыратын бұйрық райлы сөздері үздіксіз қайталау қажет: «күйт-күйт», «кә-кә», «бәнт-бәнт», «түс», «шық», «кел», «кет» т.б. Магиялық сөздердің қайталануы арбаудың даруына бірден бір себеп.

Арбаудың келесі түрлері жауын жаудырумен байланысты «Бұлт шақыру» немесе «Күн жайлату», сондай - ақ «Жел шақыру» өлеңдері. Бұлар жоғарыда егін шаруашылығына қатысты бөлімде қарастырылды. Бұларда да сөзбен бірге әрекет жасалатындығы, бұлт, жел иесіне қайрылу, оған жалбарыну, өтіну мотивтерінің орын алатындығы қалыпты жағдай. Бұл өзгешеліктер арбаудың сюжеттік құрылымына толығымен сәйкес келеді.

### **Бақсы сарыны**

Байырғы наным-сенімдерге арқа сүйейтін ғұрыптық фольклордың бір саласы – бақсы сарыны. Бұл жерде байырғы наным-сенім ең алдымен шаманизмге тиесілі ұғымдар мен түсініктерге қатысты.

**Шаманизм** – бақсының ерекше транс жағдайда тылсым күштермен (жын, пері) қарым-қатынасқа түсетініне иланатын көне діни сенімнің түрі. Бақсының халықаралық атауы – «шаман». Бұл сөз XVII ғ. тұнғұс тілінен (саман, шаман – қоздырылған, ақылынан адасқан) алынып, ғылыми практикаға енген. Біртіндеп ортақ терми ретінде орныққан. Сонда қазақтың бақсылық сөзі «шаманство (шаманизм)» мағынасына жуықтайды.

Бақсылық ұғымының басты белгілері бақсы ойынында шоғырланған. Іс жүзінде шаманизмге қатысты рәсімдер, ритуалдар, сөз бен іс-әрекет, музыкалық аспаптармен сүйемелдеу – осы бақсы ойыны арқылы әрі кешенді, әрі синкреттік сипатқа ие. Сондықтан да

ғалымдар мұны «дәстүрлі ғұрыптар жиынтығынан тұратын сеанс» деп атаған.

Бақсылықтың маңызды бөлігі бақсы сарыны осы күрделі ойын жүйесімен бірлікте алып қарастыру арқылы ғана тиісті топшылаулар жасай аламыз. Сарын – бақсы ойынымен бірге қобыздың сүйемелдеуімен (сирек домбырамен, даңғырамен) айтылатын, әрекеттен бөліп алуға болмайтын жыр үлгісіндегі (7-8 буынды) мәтін. Оны бақсы ойынын атқару барысында шамандық сюжеттің құрылымына қарай ширықтырып, құйқылжытып орындау бақсының үлесінде. Түптеп келгенде, шаманизм дүниетанамына негізделген культтің бірден-бір атқарушы кәсіби өкілі – осы бақсы.

Бақсы ойын кезінде тылсым күш өкілдерімен байланысқа шығады. Қаскөй жындармен күресу үшін қайрымды жындарды көмекке шақырады. Сондай-ақ бақсының өзі де жын-перілерге қарсы тұрып, сес көрсетеді, олардаы қорқытыды, адастырады, шошытады, қысқасы адам айтқысыз әбігерге түсіп, қалшылдап дірілдеп, ыңыранып, күңіреніп, көзі аларып, аузынан көбік ағып, есінен адасқандай күй кешеді. Мұның бәрі жындардың әсері болып саналады.

Міне, осы ойын үдерісінде қобыздың үніне қосылып бақсы сарын айтады. Өзіне ғана көрінетін жын-перілермен қарым-қатынасқа түсу үшін сарынның рөлі ерекше. Оның сюжеттік – композициялық құрылымынан бақсы ойынының бас-аяғын жинақтауға болады.

Қазақ бақсылығы ең алдымен ауруды емдеумен байланысты. Онда да ауруға келіп қонған түрлі қаскөй күштерді қуу рәсімі басты орында. Ал Сібір халықтарының, оның ішінде түркілердің шаманизмінде негізгі орын алатыны ұрланған жанды (көбіне құт және оның түр-түрін) тылсым дүниеден кері қайтару.

Бұл түсінік қазақ бақсылығында сиректеу сақталған. Оған тек босанған әйелдің өкпесін алып қашқан Албастының соңынан қуған бақсының сюжетін мысалға келтіруге болады. Ол бойынша бақсыдан қорыққан Албасты өкпені тастай сала қашады. Сөйтіп, өкпесі қайта оралған әйел ажалдан аман қалады.

Ал дәстүрлі наным-сенім бойынша қазақ бақсысы тәнді жайлап алған қаскөй күштерді қууымен айналысады. Ол үшін ауру түріне қарай түрлі амалдарға, айла-шарғыларға жүгінеді. Олар сарын мен әрекетте көрініс табады.

Бақсы сарыны басталғанда құран сөзімен құдайға сыйынып, пайғамбарлардан медет сұрау бергі дәуірде қалыптасқан. Бұл шамандақ сенімнің исламға икемделген өзгерісін көрсететін шағын

бастама. Ары қарай бұл сарын әулие-әмбиелерге, пірлерге сыйынуға ұласады.

Жан мен тәннің бөлінуіне негізделген көне анимистік дүниетаным – шаманизмнің түпкі идеяларының бірі. Ол бойынша басқа дүниені жайлаған аруақтардың мекені түрлі күштерге толы.

Олармен қарым-қатынасты реттеп отыру бақсының үлесінде. Іс жүзінде әулие мен перілерге жүгіну байырғы аруақтар культімен (культ предков) астасып кеткен. Атақты хандар, билер, батырлар, ру басылары, ата-бабалар, бақсылар есімдерін тізіп, олардан жәрдем сұрау бақсылар сарынының о бастан қалыптасқан дәстүрі екені даусыз. Себебі тылсым дүниеде адамдарды желеп-жебейтіндер алдымен осы аруақтар.

Жебеуші рухтардың (духи покровители) қолдауына ие болу бақсы үшін аса маңызды. Қасқой күштермен алда тұрған айқаста аруақтар мен пірлердің сүйемелдеуі қажет-ақ. Онсыз жеңіске жету неғайбыл.

Жер жүзіндегі әулие,  
Күн көзіндегі әулие,  
Мәшроптегі әулие,  
Мағріптегі әулие,  
Меккедегі әулие,  
Медйнедегі әулие,  
Әулие біткен қолдай көр,  
Мұдуар болсаң, жебей көр!  
Жер жүзіндегі аруақ,  
Күн көзіндегі аруақ.  
Бұқарадағы аруақ,  
Аруақ болсаң, қолдай көр,  
Модуар болсаң, жебей көр!  
[Бабалар сөзі, 170 б.]

Ары қарай мақсат айқындала түседі. Аурудың түріне қарай бақсы енді көмекші жындарын шақыруға ойысады. Жындардан жөн сұраған бақсы олардың атынатап, сипаттамасын беріп, «ерлерім» деп қайрылады. Сөйтіп, сырқаттың мән-жайын білуге кіріседі.

Бақсының жындармен қарым-қатынасқа түсуі – бақсы ойынының шытырман оқиғалы кезеңі. Бақсы жындардың болжауы дұрыс болуы үшін оларға бұйырады: «әділ сөйле», «ақ сөйле», «өтірік сөйлеме» дейді. Одан қала берді:

Басыңды баудай қағармын,  
Қаныңды судай шашармын, –  
деп қорқытады.

Бұл кезде бақсының түр-әлпеті адам танымастай өзгереді: көзі аларып, бет-аузы қисайып, бұрқан-талқаны шығып, өз-өзімен арпаласып жатқандай болады. Ал шындығында, бақсылық сенім бойынша оның жындармен араласып, өн бойын жын қысқандағы кейпі осы.

Ал шақырдым, Қараман,  
Бұл ауруға ем қылғын.  
Дүйсенбі отыр сағынған,  
Абайлай кір дерттері.  
Қатар-қатар қара нар,  
Қайырылып келіп хабар сал!  
Екі бірдей алпамыш –  
Әже қурай, Дауылбай.  
Темірден кісен тағынған,  
Даусын да сағынғын.  
Ішіндегі бүйрек деп,  
Кеудедегі жүрек деп,  
Өкпе менен бауырдан  
Қай жерінен ауырған,  
Қарашы аңдып,  
Тәңір ұрған.  
Он екі түрлі, Балқия,  
Шақырайын Наркүміс.  
Алма мойын Ақшұбар  
Әлгі менің атбегім.  
Тінтуші қара Жіпбике,  
Болжа бір деймін сендерге.  
Ақ сөйлесең, керек де,  
Ана тұрған біздерге.  
Шақырайын көбенім,  
Ілме қара именім.  
Көзіңді сал Көбен-ау,  
Мына бір тұрған ауруға.  
[Бабалар сөзі, 217 б.]

Бақсы сарынында толып жатқан пірлердің, жындардың аттары аталады: Нәдір, Шолақ, Көкаман, Ер Шойлан, Ер Көбен, Ерсары, Жирентай, Ақмарал, Балқия, Есдәулет, Телқоңыр т.б. Бұлардың бірсыпырасы сарындарда кездесетін ортақ атаулар, енді біразы тек қана жеке бақсының жындарына жатады. Осыған орай олар ауру түрлеріне қарай бөлінеді: көз тию, суық тию, іш ауру, есі ауысу, бедеулік т.б.

Жындардың сипаттамасы көбіне мифтік бейнелерге келіңкірейді. Ал мифте қаншалықты қиял-ғажайып елестету орын алғанымен оның шындық ретінде қабылдануы өз ортасы үшін табиғи жағдай екені «Миф» тарауында айтылды. Бақсы сарынынан да көрініп тұрғандай мифтің наным-сенімге негізделген мазмұны сезіліп тұр.

- Көзмамбет көк күймеге отырып,
- Бес қабат көкте жүреді.
- Арқасында алты көз,
- Желкесінде жеті көз,
- Маңдайында жалғыз көз.
- Жын келеді алақтап,
- Қызыл тілі салақтап:
- Бір мүйізі жер тіріп,
- Бір мүйізі көк тіріп,
- Соғу жерге барабер.
- Алпыс қойдың терісінен
- Бөрік шықпаған Шорабас.
- Жетпіс қойдың терісінен
- Жең шықпаған Шарабас.
- Тоқсан қойдың терісінен
- Тон шықпаған Шарабас.
- Жалғыз көзді Жымырайым,
- Жалғыз аяқ сұмырайым,
- Адам кеуде, аң бастым,
- Ақ сайтаным Албастым.

Халық арасында кең тараған Албасты, Марту, Обыр, Үббе, Жезтырнақ, Жалғыз көзді дәу, жын, шайтан, пері т.б. туралы наным-сенімге негізделген хикаят әңгімелер (демонологические рассказы) алдымен осы шамандық мифтерден таралғанын аңғарамыз.

Жындары қысқан бақсы қайнаған шайқастың қалың ортасына кіреді, келген жындардың әрекетіне бағыт беріп, кейде өзі де олармен бірге адаса бастайды. Сондағысы түрлі дертті «байлап» алу, аурудың бетін қайтару болып шығады.

- Қарағай қобыз алған соң,
- Оңды-солды шалған соң,
- Мұнарланған шаң шықты.
- Шаң астына қарасам,
- Тоқсан жерден ту шықты,
- Ту астына қарасам,
- Тоқсан бөлек қол шықты,

Қол ішіне қарасам,  
Сансыз әскер жын шықты.

.....  
«Байлап дертті алам» деп,  
Пері мен жындар таласты.  
Ал байлаңдар, алыңдар,  
Дертке дауа салыңдар.  
[Бабалар сөзі, 2076.]

Түрлі-түрлі жындардың келуіне орай бақсы алуан сырға толы қимылдар жасауға кіріседі: секіреді, селкілдейді, қолын ербеңдетеді, ақырады, шақырады, бұйырады, одан ауруды, отырғандарды тістелейді.

Енді бір сәт келген жынның кім болғанына қарай отта қызып тұрған балта, кетпен, темір құралдарын тілімен жалайды; қамшы, пышақ, қанжар, асатаяқ тағы басқа заттармен әлдекімдерді қорқытады. Кейбір деректерде өзіне де, аурудың кеудесіне де пышақ тығып алатыны отырғандарды сендірген. Бәлкім гипнозға жүгінген. Қалай болғанда да бақсының бойында жұрттың сеніміне кіретін, адамның физиологиялық, психологиялық жаратылысына әсер ете алатын қабілеттің барын ойынды бақылаған зерттеушілер атап көрсеткен. Драматизмнен тұратын бұл оқиғалардың қыр-сыры тылсым дүниемен тығыз байланысты деген ұғым қалыптасқан. Ол дүниені білген, көрген, барып араласқан тұлға – бақсы. Өзге ойынға қатысушылар жағдайды, жындардың дегенін бақсының сөзі мен ісінен қалт жібермей қадағалап отырады. Бұл жерде бақсының ұйытып сендіру өнері үлкен рөл атқарады. Төгілген жыр, аңыраған қобызға қосылған әуен, алуан сырлы дене қимылы, мәні бар пантомимикалық ишарат бәрі-бәрі осыған жұмылдырылады.

Шайқасқа толы әрекеттерден кейін бақсының аузынан ақ көбік ағып, талып қалуы – жағдайдың шиеленіскенін, бақсының жындар әлеміндегі халін аңғартады. Енді бір сәт мең-зең болып отырған бақсы көрген-білгенін баяндай бастайды. Сөзінде аурудың мән жайын, білген болжауын айтады: қандай дерт, ол қашан, қалай келген, ем болатыны немесе алда не істеу керектігі, жазылатыны болмаса жазылмайтыны, оның себебі қай жындарға байланысты екені т.т.

Бақсы ойынының соңғы бөлімі – жын қайтару. Шақырып алған алапат жындардың легін өз мекеніне қайтару үшін бақсы алдымен шайқасты тоқтатады. Б. Абылқасымов былай деп жазады: «Бақсы жын қайтарар алдында «саф болды» дейтін. Бұл – көмекші жындар мен зиянкес жындар арасындағы соғыс бітті дегені»[1].

Келген жындар қайтпаса – қауіп бар. Олар тағы да зиянкестік

жасауы мүмкін.

Шаша шығып қалмасын,  
Бәрін алып, жинап қайт.  
Үлкен-кіші аға бар,  
Бесікте жатқан бала бар,  
Жан-жағыңа бармай қайт.  
Түндегі ашық бейбақ бар,  
Назар көзін салмай қайт.  
[Бабалар сөзі, 184 б.]

Қайырымды жындардың басшыларына арналған бақсының әрі өтініші, әрі ризашылығы қобыз үнімен қосылып айтылады. Мұнда жындарды шақырғандығы қатулы сарыннан гөрі жабығыңқы сарын басым. Бір жағынан қимай қоштасу болса, екінші жағынан бақсының құр сүлдері қалып, қырғын майданнанан кейінгі ахуалы, ауыр тағдыры баяндалатын.

Мен, мен едім, мен едім,  
Мен кімдерден кем едім,  
Бар құрбымнан кем болдым,  
Қара жермен тең болдым.  
Қаным қалды бір қасық,  
Етім қалды көк сасып.  
Ғарыпта жаным қу алып!  
[Бабалар сөзі, 185 б.]

Басында жындардың қояр да қоймай мәжбүрлеуімен осы жолға түскен бақсының көбі өз тағдырына разы болмайтынын этнографиялық деректер мұны растайды.

Сонымен бақсы сарынының құрылымдық жүйесі емшілік мақсаттағы магиялық фольклордың құрылымымен сәйкес келетінін аңғардық. Тылсым күш иелеріне қайырылу, оларды әрекетке салу, соңында қайтару мұнда да сюжеттік желі құрайтын құрамдас бөлімдер болып шықты.

Тұтастай алғанда бақсы ойынындағы іс-әрекеттердің мазмұнын ашуда, ойынның бас-аяғын композициялықтұрғыдан жинақтауда бақсы сарынының маңызы айрықша. Ғұрыптық кешеннің өту барысында сарын діни наным- сенімге негізеледі әрі оның мейлінше драматизмге толы көрініспен шебер атқарылуы, бақсылық идеологияның тірегіне айналғанын көрсетеді. Бұл жерде діни идеология мен өнер бір-бірімен қабысып кеткен.

## ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Турсынов Е. Қазақ ауыз әдебиетін жасаушылардың

байырғы өкілдері. Алматы, 1976.

2. Қазақтың музыкалық фольклоры. Алматы, 1982.
3. Басилов В. Н. Избранные духов. - М, 1984.
4. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. -М, 1964.
5. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
6. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. - Л., 1991.
7. Абылқасымов Б. Телқоңыр. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты ғұрыптық фольклоры. Алматы, 1993.
8. Байбосынов К., Исаков Ә. Бақсылар. Тарихи-этнографиялық очерктер. - Алматы, 1995.
9. Ыбыраев Ш. Бастау. Қазақ фольклоры туралы зерттеулер. - Алматы, 2009.

## Алғыс (бата)

Сөздің магиялық күшіне деген сенім алғыс жанрының ғұрыппен байланысты қызметі мен құрылымын айқындайды. Ол әртүрлі тылсым күштерге сөз арқылы ықпал етіп, белгілі бір оң нәтижеге қол жеткізу мақсатында тілек ретінде айтылады. Әдетте алғыс халық арасында жақсы бір біткен істің, тигізген қолғабастың қарымтасы ретінде разы көңілді білдіретін сөз. Оны көбіне жасы үлкендер өзінен кішілерге арнайды.

Алғыс түркі халықтарының тұрмыс-тіршілігінде кеңінен тараған жанр. Ол кейбір фонетикалық айырмашылықтарымен («алкыш», «алкиш», «алгыж», т.б.) және ұқсас қызметімен Сібір және Орталық Азия түркілерінің фольклорында кездеседі.

Қазақ, қырғыз, қарақалпақ халықтарының дәстүрінде алғыс ата-бабалардаң аруағына сыйынумен, жасы келген адамдардың игі тілегін, ризалығын алумен байланысты. Ал алтай, тува, хақас, саха түркілерінде бұл жанр табиғат және жануарлар культімен сабақтасып жатыр. Онысы алғыстың байырғы заманға синкретті сипатын, көпқабатты белгілерін айғақтайды. Атап айтқанда, мадақтау, жалбарыну, өтіну, тілек тілеу сияқты мотивтердің көрінісі түрлі анимистік, тотемдік және шамандық ұғымдармен қабысып кеткен. Отқа суға, тау-тасқа, аспан денелеріне, әр қандай жан-жануарларға, олардың иесі мен киесіне тағзым етіп, ағарған шашып (қымыз, айран, сүт т. б.) сый-құрмет көрсету алғыс түрінде айтылған. Көбіне ол салтанатты жағдайда орындалатын мадақ (гимн) пен сыйыну өлеңінің қызметін бірге атқарған.

Қазақ халқының дәстүрлі рухани мәдениетінде мұның ізі сақталған. Жаңа ай туғанда:

Ай көрдік,  
Аман көрдік.  
Жаңа ай, жарылқа!  
Ескі ай, есірке!  
[С. Ақатаев I. 89 б.].

немесе:

Туған айдай қылып жарылқа!  
Шыққан күндей қылып жарылқа!  
Басты аман, бауырды бүтін қыл,  
Отына оралтпа, суына сүрінтпе,  
Келесі ай, келесі жылға аман қыла көр!  
[С. Ақатаев I. 89б.].

Жаңа отбасына түскен келін алдымен қайын атасының үйіне

кіріп, отқа май құйып:

От Ана! Май Ана! Жарылқа! – дейді.

Ұста да жұмысын бастағанда көріктің шоғына май тамызып:

Иә пірім, Дәуіт қолдасын!

От Ана, Май Ана жарылқасын! – деп сыйынған.

[ҚЭтн. 4 том, 247 б.].

Толғағы қысқан әйел де:

От Ана, Май Ана, жарылқа

Күнам болса кеше гөр,

Түйіншегін шеше көр, – дейді.

[ҚЭтн. 4 том, 247 б.].

Отбасының, толғатқан әйелдің, жас нәрестенің желеп- жебеушісі әйел құдай – Ұмай (Май) анаға сыйыну мен тілек айту Алтай және Сібір түркілерінің алғыс (алқыш) жанрымен қарайлас. Алтайлықтардың от пен су иесіне («отыз басты от ене», «ағыс су кешуін берсін») қайрылу сарыны қазақ дәстүрімен қабысып тұр. Айға, күнге алғыс айту да жебеушіге жалбарынып, тілек тілеудің көрінісі.

Бұл жосынның ең маңыздысы – Тәңірден тілеу. Себебі исламнан бұрынғы сенім бойынша барлық ие мен кие атаулыдан жоғары тұрған құдай – Тәңір. Қазақ арасында оның есімімен кең тараған алғыс – «Тәңір жарылқасын!», ал қарғағанда айтатыны «Көк соққыр». Мұнысы – аспан құдайы «Тәңір жазаласын» деген сенім.

От пен ошақтың, құт пен берекенің, амандық пен өсіп-өнудің жебеушісі, табиғат пен жан-жануарлардың иесі жан-жақты қолданыстағы ұғым болған дәуірде алғыстың адресаты да көбейген.

Оларға алғыс айту, қайрылу, жалбарыну, мадақтау, тілеусарындары да түрлі әрекеттермен (ағашқа ақтық байлау, отқа май құю, керегенің басын байлау, суға ағарғанды ағызу, шашу, арша, адраспан тұтату т.б.) және сыйыну-мадақтау сөздермен көмкерілген.

Дәстүрлі түсініктің өзгеруіне ислам дінінің біртіндеп белең алуы ықпал еткені анық. Алдымен алғыстың әлеуметтік қызметі бата жанрына ауысып, мазмұны бойынша да өзгеріске түскенін байқаймыз. Бұрынғы көп құдайға, иелерге, рухтарға табынушылық өзектілігін жоғалта бастаған тұста алғыс алдымен өз адресатын өзгертті. Ие мен рухтарға тікелей арналған сөз енді адамның өзіне, отбасына, туған-туыстарына қарай айтылатын болды. Осыған орай рухтарға тура арналған «жарылқа», «сақта», «қолда», «оңда», «баста» т.б. бұйрық райлы етістік сөздер екінші жаққа: олар сені сақтасын, жарылқасын, қолдасын тағы сол сияқтылар.

Діни ұғымның өзгеруіне орай түрлі заттар мен құбылыстардың

иесі мен рухтардың орнын Құдай, пайғамбарлар, әулие-әмбиелер алмастырды.

Е, Құдайым оңдасын,  
Оң жолына бастасын,  
Бір жарылқап тастасын.  
Жамандыққа жазбасын,  
Жақсылыққа бастасын!  
Мал иесі – Мұхаммед,  
Жан иесі – Хазірет,  
Не тілегін әзір ет,  
Еткен ниетін қабыл ет!  
[Бабалар сөзі, 287 б.].

Сонымен бірге қазақтың дәстүрлі мәдениетінде аруақтар культі де орын алып келгендіктен «Ата-бабаларыңның аруағы қолдасын !» деп бата беру дәстүрге енген.

...Берсем бата берейін,  
Өткен ұлы аталар,  
Жасап жатқан ағалар рухы көтеріп,  
Халқының мейірі түссін!  
[Бабалар сөзі, 297 б.].

Батаны жасы үлкен, қадірлі қарттың беруі маңызды. Атадан бата сұраудың астарында үлкенді сыйлау, рухын риза ету түсінігі тұрғанын аңғару қиын емес. Аруақтардың желеп-жебеуіне ие болу үшін бата берушінің ауызы дуалы, сөзі өтетін бәтуалы адам болғанына айрықша мән беріледі. Арқалы, айтқаны келетін, ел-жұрртының тілекші қарты аруақтарға жақын деп есептеледі.

Қазақ дәстүрінде алыс жол жүрерде, игі бір іс бастарда, жорыққа аттанарда, сондай-ақ жаңа-отауға, келінге, дастарханға бата беру жиі кездесетін ғұрып.

Е, Құдайым оңдасын,  
Малымыз бен жанымызға,  
Еш жамандық болмасын!  
Жортқанда жолымыз болсын,  
Қыдыр ата жолдасымыз болсын!  
Жалындаған оттан сақта!  
Сарқыраған судан сақта!  
Бәле-жаладан сақта!  
Алланың кәрінен сақта!  
Түн жүріп, түс қашқаннан сақта!  
Дос болып жүріп,  
Қас болғаннан сақта!

Құдай тағала!

Жайған дастархандарың жайыла берсін,

Бауырсақтарың шашыла берсін!

[Бабалар сөзі, 313 б.].

Батаның мазмұнында игі тілек айту ғана емес, жамандықтан сақтану мотиві де басым. Алғыс пен бата сөзінде орын алған ақ тілектің қарама-қарсы жағында жамандық тұр. Ол кейде айтылса, кейде айтылмайды, бірақ ойда тұрады. Тел оппозициялы ұғымның байырғы мифтік санаға тиесілі табиғаты қарама-қарсы жұптасқан сыңар түрінде алғыс пен қарғыста көрініс тапқан. Бата сөзінің арасында қарғыстың аралас жүруі осының айғағы.

– Осы үйдің болса дұшпаны,  
Ақыры оның оңбасын!

– Сізден байлық кетпесін,  
Сізден байлық кеткенде,  
Мұратына жетпесін!

– Бұған қастық жасағанның  
Малын алып, жарлы қыл!

– Еліңе қас қылғанның  
Тамағына тас тығылсын!

– Бұл үйге қас қылған адамды  
Көтеріп тұрған жер ұрсын,  
Аспандағы көк ұрсын!

– Арандатқан араны  
Қаскүнемдер оңбасын!

Бұл жағдай алғыс пен қарғыстың магиялық әсерінің бірдей дәрежеде екенін көрсетсе керек. Дәстүрлі түсінік бойынша әлеуметтік және адамгершілік мінездемесі жақсы адам қарғысқа ұшырамай, алғысқа кенелуі тиіс. Оның өсіп-өнуінің, кісілігінің мансабы мен байлығының құты мен берекесі осыған байланысты.

## **Қарғыс**

Табиғаттан тысқары күштердің көмегімен адамдарға, малға түрлі заттар мен құбылыстарға сөздің магиялық қызметі арқылы теріс ықпалын тигізетін ғұрыптық жанрдың бірі - қарғыс. Қарғау, қарғысқы ұшыру налыған, разы болмаған, қиянат көрген, әділетсіздік пен зорлық-зомбылыққа душар болған адамның немесе адамдар тобының қорғанатын сөзі, қарсы қолданатын амалы.

Қарғыстың магиялық күшіне деген сенім – түркі халықтарының дәстүрлі мәдениетінде кеңінен тараған құбылыс.

Алғыс пен қарғыстың жұптасқан қарама-қарсы тұғыры мифтік

дүниетанымға тән ұғымдардан тұратынын айтқанда бір мәселеге баса назар аудару қажет. Жақсылық пен жамандықтың заңмен және ережемен реттелмеген мифтік дәуірдегі қағидасы осы алғыс пен қарғыс арқылы жолға қойылған. Жақсылық та, жамандық та алдымен сыртқы тылсым дүниеден келетін, соның ықпалымен болатын жағдай. Демек, алғыс алу да, қарғысқа ұшырау да көне заман қағидаты бойынша рухтар әлеміне тыйымды орындауға мифте орын алған тепе-тендікті сақтауға тікелей байланысты. Нақтылай түсер болсақ, әлеуметтік ортаның, қоғамдық қарым-қатынастың, моральдың, этикалық нормалардың иесі адамдардың өзі емес тылсым күштер. Түптеп келгенде, алғысты да жүзеге асыратындар солар. Адамдар болса тілек тілеп сұраушылар, алғысқа жақындап, қарғыстан қашық тұруға әрекет етушілер.

Мифтік санаға сәйкес дүниелік тәртіптің бұзылмауы үшін бұл аса маңызды. Сананың тылсым күштерге тәуелділігі – әлеуметтік ортаның да бағыныштылығын көрсетеді, себебі ол – тылсым дүниенің дәріптеу мен жазалау қарауында.

Бұл жағдай қарғысқа қарсы қорғаудың жолын іздестіруге де мұрындық болғанын көреміз. «Қарғысың маған жетпесін, өзіңнен кетпесін» немесе «Маған деген қарғысың – алғыс болсын»,

«Құдайым осынау үйге дұға берсін, тіл-аузын дұшпанының буа берсін» дейтін сөздердің мағынасында қарғысты теріске шығару ап-айқын.

Теріске шығару алғыста (батада) да орын алған. Теріс бата рәсімі екі алақанды оң бата бергендегідей өзіне қаратып емес, теріс жайып беріледі. Бұл алғыстың қарғысқа айтылуы.

Алғыс пен қарғыстың қарама-қарсы жұптастығы – біртұтас ұғымның екі жағы. Ол тылсым күш иелерінің түрлі дәрежесі мен мінездемесінің жиынтығын көрсетеді. Тілін тапсаң – жарылқайды, қырын қараса – жазалайды.

Қарғыстың көнелігіне анимистік түсінікпен байланысты малға, жансыз заттар мен құбылыстарға айтылатыны дәлел бола алады.

«Қарасан келгір», «Қатпа болғыр», «Топалаң келгір», «Жамандатқыр», «Кебенек келгір» т.б. деп малға, «Қараң қалғыр», «Құрып қалғыр», «Кеуіп қалғыр», «Өртеніп қеткір», «Өрт тигір», «Топан су алғыр», «Иесіз қалғыр» деп, жансыз заттарға, дүние мүлікке айтылатын қарғыстың осылардың иесіне бағытталғанын аңғарамыз.

Бұлардың қатарында «Албасты басқыр», «Қара басқыр», «Жалмауыз», «Пері ұрсын», «Жын соққыр», «Жын ұрсын» сияқты қасқой күштердің жазалауын тілейтін қарғыстарға да қосуға болады.

Сонда алғыс сияқты қарғыстың да сұралатын иесі түрлі-түрлі болғаны, адамнан басқа жанды-жансыз нысанаға арналуы оның көнелік белгілерін айғақтап тұр.

Қарғыстың аруақтардың атымен айтылуын ата-баба культінің сарқыны деуге толық негіз бар. «Аруақ атсын», «Аруақ ұрсын»,

«Аруақтар күңіренсін», «Жеті атаңа дейін оңба» дегенде аруақтардың жарылқауға да, жазалауға да ықпалы бары анық сезіледі. Қарғысты дарытпаудың жолы – ата-бабаларға арнап ас беру, жалынып-жалбарыну, қарғысты кері қайтару. Кейбір этнографиялық деректерге қарағанда қарғыс жіберген адам, қарғысын қайтып ала алады. Байырғы ғұрыптық фольклордың магиялық байланысын көрсететін тағы бір белгісі қарғыста сөзбен бірге магиялық әрекеттердің де ізі сақталғандығы. Айталық, «Көктей сол», «Көгермегір», «Қыршыныңнан қиылғыр» дегенде, жаңа шығып келе жатқан көк шөпті екі қолдап жұлу; «Жер жұтсын», «Жер жастан», «Қара жерге кір» деп, жерді сабалау; анасы баласынан бар үмітін үзгенде «сүтін көкке сауып», «Ақ сүтімнің киесі атсын», «Ақ сүтімді көкке сауамын» деп қарғағанда сөз бен магиялық әрекет бірге орындалады.

Мұнан байқалатыны – қарғыстың да, алғыстың да магиялық күші көне заманда сөзбен және әрекетпен түйінделетін ғұрып болғандығы.

Әдетте қарғыстың көлемі шағын, қысқа қайырылған бір сөйлемнің аясына сыйатын жанр. Формасы алғыспен бірдей. Алғыста тілекті көбіне болсын (берсін, қолдасын, оңдасын, бер, сақта т.б.) тұлғасында айтса, қарғыста керісінше, болмайтын жағы бекітіледі. Сонда алғыс пен қарғыстың құрылымдық жүйесіне былайша белгіленеді.

Алғыс:

Жақсылық – болсын,  
Жамандық болмасын !

Қарғыс:

Жамандық болсын,  
Жақсылық – болмасын!

Алғыстың батаға айналған түрінде қарғыстан сақтану мотиві жиі кездесетінін жоғарыда айттық. Осы тұрғыдан келгенде мына бір мәтінге назар аударайық:

Саған қас қылған кісінің  
Базарға барып аты өлсін!  
Ерте кетіп қайтқанда,  
Үйіне келсе қатыны өлсін!

Өзіне тышқақ тисін,  
Өңменіне пышақ кірсін!  
Тышқағы тыйылмасын,  
Төсегі жиылмасын!  
Шаңырағы шартылдап,  
Шандырына қадалсын!  
Босағасы борпылдап,  
Борбайына қадалсын!  
Күлдіреуіші күрт сынып,  
Борша етіне қадалсын!  
Аллаху акбар!

Мұның бата сөз екенін тек алғашқы жол («Саған қас қылған кісінің») ғана аңғартып тұр, қалғаны – қарғыс. Қысқа қайырылатын алғыстың да, қарғыстың да ұзарып, батаға айналауында белгілі бір заңдылық бар. Бұрынғы көп құдайлық, түрлі рухтар мен тылсым күштерге сыйынудың мәні жойыла бастаған тұста – бір құдайға жалынып, тілек тілеу алғыс пен қарғыстың мазмұны мен формасына өзгеріс енгізгені сөзсіз. Келтірілген батада үйіп-төгіп айтылған қарғыстар әртүрлі рухтардан, тылсым күштерден емес, бір құдайдан сұрағандықтан қарғыстың саны мен көлемі көбейген деуге болады. Қысқа айтылған алғыстың да батаға айналуында осы үдеріс анық байқалады. Тылсым дүниенің иесі мен киесі ұмытылғанда оларға қарасты нысаналар да иелік мәнін жояды. Екі жанрда да тілге тиек етілген байырғы заманның иесі мен киесі болған жақсы мен жаман ұғымдары ойдан шығарылып, импровизациялық еркін өзгерістерге жол ашады. Жоғарыдағы қарғыстан мұны аңғару қиын емес. Тіптен онда белгілі бір дәрежеде әжуа да орын алған.

Қарғыс жанрының кейінгі замандағы өзгерісін ұрсу, ренжу түрінде айтатын, зілсіз мағынада қолданылатын қызметі де айғақтай түседі. Тұрмыс-тіршілікте «Жүгермек келгір», «Қу шешек», «Желкең қиылғыр», «Топалаң келгір», «Жын соққыр, жынды »,

«Қағанды келгір» т.б. сөз арасында қолданылатын қарғыстардың мәнін ешкім де пайымдап жатпайды. Себебі қарғыстың байырғы идеологиялық астары ұмытылған, әлеуметтік мәні мен ықпалды күші мейлінше әлсіреген.

### ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. - Алматы: ТОО «Алем даму Интеграфия», 2017, том. I. 197 б.; том.3. - 605 б.

2. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. - Абакан, 1999 - с.23.
3. Акатаев С. Мирозренческий синкретизм казахов. I. Выпуск. - Алматы, 1993. - с.89.
4. Канарбаева Б. Қазақтың наным-сенімдерінің фольклордағы көрінісі. - Алматы, 2004. - 190-215 б.б.
5. Каташ С. Алкыш сос (благопожелания) – древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. - Горно- Алтайск, 1979. Вып. I.
6. Қазақ әдебиетінің тарихы. I – том. Фольклорның кезең. - Алматы: Қазақпарат, 2008.
7. Қасқабасов С. А. Миф пен эпсананың тарихылығы // Қазақ фольклорының тарихылығы. - Алматы, 1993.
8. Кенжеахметұлы С. Ұлттық әдет-ғұрыптың беймәлім 220 түрі. - Алматы: Санат, 1998.
9. Досмұхамедұлы Х. Аламан. - Алматы: Ана тілі, 1991;
10. Ағаш бесіктен жыр бесікке дейін. 1- кітап. - Алматы: Өнер, 2011.

## ОТБАСЫЛЫҚ ҒҰРЫП ФОЛЬКЛОРЫ

Отбасылық фольклордың мифтік дүниетанымға арқа сүйейтін түпкі идеясы және оның ғұрыппен байланысты функциясы тарихи дамудың нәтижесінде қалыптасқан. Оның жанрлары мен жанрлық түрлерінің басын қосып біріктіретін белгілері үй-ішіне, адам өмірінің маңызды оқиғаларына (туу, үйлену, өлім) қатысты болғандықтан ғана емес, алдымен тарихи-идеологиялық қызметі бойынша біртұтас құрылымдық жүйе құрайды. Отбасылық ғұрып фольклорының о бастағы біріктіруші дінгекті (центральное) идеясы бір негізден тарайды.

Бұл идея дүниежүзі халықтарының дәстүрлі мәдениетіне тән түсінік, жаңадан туу өлім арқылы жүзеге асады, бұл екеуі орын алмасып отырады деген наным-сенімге негізделген. Үйлену осы туу мен өлімнің ортасындағы аралық жағдай болып саналады. Сондай-ақ әлем халықтарының тұрмыс-тіршілігінде кеңінен тараған жасөспірімді кәмелеттік сынақтан өткізу (инициация) ғұрыптарында және әйелінің толғатқанын ері қайталап, ауыртпалықты бірдей көтеруді көздейтін «кувада» ғұрпында адам өмірінің маңызы кезеңдері тізбекті жүйеге түсірілген. Бұлар да отбасылық ғұрыптардың санатына жатқызылады [1, 47].

Отбасылық ғұрыптардың қалыптасу жолы адамзаттың ең ежелгі тарихынан басталатынын әлем халықтарының этнографиялық деректері толығымен растап берді. Қазақтың үйлену ғұрыптарының да арғы түп негізі осы жалпыадамзаттық ортақ идеологиядан тарайтыны анық. Мұны ғұрыптардың құрылымдық жүйесі мен қызметі айғақтайды.

Әрине, ұзақ тарихи үдерісте ғұрыптар өзгермей қалған жоқ. Олардың мазмұны, атқарылу формасы түрлі ортаның және уақыттың сүзгісінен өтіп өзгерді және өңделді. Бізге жеткен ғұрыптар – осылардың бәрінің жиынтығы. Солай бола тұра ғұрыптардың белгілі бір әрекетпен байланысты атқарылатыны олардың сыртқы формасының тұрақты сақталып қалатынын көрсетеді.

Жыл мезгілінің табиғат дүниесінің, жан-жануарлар мен өсімдіктердің өсіп-өніп, көгеріп-көктеп, одан құрап-солып, өлетіні сияқты қайталанып отыратын циклды жүйе отбасылық дәстүрдің де дінін құрайды. Адамның тууы мен өлімі, үйленіп, ұрпақ көруі – айналып отыратын тұйықталған құбылыс. Бұл әлем жұртшылығының наным-сенімінен, әдет-ғұрпынан мықтап орын алған жалпы типологиялық үрдіс. Қазақ ұғымы да осылай: өлген адам «қайтыс болады», яғни келген жағына қайтады, оның ұрпағы дүниеге келсе,

«өлген – тірілді, өшкен – жанды» дейді. Мұның астарында қайтқан мен келгеннің орын алмасу түсінігі жатыр.

Демек, отбасылық ғұрып фольклорының тұйықталған тізбекті (замкнутый цикл) табиғаты тарихи алғышарттары бойынша бірыңғай көзқарасқа негізделген болып шығады. Ал бұл көзқарас ертедегі адамдардың бөлінбейтін, біртұтас архайкалық мәдениетінің идеологиялық тірегі – мифтік дүниетанымға арқа сүйейді.

Миф мен ғұрыптың өзара байланысы, мифтің көбі ғұрыптармен бірге жасайтыны, ал ғұрып болса, миф идеясын символдық түрде қайталайтыны «Миф» тарауында айтылады.

Міне, сол ғұрыптың пайда болуы мен таралуы үшін аса қолайлы жағдай – дүниенің екіге, яғни өзімдікі және бөтендікі болып бөлінетіні. Ғұрыпта осы екі дүниенің арасындағы қарым- қатынас өзекті мәселеге айналады әрі киелі (сокральное) сипатқа ие болады. Бір бүтін ұғымның екі жағын қамтитын өзімдікі / бөтендікі өзара тығыз қарым-қатынаста – өлі мен тірі, адамдық және адамдық емес (құдайлық, кереметтік, тылсымдық, құбыжық т.б) үнемі алмасып отырады. Біріндегі жетпейтінді екіншісі толтырады, арадағы сәйкессіздік – «бөтеннің бүлдіруі» деп саналады [2, 3].

Екі дүниенің өзара қарым-қатынасын реттеу ғұрыпты немесе ғұрыптық кешенді дер кезінде атқару арқылы жүзеге асады. Отбасылық ғұрыптардың мән-маңызы және қызметі осыған бағытталған. Туу – бөтен дүниеден адамдар дүниесіне келу; өлім – осы дүниеден келген жағына (бөтенге) қайту; ұзатылған қыздың келін болып бөтен елге баруы – кету мен келудің символдық белгілерін тұтастай қайталайды.

Осы үдерістегі ең маңызды мәселе – адам өмірінің түбірлі бетбұрыс жолында екі дүниенің кезек ауысып отыратындығы. Ғұрып болса, онда осы екі ортадағы өту кезеңінің идеологиясын қамтамасыз етеді. Себебі екеуінің сәйкес емес белгілері бір-біріне ауысып кетпеуі тиіс, әсіресе тылсым күштің адамдар дүниесіне зиянкестік әсері көп. Одан ғұрып арқылы сақтанбаса болмайды.

Осындай дүниетанымға негізделген отбасылық ғұрыптар тобы – **өту ғұрыптары** (обряды перехода) деп аталады. Бұл терминді француз ғалымы Арнольд ван Геннеп қолданып әрі бұған жататын ғұрыптардың мәні мен қызметін арнайы жүйелеп берді. Ол бойынша өту ғұрыптары үш кезеңге бөлінеді: бұрынғы дүниеден оқшаулау (прелиминарлық), **аралық** (лиминарлық) және **жаңа дүниеге қосу** (постлиминарлық) ғұрыптары [3, 24].

К. Ісләмжанұлы қазақтың отбасылық ғұрып фольклорының ұлттық, поэтикалық нақышында өзгешеліктер орын алғанымен, түпкі

құрылымдық жүйесі бойынша өту ғұрыптарының мәні мен қызметіне сәйкес келетінін анықтап берді [4, 243-268]. Өту ғұрыптары түптеп келгенде отбасылық фольклордың байырғы архетиптік қаңқасын құрайтыны белгілі болды.

Отбасылық фольклордың ғұрыппен байланысты табиғаты тарихи дамудың түрлі сатысынан өткені анық. Оның алғашқы кезеңінде өлім туралы түсінік және оны ғұрыптандыру үрдісі орын алғаны әлемдік этнографиялық деректер растайды. Бұған қоса туу мен өлімнің өзара байланысы о бастан қосақталған ұғымдар. Бұл екеуі отбасылық ғұрыптардың тұйықталған тізбесінің бас-аяғын жинақтайды.

Дамудың келесі сатысында ғұрыптың психологиялық астары, сөзбен безендірілу тәсілдері тармақтала бастайды. Бұдан сөз бен ғұрыптың жіктелу үдерісін байқаймыз. Бұл бір жағынан, түрлі психологиялық сәттерді көркемдік – эмоциональдық бояумен әрлендіруге жол ашса, екінші жағынан ғұрыппен байланысының әлсірей бастағанының белгісі. Мәселен, өлген адамды аза тұту барысында кейде жоқтаудың айтылмай қалуы, ұзатылған қыз қаламаса, онда сыңсу өлеңін айтпауы – ғұрып пен сөздің бір-бірінен ажырау үдерісін көрсетеді. Мұндайда адамның көңіл-күйі, қайғы-мұңы, қуаныш сезімі лирикалық сарынға ойысады. Бұлардың кейде лирикалық өлеңдер тобына жатқызылып келгені де сондықтан.

Бұл ретте бір мәселе анық – отбасылық ғұрып фольклорында мифтік және көркемдік дүниетаным бір-бірімен қабысып кеткен. Көркемдік шешім мен моральдық-этикалық нормалар әдептен озбай, ғұрып аясында көрініс табуы тиіс. Мәселен, жоқтау өлген кісіні тек қана жақсы жағынан бейнелеу, сыңсу кейде қуанышты жағдай орын алып, қыз сүйгеніне ұзатылса да дәстүр бойынша «мұңлы» сарынмен айтылуы керек-ті.

Бұл жағдай отбасылық фольклордың ғұрыппен байланысын біржола үзіп кетпегенін айғақтайтын өзгешеліктерге жатады.

### **Әлпештеу ғұрып өлеңдері**

Отбасылық ғұрып фольклорының үлкен бір саласы – әлпештеу фольклоры. Адамзат тіршілігінің ертеңгі келешегі балалар туралы ұғыммен, әлеуметтік ортадағы орнымен, қоғамдағы қарым-қатынас жүйесімен тығыз байланысты.

Қазақ халқының дәстүрлі тәрбие дағдысы қат-қабат мәселелерді қамтитын әлеуметтік үдерістердің маңызды нәтижесі. Оның күрделілігі – халықтың дүниетанымымен, әдет-ғұрпымен, наным-сенімімен, эстетикалық талғамымен, моральдық-этикалық

ұстанымымен, физиологиялық-психологиялық жаратылысымен астасып жатқан тарихи өзгеріс үстіндегі категория болуында. Олардың бәрін таратып, рет-ретімен қаттап шығу үшін көз жазып қалмайтындай кешенді тұғырнама табу, антропологияның бүгінгі жетістіктерін қаперге алу жақын күндердің үлесінде болса керек-ті.

Әзірше әлпештеу фольклорының отбасылық ғұрыппен байланысты табиғатын, сондай-ақ тәрбиелік-тағлымдық мәні мен көркемдік сипатын жинақтаумен шектелетін боламыз.

### **Бесік жыры**

Нәресте шыр етіп дүниеге келгенде оның қоршаған әлемі – анасы. Бұл әлемнің алғашқы кезеңі баланың туа біткен ұжымдық бейсана (коллективное бессознательное) жағдайымен бетбе-бет келеді. Мұны арнайы қарастырған К.Г. Юнгтің дәлелдеуінше, санаға дейінгі баланың жан дүниесі не болса сонымен толтыруға болатын бос кеуек құты емес. Керісінше баланың алғашқы сәтінен бастап аса күрделі, күні бұрын белгіленген дара жаратылысы алдыңыздан шығады [5, 174].

Міне, осы үдерісте ана архетипі ұғымының рөлі орасан зор. Бейсана жағдайдағы архетипті бейнелер сәбилік сананың қалыптасуымен бірге біртіндеп өзгеріске түсіп, түрлі-түрлі әйелдер образдары – алдымен ана, сосын әже, өгей ана, ене, қайын ене т. б. тізбемен сап түзей бастайды.

Ана архетипінің – Ұлы Ана, Табиғат Ана, Жер Ана, Құдай Ана болуы, аналық мейрімділік пен қайырымдылықтың қарама-қарсы жағы – зұлымдық, жауыздық, қараңғылық, тылсым күш, Жалмауыз Кемпір, Мыстан Кемпір, Жез Тырнақ бейнелері де осы бейсаналық ана архетипінің санаға көшкендігі өзгерісінің нәтижесі болып табылады.

Ана архетипінің ассоциациялық байланысы толып жатқан жақсылық пен жамандық символдарының түп негізін құрайды [5, 177].

Бұл жерде ана әлдіі бос нәрсе болмай шығады. Керісінше архетиптік бейнелердің келешекте қалай түзелетіні, өзгеріске түсетіні осы жерден тарайды. Ендеше өмір бойы адам санасының астарында бейсананың алғашқы әлеуметтік ортасы – бесік жыры екеніне көз жеткіземіз. Бұл жерде архетиптік ұғым ана образының жағымды-жағымсыз болғанына ғана тірелмеуі тиіс, басты мәселе – ана қамқорлығындағы шексіз махаббаттың қарсы тарабы құпиялы қара күштің адам жаратылысымен бірге жүретіні. Бесіктегі нәрестенің өз-өзінен күлетіні де, шошитыны да кездейсоқ емес. Міне, осы тұста ана дауысы сәби үшін бірден бір қорған, бірден-бір ем.

Аталарың ақырса, одан қорықпа,  
Апаларың, ағаларың шақырса, одан қорықпа.  
Ойнақтаған лақтан қорықпа,  
Сылдыраған бұлақтан қорықпа,  
Тулаған тайдан,  
Қуалаған ботадан қорықпа,  
Маң төбеттей ұйқылы бол,  
Түлкінің баласындай күлкілі бол !

Санасы қалыптаспаған сәби мен ана арасында тікелей қарым-қатынас орнайды әрі мұның көбі бейсаналық деңгейде өтіп жатады.

Әлди, әлди, бөбегім  
Жұбанбайтын не дедім?  
\*\*\*

Жылама, әлди, жылама,  
Бөпешім менің ұға ма?  
\*\*\*

Жанға дауа наз үнің,  
Ат байлайтын қазығым.  
\*\*\*

Бесік жырын апаңның,  
Кішкенеңнен жаттай бер.  
Сөз ештеңе ұқпайтын, меңреу далаға айтылып тұрған жоқ.  
Бөпенің сезетінін сезіну бар.

Әлди, әлди, алайын,  
Атқа тоқым салайын.  
Қыдырып кеткен апаңды,  
Қайдан іздеп табайын.  
\*\*\*

Ауылдан кеткен апаңды,  
Іздеп қайдан табайын?  
\*\*\*

Апасы оның келеді,  
Жұмыртқа әкеп береді,  
Дәркен оны біледі,  
Жыламайды күледі.

Бұл жерде архетип құрайтын нәресте түйсігінің анамен байланысы өмірлік тәжірибеден алынған. Анасының келетіні – жұбату мотивінің өзегі. Бала тыныштығы анадан бөлек ұғылмайды.

Бесік жырының көркемдік поэтикалық және идеялық- тәрбиелік маңызын саралағанда ана көңіл-күйінің көрініс табуын әлеуметтік жағдайдың әсерімен ғана емес, халықтың бала тәрбиелеу

тәжірибесімен де бірге қарастыру қажет.

Осы орайда архетиптік образдардың қорқынышты сипатын, бала психикасындағы ана комплексінің орын алуына ананың көңіл-күйінің, әсіресе оның жүйкесіндегі жағдайдың қатысы барын, балаға берілетінін халық аңғарған. Әрине, оның әсерін тылсым күштен, бөтен дүниеден көрген. Сол үшін де қалжаға қой сойып, босанған әйелдің «суық терін» («шілде тері» деп те аталады) ыстық сорпамен шығару арқылы ана мен баланы «қырық түрлі қырсық шалудан қорғайды» [6, III, 540]. Ана мен нәрестені қырқынан шыққанша бөгденің көзінен, тілінен, сұғынан сақтау үшін көпшілікке көрсетпейді. Анасының күйзелмеуіне қатты мән беріледі.

Осы тұста нәрестені бөтен дүниеден *оқшаулау* ғұрыптары бірге атқарылып жатады. Баланың кіндігін кесу «жолдасын» екі дүниенің шекарасы саналатын табалдырықтың астына көму, ит көйлек кигізу, бесікке бөлеу сияқты рәсімдердің астарында бұрынғы дүниеден бөлектеу, одан ажыратып алу әрекеті тұр.

Әсіресе, бесікке бөлеу рәсінде бөтен дүниені аластау жан-жақты жүргізіледі. Бесікке үкі, жыланның бас сүйегі, қасқырдың азу тісі т. б. ілініп, бас жағына қанжар, пышақ сияқты киелі саналатын, қасқой күштерге сес көрсететін заттар қойылады. Мұнан кейін бесікті отпен аластайды.

Алас, алас, баладан алас,  
Иесі келді, пәлесі көш!  
Алас, алас, бәледен алас,  
Көзі жаманның көзінен алас!  
Тілі жаманның тілінен алас!  
Қырық қабырғасынан алас,  
Отыз омыртқасынан алас!

Баланы бесікке бөлегенде де, шешіп алғанда да сөздің әсерлі күшін пайдаланған.

Алас, алас, аласы,  
Келді, міне, баласы.  
Көш, көш пәлесі,  
Келді, міне, егесі.

\*\*\*

Балам жатсын бесікке,  
Пәлесі қалсын есікте.

\*\*\*

Балам бесіктен шықсын,  
Пәлесі есіктен шықсын

Наным-сенім бойынша екі дүние шекарасы кейде алыс (өзен,

дария, тау, т. б.), кейде жақын; араласып кететін жағдай да жиі кездеседі, ондайда ретсіздік орын алады. Бұл әсіресе өтпелі кезеңге тән. Күнделікті тұрмыс-тіршілікте табалдырықтан (есіктен, босағадан) ары қарай бөтен дүние басталады. Пәлені есіктен ары қуып тұру қажет [2, 9].

Өтпелі кезеңінің тағы бір көрінісі баланы екі жағы да оқшаулау арқылы жыға танымағаны абзал. Оған көз тиеді, пәлеге ұшырайды деп, маңдайына күйе жағып:

Жұрт сүймесе сүймесін,  
Өзім сүйген бөпешім.

\*\*\*

Басқаға жаман болса да,  
Өзіме жақсы аппағым.

\*\*\*

Жалпыға жаман болса да,  
Өзім сүйген аппағым, –  
деп, әнге қосады.

Бесік жырының мазмұны – баланың болашағын армандау, тілегін айту және мұны айналып-толғанып, еркелете отырып, махаббатпен жеткізу. Бұған даяр үлгімен жырлау да, жадынан қосып, өзгертіп айту да жарай береді. Ең бастысы – жырдың сезімге, ішкі дүниеге әсері жасанды емес, табиғи шығуы тиіс. Бұл жерде керегі – ананың ән салғыш, суырыпсалма өнері емес, ыстық ықыласы мен махаббаты. Сондықтан да бесік жырының әуені мен мәтіні алуан түрлі болып құбылмайды. Жекелеген адам тағдырының көрініс беруі фольклорлық дәстүрдің аясында қалыпқа түсіріліп отырады.

Әрине, бесік жыры тарихи-мәдени дамудың жемісі. Онда көшпелі өмірдің көрінісі, көркемдік-поэтикалық ұғымдардың тіршілікпен астасып жатқан өрнектері молынан кездеседі. Бейнелі сөздер мен образдардың мәні төрт түлікпен, үй тұрмысымен, дала тынысымен бірлікте өріледі: «қойдың жүні қалпағым», «қозы жүні көкешім», «жілік шағып берейін», «байқұтанның құйрығын жіпке тағып берейін», «үстіне тоқым жабайын», «астына терлік салайын», «жапанға біткен терегім», «көлге біткен құрағым», «әуедегі жұлдызым», «әлди, әлди, тайлағым, өрістегі шаңдағым», «сүт бетіндегі қаймағым» т.б.

Жайбарақат жайлы заманды аңсап, сағынғанда да көшпелі өмірдің картинасы алда тұрады:

Бұрынғыдай жайық бар ма?

Мінетұғын тайың бар ма?

Жылағанда дайын тұрған

Қарындағы майың бар ма?  
Бұрынғыдай елің бар ма?  
Үй артында желің бар ма?  
Шұрқырасып маңыраған  
Шулап жатқан төлің бар ма?  
Өрелеген етің бар ма?  
Кеселеген сүтің бар ма?  
Ертелі-кеш сауып ішер  
Аруанадай құтың бар ма?

Осыдан өткен қызықты дәуренді енді бөбектің болашағынан үміт ету бар. Бұлардың бәрі бесік жырының ішкі табиғатымен үйлесім тапқан, жанға жағатын, көңілге қонатын тіршіліктің үлгісі. Ары қарай жылқышы, батыр, балуан, шешен, ұста т.б. «болар ма екенсің» деген тілек те осы көшпелі қоғамның әлеуметтік ортасымен орайласып жатыр.

Бесік жырындағы көңілді айтылатын әрі жиі қайталатынын мотивтің бірі – келешекте солай болса екен деген үміттің жұмсақ әзілмен берілуі.

Әлди, әлди, ақ бөпем,  
Ақ бесікке жат, бөпем.  
Бурыл тайға мін, бөпем!  
Ақ қызы бар ауылдың  
Балпаң, балпаң үйіне  
Бұрала барып түс, бөпем!

\*\*\*

Қымызынан іш, бөпем!  
Қымызынан ішпесең,  
Қызын ала қаш, Бөпем!  
Ашуланса ағасы,  
Іштен шалып жық, бөпем!  
Кекендесе жеңгесі  
Жынға басын тық, бөпем!

\*\*\*

Әлди, балам, әлди-ай,  
– Шырағым менің қайда екен?  
– Асқар-асқар тауда екен.  
– Тауда неғып жүр екен?  
– Алмасынан қанеки?  
– Жаңа теріп жүр екен.  
– Қызыл алма қолында,  
– Қыздар оның соңында!

\*\*\*

Менің тәттім қайда екен?

Қыздарменен тойда екен.

\*\*\*

Әлди, балам, батыр балам,

Шауып келе жатыр балам.

Отыз қызды олжалап,

Алып келе жатыр балам.

Олжа-олжа дегенде

Әрбіріне бір қыздан

Беріп келе жатыр балам,

Әлди, балам, әлди-ай.

Кеше ғана өзі қыз болған ана бөбегінің қыздар армандайтын жігіт болып өсуін қалайды. Қыздарды соңынан ерту, олжалап жүру – мұрат тұтқан жігітті айшықтап көрсетудің бір жолы. Идеалдың шындықпен сайма-сай болуы шарт емес. Маңыздысы – қауқарсыз бөбегін дәріптеп, асқар тауға шығару, ер жігіт болуын тілеу. Мұнда ананың арман-аңсары, ішкі психологиялық иірімдері басты орында тұр.

Бесік жырының лирикалық сарыны ата-ананың арман-тілегін, рухани сұранысын, әлеуметтік жағдайын әнге қосумен тығыз байланысты.

### **Сәбилік ғұрып өлеңдері**

Сәби дүниеге келген сәттен бастап ана-анасының қамқорлығына бөленеді. Оған қатысты атқарылатын ғұрыптар да осы қамқорлықтың ішінде. Жоғарыда сөз болған оқшалау (прелиминарлық) ғұрыптарынан кейін енді аралық (лиминарлық) және жаңа дүниеге қосу (постлиминарлық) ғұрыптарына кезек тиеді. Ол үшін баланың «қарын шашын», «сүт тырнағын» алып қырқынан шығару рәсімі жасалады. Қырық күн екі дүние ортасында болған баланы қырық қасық су құйып шомылдырып, тазартудан (очищение) өткізеді.

Қырқынан шығару ғұрпы кішігірім тойға айналып, онда балаға бата беру, тілек айту дәстүрге айналған. Сондай-ақ баланы шомылдырғанда, аяқ-қолын созып, майлап сылағанда айтатын мәпелеу өлеңдерінің астарында сөздің магиялық әсеріне деген сенім бар.

Тәу, тәу, тәу,

Сыламақ менен,

Қатып қалмақ сенен.

Менің қолым емес.

Бибі Фатима, Бибі Зухра қолы,  
Ұмай ана, Қамбар ана қолы!  
Тастай қыл,  
Темірдей қыл.  
Сүттей ақ қыл.  
Дерт үйге кірмесін,  
Балаға тимесін.

Фольклор халықтың наным-сенімін өзгертіп және өңдеуден гөрі оның мағынасын ашып, безендіреді. Тілек тілеу мен сылап сипаудың астарында тұрған тәңірлік пен исламдық ұғымдардың бірлескен мәні – күдіретті күштердің қолымен баланы жетілдіру, дерттен сақтау.

Менің бөпем аппақ,  
Күліп, ойнап жатпақ.  
Көзі улының көзіне – теріскен,  
Тілі улының тіліне – теріскен,  
Өс, өс!

Ғұрып практикалық пайдалы әрекетпен астасып кеткен. Баланы сылап-сипағанда тілдінің тілінен, сұқтының сұғынан қорғау үшін әрекеттің идеологиялық астары бір сәт те ұмытылмайды.

Бұлардың бәрі аралық ғұрыптарға жатады.

Осындай функционалдық сәйкестік *тұсау кесу* ғұрпынан да орын алған. Баланы адамдар дүниесіне қосатын бұл ғұрып әрекетпен де, өлеңмен де бірлікте атқарылады.

Енді-енді жүруге ыңғайланған баланың аяғына ала жіп байлап, оны қадір-қасиеті асқан кісіге кестіреді.

Қаз-қаз балам, қаз балам,  
Қадам бассан мәз болам.  
Күрмеуінді шешейін  
Тұсауыңды кесейін.

\*\*\*

Тәй-тәй, балам, тәй балғын,  
Жүре қойшы жай, балғын,  
Қарыс сүйем қаз бастың,  
Қадамыңнан айналдым!

Ала жіп екі дүниені – адамдар мен тылсым дүниені бөліп тұрған символдық белгі. «Береудің ала жібін аттамау» дейтін ұғым басында тылсым дүниенің шекарасынан өтпеу, теріс әсерге ұшырамау болса, кейін тәртіпті, таза жүріп-тұрудың символдық мәніне ауысқан. Ала жіп – ақ/қара, жарық/қараңғы, өзімдікі/бөтендікі түсінігімен сабақтас. Ала жіпті кесу, адамдар дүниесіне біржола өтуді білдіреді.

Жылаған баланы жұбату, көңілін аулап, алдарқату үшін уату

өлеңдері күлдіру, ойнату, қолынан ұстап саусақтарын санау, қытықтау дауысты құбылтып сұрақ-жауапты кезек орындау, түрлі аң-құстардың үнін салу түрінде айтылған.

Қуыр-қуыр қуырмаш,  
Балаларға бидай шаш!  
Тауықтарға тары шаш!  
Әжең келсе есік аш,  
Қасқыр келсе мықтап бас,  
Мына жерде қой бар,  
Мына жерде ешкі бар,  
Мына жерде түйе бар,  
Мына жерде жылқы бар,  
Мына жерде күлкі бар,  
Қытық! Қытық!

Мұнда бөбектің алақанын, саусақтарын, білегін ұстап, жыбырлатып қытықтау арқылы көңілін басқа жаққа аудару, күлдіру, сөйтіп, арада шын ықыласты жағдай орнату көзделген. Қуырған бидайды дастарқанға шашып, теріп жеу, түліктің түрлерін жеке-жеке саусақпен санамалап шығу-көшпелі тіршіліктің санаға сіңген етене жақын фоны.

Өлеңді сұрақ-жауапқа құру, соған орай дауысты өзгертіп, алма кезек ауыстырып отыру да баланың көңіл-күйін көтеру, қызықтыру мақсатында орындалған.

- Айналайын баладан,
- Тауып алдық даладан.
- Далада бала жата ма?
- Түсіп қапты шанадан.
- Пәленше (аты аталады) біздің қайда екен?
- Қыздарменен тойда екен.

«Даладан тауып алу» мотивінің түп төркіні – нәрестенің бөтен дүниеден келгенінің бізге әлсіреп жеткен жаңғырығы. Аңыз бен ертегі кейіпкерлерінің бөтен дүние өкілдерінен (жалмауыз кемпір, жезтырнақ, пері т. б.) кездесіп қалуы жапан түзде, елсіз далада болатыны типтік жағдай. Ал екі дүниенің алыстағы шекарасы- көбіне биік тау.

- Алатаудың басынан не көрдің?
- Ақ бесікті мен көрдім.
- Ақ бесіктің ішінен
- Ақ балана мен көрдім.

\*\*\*

- Бөпем менің қайда екен?

– Асқар Алатауда екен.

\*\*\*

– Шырағым менің қайда екен?

– Асқар-асқар тауда екен.

Екі дүние шекарасы жылжымалы. Адамдардың өз дүниесі нақтыланған сайын, онда бөтен дүние абстракцияланып алыстай береді. Мұндайда тау шекара қызметін атқарады [2,9]. Баланың «олжа, олжа дегенге» сый-сияпат үлестіріп келе жатуы да бөтен дүниенің баламен бірге келе жатқан құт-берекесі саналады. Ырым бойынша жас бала үйге кірерде босағадан сүрінсе, онда «олжа келді, құт келді, олжасын көтере алмай келе жатыр» деп баланы төрге үш рет аунатқан [6, IV, 591].

Әлпештеу фольклорының дені баланың бөтен дүниеден адамдар дүниесіне өтуімен байланысты ғұрыптардан және түсініктерден тұратынын байқадық. Олардың түпкі қызметі – мифтік дүниетаныммен және соған қатысты ғұрыптармен бірлікте қатысқанымен дамудың кейінгі сатысында көңіл-күй әуенімен, әлеуметік және психологиялық өзгерістермен толықтырылғаны даусыз. Бұл ретте әлпештеу өлеңдерінің түпкі мифтік және ғұрыптық негізі әлсіреген сайын олардың мәнін ашатын сөздер мен сөз тіркестерінің, өлең мәтінінің біртіндеп көркемдік қызметі артатынын аңғардық. Мифтік қиялды көркемдік қиял алмастыратыны – тарихи дамудың нәтижесі.

### ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Еремина В. И. Ритуал и фольклор. – Ленинград: «Наука», 1991. – с. 47.
2. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое// Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Ленинград:«Наука», 1990.
3. Арнольд Ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. –М., 2002.
4. Исламжанұлы К. Қазақтың отбасы фольклоры. – Алматы: : «Арыс» баспасы, 2007.
5. Юнг К.Г. Алхимия снов. Четыре архетипа. – М., 2014.
6. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. 5томдық. – Алматы, 2017.
7. Әуезов М. Уақыт және әдебиет. – Алматы, 1962.
8. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: «Жазушы», 1985

## ҮЙЛЕНУ ҒҰРЫП ӨЛЕҢДЕРІ

Отбасылық фольклордың ішінде үйлену ғұрып өлеңдерінің алатын орны ерекше. Олардың тақырыптық ауқымы, жанрлық құрамы, орындалатын мезгілі мен себебі алуан түрлі. Мұнда бір жағынан қыз берудің жол-жоралғылары атқарылып, ұзату тойы өткізілсе, екінші жағынан келін түсірудің толып жатқан рәсімдерімен қоса үйлену тойы жасалады.

Тұтастай алғанда бұл кешенді үдеріс бірнеше кезеңге бөлінеді: құда түсу, қыз ұзату және келін түсіру.

Үйленудің барлық кезеңінде екі жақтың – қыз ұзатушылардың да, келін түсірушілердің де ортақ келісімінен басқа (қалың мал беру, ұзататын уақытын белгілеу, қыздың жасауын беру т.б.) екі жақтың да өз алдына атқаратын міндеттері, өткеретін рәсімдері бар. Олардың мазмұны мен себебі әлеуметтік ортаның идеологиясымен әмбеге ортақ көз қарасымен, наным-сенімімен, соған сәйкес қалыптасқан салт-дәстүрмен реттеледі. Ал бұл дәстүрдің дені түрлі- түрлі ғұрыптардан құралады.

Әрине, кейбір ғұрыптардың фольклорлық шығармалармен байланысы анық емес. Соған қарағанда кейінгі дәуірлердің даму үдерісі, көркемдік сұранысы бұған өз түзетулерін енгізген. «Сыңсу», «бет ашар» өлеңдерінің о бастағы қалыптасу жолында ғұрыптық шешуші мәні болғанымен, бертін келе адамның көңіл-күйі, мұң- зары, әлеуметтік ортаның моральдық ахуалы, кісілік қарым- қатынасы алдыңғы орынға шыққан. Сондықтан да үйлену ғұрып фольклоры талай дәуірдің сүзгісінен өткен қазақ халқының этникалық болмысының, күрделі әлеуметтік және көркемдік дамудың нәтижесі болып табылады.

Дегенмен, үйлену фольклорының табиғатын тану үшін алдымен оның ғұрыптық негізін анықтау қажет. Сөз бен ғұрыптың өзара байланысы фольклордың тарихи даму жолдарын, әсіресе байырғы замандағы синкреттік бітімін ажыратуға мүмкіндік береді. Себебі ғұрыптық фольклордың түп негізі тікелей ғұрыптың өзінен басталып, ары қарай түрлі әлеуметтік және лирикалық сарындармен толықтырылады. Сөздің ғұрыппен байланысы әлсіреген сайын оның көркемдік сипаты, лирикалық бояуы арта түседі.

Қазақтың үйлену салты рудың өз ішінен қыз алуға тыйым салынған экзогамиялық жүйе бойынша жүргізілген. Осыған орай қыз ұзату мен келін түсірудің арғы түбі әлеуметтік мазмұнына қарай фратриялық-рулық құрылымынан басталатынын аңғаруға болады. Себебі үйлену салтының бастан-аяқ өткізілу жол- жоралғысында

қатар өрілетін, әрі қарама-қарсылықтан, әрі жұптастықтан тұратын тел ұғымдар бірге жүреді. Бөліну өз жұрты және жат жұрт, әйел мен ер, қуаныш пен қайғы сияқты символдық белгілерге жіктеліп, ғұрыптан да, өлең-жырдан да, рәсімдік әрекеттерден де орын алады.

Мұның айқын көрінісін алдымен қыз ұзату салтынан аңғарамыз. Ұзату мерзімі жақындағанда қыз беруші жағы қызу даярлыққа кіріседі. Бұған киім-кешегін, мінетін атын, жасауын ғана әзірлеу емес, жат-жұртпен араласу үшін атқарылатын ғұрыптардың да бас-аяғын түгендеу жатады. «Жат жұрттың» мәні көне түсінік бойынша «бөтен дүние» ұғымымен төркіндес.

Өз жұртынан оқшалау үшін алдымен үйдің оң жағынан шымылдық құрылып, қызды сонда орналастырады. Оң жақ – қыздың өз жұрты болып есептеледі. Ал ұзатылып барғаннан кейін келінді үйдің сол жағындағы шымылдыққа жайғастыру қажет. Шымылдық – екі дүниенің арасын бөліп тұрған өтпелі кезеңнің символдық белгісі. Оны қыздың бетін жабатын желек те алмастырған.

Қыздың өз жұртымен қоштасуы бірнеше күнге созылады. Ол туған-туыстарымен, рулас ағайындарымен, құрбы-құрдастарымен қасына жеңгесін, құрбысын ерте жүріп, үй аралап, кезекпен қоштасып шығады. Қоштасу кезінде өлең айта жүріп, өкпе-назын, қимас сезімін, басынан өткен дәуренін әнге қосады. Мұның бәрі жинақтала келіп ұзату тойында айтылатын сыңсу, жар-жар, қоштасу өлеңдеріне дағдыланып, даярлық жасауға, жекелей де, хормен де айтуға машықтандырады.

### **Жар-жар**

Қыз ұзату тойында қыз бен жігіт тобы кезектесіп, кейде бірге қосылып айтылатын жұбату, қоштасу, ақыл-кеңес беру, тілек білдіру мақсатындағы ғұрыптық өлеңнің бір түрі – жар-жар. Бұл өлең ертеректе белгілі бір қалыптасқан тәртіп бойынша орындалатын болған. Алдымен екі жақ болып, қыздар мұңын шағып, жігіттер жұбату айтып, кезекпен жауаптасу түрінде басталып, соңынан жігіттер, кейде жеңгелері қосылып бірыңғай тілек айтуға, жұбатуға ұласқан. Себебі түптеп келгенде ұзатудан бас тарту емес, керісінше қыздың жаңа жағдайға мойынсұнуы өлең мазмұнының түйіні болып шығады.

Жігіттер:

Бір толарсақ, бір тобық санда болар, жар-жар,  
Сыбдыр-сыбдыр жапырақ талда болар, жар-жар.  
Шешем-ай, деп жылама, байғұс қыздар, жар-жар,  
Шеше орнына қайын енең онда болар, жар-жар.

Қыздар:

Жазғытұры ақша қар жаумақ қайда, жар-жар,  
Құлын тайдай айқасқан оң жақ қайда, жар-жар.  
Қанша жақын болса да қайын енеміз, жар-жар,  
Айналайын шешемдей болмақ қайда, жар-жар.

Қыз мұңы туған елмен, ата-анасымен, ойнақтап өскен жастық шағымен қимай қоштасу болса, жұбату сарынында олардың орнын қайын атасы, енесі, жаңа жұрты ауыстыратыны айтылады. Бұлардың бәрі бір ізге түскен, тұрақты қайталанатын тіркестер ғана емес, ойдың да қалыпты жүйемен баяндалатынын көрсетеді. Асылы мұнда жекелеген суырып салма өнерге орын берілгенімен, өлең мазмұны көбіне-көп дәстүрлі қалпын бұзбайды. Сондықтан да мұнда театрланған, үйреншікті сарындар қайталанып отырады.

Жар-жар өлеңінің көнелік сипатын оның жаттанды табиғаты ғана емес, тел оппозициялы (бинарная оппозиция) ұғымға құрылатындығы да аңғартады. Қыздар мен жігіттер тобына бөлініп айтылу барысында екі жақтың өзімдікі/бөтендікі болып жіктелетіні байқалады. Жігіттердің сөзінде жұбату мен бірге қыз жұртының орнын «жат жұрт» алмастыратыны ескертіледі:

Алып келген базардан,  
Қара насар жар-жар-ау!  
Қара мақпал сәукеле,  
Шашың басар, жар-жар-ау!  
Мұнда әкем қалды деп,  
Қам жемеңіз жар-жар-ау!  
Жақсы болса қайын атаң,  
Орын басар жар-жар-ау!

Жар-жар тайталасының соңы жігіттердің жеңісімен аяқталғандай болады. Ерлер жағынан үстем түсуі тартыстың ғұрыптық мәнін ашып, оң жақтағы қыздың ұзатылуын әрекетпен бекітеді. Ат бәйгесінен келген жігіттер «түндік тарту» рәсімін жасап, жар-жар айтумен қыздың ұзатылу уақытының келгенін білдіреді.

Осының бәрі жар-жар өлеңінің орындалу мезгілі, себебі үйдің түндігі түріліп, жігіттердің сыртта ат үстінде тұрып дауыстауы, ал қыздардың шымылдықтың ішінде отыруы жар-жардың көпшілік қолды, хормен айтылатын, театрланған табиғатын көрсетеді.

Жар-жар өлеңінің мәтіні жаттанды, айтуға оңай болып келетіні «жар-жар», «жар-жар-ау», кейде «үкі-ау», «сылқым-ау», «ай-ау» деген сөздермен аяқталып, өлеңнің ұйқасын бірыңғай қалыппен құйып отыруға ықпал етеді.

Бергі замандарда жар-жардың ғұрыптық мәні әлсіреген сайын

оның орындалу жүйесінде де бірізділік сақтала бермейді. Мазмұнының өзгеруімен бірге орындалу шарттары да араласып, жәй ғана кәде орнына жүретін әрекет болып қалған.

### **Сыңсу**

Сыңсу – ұзатылып бара жатқан қыздың арнайы қоштасу салтымен байланысты айтатын өлеңі. Ел жұртымен, құрбы-құрдастарымен, соңында ата-анасымен қимай қоштасу барысында мұңлы сарынмен орындалады. Мұнда қыздың өз өкпе-назын, арманын, көрген қызығын, әділетсіздікке қарсылығын алдағы белгісіз өмірге деген көзқарасын ғұрып арқылы ашық білдіруге мүмкіндік беріледі. Халық арасында «сыңсу», «қоштасу», «қыздың жылауы», «көрісу», «танысу», «сыңсыма» деген атаулармен де белгілі болған. Барлығының да мазмұны, айтылатын мезгілі, орындаушысы бір болғандықтан ортақ атауы «сыңсу» ретінде кеңінен тарап кеткен. Сыңсуды ұзатылатын қыз жеке, ал кейде жеңгелерімен немесе құрбыларымен бірлесіп айтады.

Сыңсудың төгілтіп әсем әуенмен, сезімге толы толғаныспен орындалуына қыздың ағайындарды аралап жүріп, әрі өзін таныстыру, әрі өзгелермен танысу барысында өз жанынан шығарып айтуға, өлеңді көркемдігі жағынан жетілдіруге мүмкіндік береді. Қыздың танысуы немесе қоштасуы деп аталатын бұл өлеңдердің бәрі жинақтала келіп ұзатылар алдында орындалатын сыңсу өлеңіне ұласып, біртұтас ғұрыптық жанрға айналады.

Сыңсудың композициялық құрылымында қыздың жұрты мен жат жұртын қарсы қою басты орында тұрады. Өз жұрты еркіндіктің, еркеліктің, жастық дәуреннің, әлпештеген туған-туыстың құтты мекені, ал жат жұрт – белгісіздік жайлаған әрі алыс, әрі бейтаныс ел. Мәселе бұл жерде жат жұрттың беймәлімдігінде ғана емес, ең бастысы, жастық дәуреннің, «бұлғақтап жүрген заманның» бастан өтуі:

Заманым өтті басымнан,  
Дәуренім өтті басымнан.

Екі дүниенің бір-біріне қарама-қарсы қойылуы адам өмірінің маңызды өтпелі кезеңінің ауысуына тікелей байланысты. Қыз еркіндігі басқа жұртқа кетумен аяқталады:

Ата-анам еді дәулетім,  
Мен жұртыма жау ма едім?

\*\*\*

Заманым қиын болар-ау!  
Көкірекке қайғы толар-ау.

Ел-жұртым сенен айрылып,

Сана мен жүзім солар-ау!

Байырғы ғұрып бойынша қыздың ұзатылып, өз жұртынан кетуі өліммен тең. Оның қыз дәурені мен жат жұртқа келін болып түсуі өмір мен өлімнің алмасуындай басқа жағдайға өту болып саналады. Мұның мәні сыңсуда қыздың көңіл-күйін білдіретін тұрақты сарынға айналып кеткен.

Үйде бір жүріп, түзде өлген,

Қыздан да мұңлық бар ма екен?

\*\*\*

Тірі кетті демесең,

Өлгеннен мұның несі кем?

\*\*\*

Тірі кетті демендер,

Өлгенге көңілім ұқсайды.

\*\*\*

Ұзатқан – өлгенменен бірдей дейді,

Ағау-ау, хош-аман бол, дүние салдым.

Қызды ұзату мен өлімді жөнелту рәсімінің ұқсастығы сырттай ғана емес, ол жылай-жылай ұзатылған қыздың жағдайы өлген адамды аза тұтумен төркіндес. Сондықтан да қыз өмірінің ауысуы өту ғұрыптармен белгіленеді. Қыздың ұзатылуы бар, келін боп түсуі бар, түрлі жол-жоралғысымен қосып «отыз күн ойын, қырық күн тойын» өткізудің астарында бір дүниеден екінші дүниеге, бір жағдайдан екінші жағдайға өткеру үдерісі тұр [4, 253].

Мұның айқын көрінісі қыздың арнайы мінетін ат-әбзелін даярлап, киімнің, жоғарғы әлем мен төменгі әлемді бейнелейтін сәукелені кигізуден бастап, келін болып түскеннен кейін басқа дүниенің киімін (кимешек, ақ жаулық) кигізуге дейінгі аралақтағы ғұрыптық символдық мәні бар әрекеттерден анық байқалады. Байырғы түркілердің өлген адамды шығарып салу рәсімімен үндесіп жатыр.

Сыңсуда қыздың өз басындағы ахуалды еркін айтуға, шерін тарқатуға ғұрып арқылы мүмкіндік берілуі – бұрынғы дәуреннің енді қайтіп келмейтіні себеп болса керек.

Осы орайда сөздің ғұрыптық қызметінен гөрі көркемдік нәрі, айшықты кестесі, поэтикалық әсері алға шығады.

Басыма қамқа бөрік қырын кидім,

Ақ көкем қырын жүріп жүгін жыйдым.

\*\*\*

Көлінен кеткен құс болдым.

\*\*\*

Дәуренім менің өткен соң,  
Бұралқы иттей кеткен соң.

\*\*\*

Етегін ақ көйлектің кеңнен салдым,  
Құдайдың қыз қылғандай несін алдым?

Сыңсудың соңы жеңгелері мен туыстарының жұбатуымен аяқталады. Ол жұбату өлеңмен де, қара сөзбен де айтыла берген.

### **Той бастар**

Ғұрыптық жиындардың ұйымдастырылуы жинақтала келе той түрінде өткізіліп, ғұрып пен ойын-сауық, көңіл көтеретін көпшілік іс-шаралар араласып кететін болған. Дәстүрлі жиындардың басын қосып, түрлі бағыттағы және мазмұны бойынша біркелкі емес әрекеттердің бір ортадан басқарылып, ұйымдастырылуы той арқылы жүзеге асқан. Соған қарағанда той ауқымды іс-шаралардың жиынтығы ретінде кейін қалыптасқан. Ғұрыптарды орындау, орын көрсету, бата беру, өсиет-тілек айту, сый-сияпат беру, сән-салтанат ойын-сауық өткізу, дастархан жайып, дәм таттыру, бәрі-бәрі той дәстүріне айналған. Сондықтан да тойдың байырғы ғұрыптармен тікелей байланысы байқалмайды.

Тойды бастау және жүргізу ел ішінде көпті көрген ақсақалдарға, елге танымал әжелерге тиесілі болған. Сондай-ақ сөзге шешен, өнерпаз ақын-жыршылардың, би-шешендердің тойды бастап беруі жиі кездеседі. Асылы бұл міндет ертеректе ғұрыптарға басшылық жасайтын абыздарға, сәуегейлерге жүктелсе керек. Кейін тойдың ғұрыппен байланысы азайған сайын басқарушының сөзге шешен өнерлі адам болуы той мазмұнынан келіп шыққан.

Той қыз ұзатылғанда да, келін түсіргенде де жасалады. Сондай-ақ баланың шілдеханасына, сүндетке отырғызылуына (инициация) т.б. ірілі-ұсақты оқиғаларға қатысты тойлардың түрі кездеседі. Олардың ішінде өлген адамның жылын немесе бірнеше жылдардан кейін асын беру де той түрінде өткізілген. Бұлардың бәрі адамның өмірлік өтпелі кезеңіне қатысты болғандықтан да жалпы алғанда бір-біріне ұқсас болып келеді.

Той бастау – салтанатты жиынның басталғанын рәсімдейтін іс-шара. Онда жалпы көпшілікпен сәлемдесу, тойдың басталғанын, себебін хабарлау, той иесіне, алыс-жақыннан келген ағайынға мадақ айту, тойшыл қауымның көңіл-күйін көтеріңкі жағдайға жеткізу көзделеді.

Той бастаудың тұрақты, қалыпты үлгісі жоқ. Оның орындалуы бастаушының құзырында. Жеті-сегіз буынды жыр үлгісімен төгілтсе де, онбір буынды қара өлеңге салып әндетсе де өз еркінде. Маңыздысы – дәстүрге сай тойдың басталғанын, жұртшылықтың назарын тойға бұру.

Бұл тойды кім бастайды мен тұрғанда,  
Ауызымда ала құйым жел тұрғанда.  
Бұл тойды алдыменен біз бастаймыз,  
Жол қайда шұқанаққа көл тұрғанда.

Ұзату тойында той бастаушы өзі туралы сөз саптап алғаннан кейін қызға арнап көтермелей мақтап, тілегін, өсиетін жеткізеді. Келін түсіру тойында да кеңес беру, насихат айту қалыпты жағдай. Осының бәрінде үйленген жігітке арнайы көңіл бөліне қоймайды. Соған қарағанда бұл екі тойдың да негізгі себепкері – басқа дүниеге қадам жасаған қыз.

Түймедей басың сұлу домаланған,  
Жібектей шашың майда шұбаланған.  
Мөлдіреп екі көзің тұнжырайды,  
Суреттей қойған жасап мірғарадан ...

Той бастардың соңы құтты болсын айту, жастарға ақ жол тілеу, бата беру сияқты сарындармен аяқталады.

### **Беташар**

Сөздің мағынасы аңғартып тұрғандай келін бөтен елден келген адам. Ғұрыптық көзқарас тұрғысынан алғанда келін үшін де, келген жағынан да орындайтын екі жақты міндеттері белгіленген. Себебі басқа дүниеден келген келін жаңа дүниенің есігін ашу үшін өту ғұрыптарының түрлі шарттарын орындауы тиіс. Онсыз өзіне де, өзгелерге де қарама-қарсы орналасқан екі дүниенің зиянкестігі залал келтіруі мүмкін. Келінді оңашалау, өзгелермен бірге тамақтанбау, ақырын сөйлеу сияқты әрекеттердің астарында бұл бар. Байырғы дүниенің құрылымдық жүйесінен туындайтын практикалық ұғым осы.

Келіннің беті ашылып, келген жұртына қосылу рәсімі жасалғанға дейін оның бетін шымылдық, жұрт алдына шыққанда сәукелеге тағылған желек жауып тұрады. Бөтеннің көзі келінге түспеу керек. Өз кезегінде келін келген жұртының, әсіресе күйеуінің жақын-жуықтарының атын атауына жол берілмейді. Зиянкестік екі жақтан да болады.

Келіннің алдынан арқан керу, атасының үйінде отқа май күйғызып:

От Ана

Май (Ұмай) Ана Жарылқа! – деп, отбасының жебеушісінен жәрдем сұрап, сыйыну – жат жұртқа өтудің рәсімдері.

Бұлардың ішіндегі ең маңыздысы беташар ғұрпы. Бұл – қыз бен келін болудың арасын бөліп тұрған шекара, келінді жаңа жұртқа қосудың ғұрыппен атқарылатын киелі межесі. Беташардан кейін келін өз елінде киген ұзату киімдерін ауыстырып, басына ақ орамал байлайды.

Міне, осы тұста беташар ғұрпы сөзбен бірге дүйім жұрттың алдында атқарылатын тұтас театрланған көрініске айналады.

Желек қолмен ашылмайды, қамшымен немесе ақ шүберек байланған таяқшамен ашылады. Желек киелі саналады. Кейінгі кезде мұны домбыраның басымен ашу дағдыға енді.

Бетінді, келін, ашқаным,

Жаңа жұртқа қосқаным.

Жасы үлкенді сыйлап жүр,

Құрмет қылып жасқанып.

Балалық күнің өтті енді.

Жаңа дәурен есігі

Алдыңнан енді ашылды.

Беташардың мазмұнына арқау болатын негізгі мотивтерді жинақтап шыққанда, оның екі үлкен тақырыптың төңірегіне топталатыны байқалады: біріншісі, келін мен жаңа жұртты бір-бірімен таныстыру, әсіресе келінге елдің белгілі адамдарына сәлем бергізіп, бір-бірлеп атын атап шығу, екіншісі, жаңа жұрттың салт-дәстүрі, үлгі-өнегесі, жүріп-тұру қағидаларын тізбелеу. Бұларды кейде «Беташар» және «Айт келін» дейтін тақырыптарға жіктеу кездеседі. Іс жүзінде бұлар тұтас бір жанрдың композициялық құрылымын сипаттайтын формалық белгілері болып табылады. Оның дәлелі мынада «жат елден келген жас келінге» алдымен кімнің кім екенін таныстыру және мұнан кейін қандай салт-дәстүрмен, қағидамен жүріп-тұруды ғибрат ету. Бұл *өзімдікі/бөтендікі* ұғымымен толықтай сәйкес келеді және келіннің «қайта жаратылуының» дүниетанымдық негізін құрайды.

Беташардың ғұрыптық астары байырғы ұғымдармен байланысты болғанымен, мазмұны бойынша талай-талай өзгерістерді бастан өткергені даусыз. Әр дәуірдің, әлеуметтік ортаның талап-тілектері мен адамгершілік қағидаттарын, этикалық үлгілерін орындау ең алдымен, өзге елден келген келін үшін міндетті саналады.

Осы орайда беташардың ғұрыпқа қатысты құрылымдық жүйесі сақталғанымен, мазмұны заманауи өзгерістермен үндесіп отырғаны анық.

Осындай өзгерістердің бірі – әжуа-қалжың, түйреп өтетін өткір сөздердің беташарда сәлем жолданған адамдарға бағытталуы. Олар сараң бай, дүниеқоңыз, өтірікші, таз, жалқау т. б. келіннің «жаңа жұртында» жүруі. Демек, бұл зиянкестік пен жамандық сырттан, бөтен дүниеден келетін байырғы қоғам емес. Жамандығы өз ішінде де бар қоғам. Бұл – сөз жоқ, ғұрыптық дүниетанымының түбірлі өзгерісін сипаттайтын үдерістер екені даусыз.

Көркемдіктің дамуы ғұрыптық әлсіреуімен ғана емес, әлеуметтік ортаның іштей жіктелуімен, қоғамның өз ішіндегі түрлі өзгерістерді әр қырынан бейнелеумен, сөздің өнерлік сырын игерумен байланысты болғанын көрсетеді.

## АЗАЛАУ ҒҰРЫП ӨЛЕҢДЕРІ

Қазақтың аза тұту дәстүрі адамзат тарихының бастау көзінде тұрған дүниелік ұғымдармен сабақтас. Себебі адамнаң өліммен бетбелбет келуі-өмір сүрудің бұлтартпас ақиқаты. Ғылымдардың дәлреуі бойынша отбасылық ғұрыптардың пайда болуына, бұл дүниеге келу мен кетудің сырына үңілуге мұрындық болған ақиқат – осы өлім. Қазақ айтады: тумак бар, өлмек бар. Бұл - айнымайтын шындық.

Әлем халықтарының дәстүрлі аза тұту мен өлікті жөнелту ғұрыптарында толып жатқан өзгешеліктер жетіп артылады. Алайда бір мәселеде ортақ тоқтамға келуге болады: өлген адамның рухын құрметтеу және оны соған лайық шығарып салу. Бұл – барлық аза тұту ғұрыптарының өзегін құрайтын ұғым. Өлім-басқа дүниеге өтудің жолы.

Міне, наным-сенімдердің, діни түсініктердің, соған сәйкес атқарылатын әдет-ғұрыптардың, жол-жоралғылардың, рәсімдердің идеологиялық астары осыған келіп саяды. Бұл ретте өлген адамды құрметтеу оның көзі тірісінде қадірі асқандықтан ғана емес, мәселе оның рухының разы болуында, тірілерге залалы тимеуде.

Қазақтың аза тұту дәстүрінде фольклорлық шығармалардың жерлеу ғұрыптармен (оқшалау, жуу, жерлеу т.б.) қоса қабат жүрмейтіні байқалады. Оның өзіндік себептері жоқ емес. Өлікті жөнелтуде ислам дінінің шарттары сөз бен ғұрыптың қатар қолданылуына, байырғы түсініктердің ашық орын алуына жол бермейді. Сондықтанда ғұрыптық фольклор жерлеу салтында жанамалы түрде көрініс тапқан.

Аза тұту фольклорында көңіл-күйге, саз-әуенге, бейнелі сөзге баса назар аударылуы мәтіннің ғұрыптық қызметінен гөрі көркемдік мәнін жоғары қояды. Естірту, көңіл айту және жоқтау өлеңдерінде ғұрыпты бұлжытпай орындау емес, тыңдаған қауым тұшынарлық сөз айту, ол үшін лиризмге толы сезімге ерік беру, теңеу, символ, баламалы мағыналы, айшықты сөз кестесін ағыту бұл өлеңдердің әлеуметтік мәртебесін биікке көтерген.

Әрине, өлген адамды тірілерден оқшалау, ол үшін оңаша отауға немесе шымылдыққа орналастыру, атын тұлдау, ту ілу, жетісін, қырқын, жылын беру т.т. рәсімдер мен ғұрыптар кезегімен өткізілген. Бұлардың дені өту ғұрыптарымен байланысып жатқаны да дау тудырмайды. Дегенімен ғұрыптық фольклордың бұлардан бөлініп шыққаны байқалады. Бұл жағдай өлеңді айтушылардың құрамынан, формасынан (өлең, қарасөз), сөз ұстартудың даралық сипатынан көрінеді.

## Естірту

Естірту – қайтыс болған адамның туған-туыстарына қазаны арнайы хабарлау үшін айтылатын ғұрыптық фольклордың түрі. Естіртудегі қайғылы қазаны тұспалдай отырып, балама тәсілмен салыстыруды, символдық ұғымдармен жеткізуді әдетте өлген адамның жақын-жуықтарының ауыр күйзеліске түспеуін ойластыруға байланысты қолданылған тәсіл деп түсінеміз. Расында да, естіртудің осындай психологиялық-физиологиялық мәні алдымен көзге түседі.

Ал бұл ұғымның ғұрыптық астарында тыйымның маңызды қызмет атқарғаны байқала бермейді. Екі дүние арасында өту ғұрыптары әлі атқарылмағандықтан өлімді туралап, тікесінен хабарлау байырғы мифтік санамен үйлеспейді. Себебі зиянкестік әрекеттерден сақтану үшін болған істің тігісін жатқызып, алыстан орағытып, тұспалдап жеткізу аса маңызды. Онсыз басқа дүниеге сапар шеккен адамның жолын байлау, сондай оқиға қайта қайталанады деген ұғым орын алады. Осыған сәйкес өлік қасында,

ол жатқан үй маңында дауыстап сөйлеуге, шулауға тыйым салынған. Сенім бойынша қайтыс болған адамның жаны қырық күнге дейін тәннен алысқа кетпейді [6, II, 327; IV, 719].

Естіртудің ғұрыппен байланысы көмескі тартқан сайын психологиялық жүгі арта түскені байқалады. Қазаны тұспалдап айтудың тәсілі тапқырлықпен, бейнелілікпен, ойды көркем жеткізумен сабақтас. Бұл жағдай естіртудің көркемдік қызметін биік деңгейге көтерген.

Ақсұңқар ұшты ұядан,  
Қол жетпейтін қиядан ...  
\*\*\*

Аққу ұшып көлге кетті,  
Сұңқар ұшып шөлге кетті.  
Олар адасып кеткен жоқ,  
Әркім барар жөнге кетті.  
\*\*\*

Тұғырдан ұшқан ақ сұңқар,  
Қайтіп қолға қонар ма?  
\*\*\*

Жазмыштың ісі күшті,  
Ақ сұңқар ұядан ұшты ...  
Кетті келмес сапарға,  
Қайғысы сізге түсті.

Тәннен бөлінген жанның ұшып кетуі байырғы мифтік түсініктен өрбиді. Мұндай сөз оралымының астарынын-ақ айтқалы отырған

оқиғаның мән-жайы аңғарылады. Ұшып кеткен аққудың, ақ сұңқардың мекенін тастап, «келмес сапарға кетуі» – әрі жанның бөлініп кетуін, әрі оның басқа дүниеге жол тартқанын білдіреді. Дәстүрлі дүниетаным мен көркем бейнелілік бір-бірімен жымдасып кеткен.

Осы орайда «кеудедегі шыбын жанның» ұшуы құс бейнесінде (аққу, сұңқар, лашын, қаз, көк ала үйрек т.б.) сипатталуы тұрақты баламалы тәсіл болумен бірге, түрлі көркемдік құбылтуларға (троп) да ажар берген. Құстың «тұғырдан», «ұядан», «қолдан», «қиядан» ұшып кетуі және оның «қайтып келмеуі», «келмес сапарға кетуі», «барар жөнге кетуі», «қайтіп қонбау» болып түрленуі сол баяғы қабатөрілетін, тірінің бұл дүниеден кетіп, өлінің о дүниеге «қайтқан» әрекетін алдымен дәстүрлі ұғымға, сосын көркемдік қиялға үйлестіріп бейнеленген тәсілі болып шығады.

Сонымен бірге көркемдік ойдың дамуына орай өлген кісіні «жапанға біткен терек», «таудан аққан бұлақ», «таудағы дарак», «сынған байтерек» сияқты метафоралық баламамен ауыстырып, одан келіп сол теректің (дарактың, байтеректің) құлауынан, бұлақтың сарқылуынан туатын бейнелі көрініспен қазаны аңғартады.

Мұның астарында әсерді күшейту, өлген адамның бейнесін биіктетіп көрсету, сол арқылы орны толмас қазаның маңызын үстемелеу көзделген. Бұлай орағытудың көңілге демеу болар тұсы ол – дәстүрге сіңген ұғым. Әрине, естіртудің кейбір нұсқаларында жеке автордың қолтаңбасы, өзіндік мәнері анық байқалатын жағдайлар да жиі кездеседі. Оның себебі атақты адамдардың қазасын естірту елге танымал ақын-жырауларға жүктелгендіктен оларда дара шығармашылықтың белгілері мен мұндалап тұрады. Бұл жағдай кейінгі ғасырларда саралана бастаған.

Естірту өлеңмен де, қара сөзбен де айтылады. Оның үстіне күймен естірту де бізге аңыз болып жеткен. Осыған қарағанда естіртудің оқиғасын тұспалмен, балама тәсілмен, образдармен, символдармен берілетіні сөз өнеріне де, музыкаға да ортақ нысына болғанын көрсетеді.

### **Көңіл айту**

*Көңіл айту* – естіртудің жалғасы. Дәстүр бойынша қазаны естірте саласымен көңіл айту рәсімі орындалады. Себебі суық хабардан кейін жұбату айтып, қайғыға ортақтасу алыс-жақын ағайынның, естіп-білген адамдардың міндеті саналады. Көңіл айтудың мақсаты – өлген адамның жақындарына басу айтып, қайғысына ортақтасу.

Естірту мен көңіл айту көп жағдайда бірге жүретіндіктен олардағы айтар ой, бейнелі сөздер, тұрақты формулалық тіркестер қайталанып, бір-біріне ауысып отыратыны жиі кездеседі. Алайда бұл екеуінің бірқатар өзіндік ерекшеліктері бар.

Алдымен естірту барлық жағдайда айтыла бермейді. Қазаның мән-жайы жақын-жуықтарына белгілі болса, аза тұту рәсімі бірден көңіл айтудан басталады. Екішіден, естірту қазаны хабарлау мақсатында бір рет айтылса, көңіл айту – біраз уақытқа созылатын, қаза болған адамның жылы берілгенше көпшілік тарапынан «көрген жерде көңіл бар» деп айтылатын жұбату сөзі. Үшіншіден, естіртудің негізгі құрылымдық жүйесі «келмеске кеткен», «орны толмас» қазаны аңғарту болса, көңіл айту сол қазаның өтеуін, орнын алмастыратын ұғымдарды бейнелі сөздермен кестелеуді басты орынға қояды.

Ақ сұңқар ұшса, тұғыры қалар,  
Қау өртенсе, тұқымы қалар.  
Ақыры болса қайырлы,  
Арты-түбі оңалар.

\*\*\*

Байтерек сынса, түбінде бұтақ қалған,  
Қанжар сынса, қынында пышақ қалған.  
Саулық өлсе, артында тұсақ қалған.

Қазақтың дәстүрлі дүниетанымы бойынша өлген адамның өтеуі – оның орнында қалған ұрпағы. Көңіл айтуда бұл ұғым діңгекті идеяға айналып, сөздің көркемдік сипаты осы ойдың төңірегінде жинақталады.

... Арғымақтың тұяғы  
Тасты басса, кетілер.  
Сазды басса жетілер,  
Екі арыс аман болсын!  
Жетпесті қума,  
Келмеске жылама!

Қайғыны жеңілдету үшін тілге тиек болатын негізгі сарын – өлген адамның артында қалған ұрпағы. Мұның логикалық түйіні – «орнында бар – оңалар». Демек, естірту мен көңіл айту мәтіндеріндегі «тұғыр», «ұя», «тұяқ», «тұқым», «орын», «қия» сияқты символдық мәні бар сөздер мен оның ұрпағының орын ауыстыратын ортақ мекенін білдіреді.

Бұл ұғымдардың жалпы семантикалық мәні туу мен өлімнің айналмалы тұйықталған үдеріс екенін айғақтай түседі. Көңіл айтуда жиі қайталанатын мына бір формулалық тіркесте де бұл жағдай

көрініс тапқан:

Қанаты бүтін сұңқар жоқ,  
Тұяғы бүтін тұлпар жоқ.  
Тозбасты ұста соқпайды,  
Өлместі Тәнір жаратпайды,  
Топырағы торқа болсын!  
Қалғанға өмір берсін,  
Өлгеннің соңынан өлмек жоқ,  
Өлген қайтіп келмек жоқ ...

Көңіл айту – халық арасында кеңінен тараған, белгілі жағдайда әркімнің айтуға тиісті сөзі және кісілік ұстанымы. Осыған орай өлең, қарасөз, көлемді, қысқа, айшықты, қарапайым, қарадүрсін айтылатын жұбату сөздерінің көркемдігі мен мазмұны айтқан адамның мүмкіндігіне қарай болады. Әсіресе, сөзге шешен, ақындық өнері төселген аты белгілі адамдардың көңіл айтуы даралық сипатымен көзге түседі.

Дегенімен, дәстүрлі көңіл айтудың құрылымында жоғарыда сөз болған көркемдік жүйенің орын алғаны және оның байырғы дүниетанымдық ұғымдармен сабақтасып жатқаны дау тудырмайды.

### **Жоқтау**

Қазақтың салты бойынша дүние салған адамға арнап, оның көзі тірісінде жасаған жақсы істерін, кісілігін, ерлігін, ел үшін енбегін жырға қосып, мұңлы сарынмен аза тұтуды жоқтау деп айтады. Дәстүрлі жоқтауды өлген адамның анасы, әйелі, қыздары, туған апа-қарындастары, келіндері және жеңгелері айтады. Орындаушылардың дені әйелдер болғанына қарағанда көне ғұрыптық әрекеттерді де әйелдер атқарған. Аза тұту рәсімінде қара жамылып, дауыс салып, айғалап жылау, шашын жайып, бүйірін таяну, бетін тырнақпен жырту сияқты әрекеттер де дүниеден қайтқан адамның ең жақын әйел туыстарының міндеті саналған. Халық арасында жоқтаудың «дауыс айту», «дауыс салу» дейтін де атаулары кездеседі. Бұл жағдай жоқтаудың о баста дауыс салып жылау мен ғұрыптық әрекеттердің бірлікте орындалғанын көрсетеді. Әрі бұларды өткеру, негізінен әйелдерге тиесілі болған.

Сөз бен әрекет бірге атқарылған жоқтаудың көне дәуірінде оның көлемді және үйлесімді құрастырылған көркем сөзі болмайтыны табиғи жағдай.

Жылау-сықтау мен ғұрыптық әрекет арасында мәтін қара сөзбен де, өлең мен де қысқа түрде, жекелеген клише-тіркестермен айтылса керек-ті [4, 197]. Себебі төгілген жырды көркем шығарма түрінде

орындау әлгідей табиғи аза тұту рәсімдермен жымдасып, тұтас ғұрыптық кешен ретінде мүмкін бола қоймайды.

Көңіл айтып келген ағайынның аяғы көпке дейін басылмайтыны белгілі. Осыған орай аза тұту салты да бір жылға созылған. Осы тұста әрекеттен гөрі сөздің рөлі артатыны даусыз. Бір жағынан жоқтау көңіл айтуға жауап ретінде орындалса, екінші жағынан қайғы-қасірет сәл бәсеңдеп, бірыңғай өлең айтуға мүмкіндік туғанда жоқтауды көсілтіп жырлауға болады.

Бұл жағдайды – жоқтаудың тарихи дамуының екі кезеңі деген орынды. Басында ғұрыптық әрекетпен бірге болған сөздің қызметі уақыт өте келе біржола көркемдікке қарай ойысқан.

Жалпы алғанда ғұрыптық фольклордың даму барысында сөз ғұрыптан алшақтаған сайын оның көркемдік мәні артатыны жоғарыда басқа жанрлық түрлерге қатысты айтылды. Жоқтаудың дамуынан да бұл үдеріс анық байқалады.

Жоқтаудың пайда болу тарихы анимизмге қатысты қалыптасқан аруақтар культіне барып тіреледі. Шоқан Уәлиханов былай деп жазған: «Егер өлгеннен кейінгі ырым-жоралар дұрыс орындалса, онда өлген адамның рухы жайбарақат рахат күйге түсіп, өз үрім бұтақтары мен туған-туысқандарына шапағатын тигізіп, жебеп жүреді, ал олай болмаған жағдайда жауығып, аруағы қарғап- сілейді» [7,174].

Дүниеден қайтқан адамның артынан атқарылатын ғұрыптардың қатарында дауыс салып жоқтау да бар. Себебі түрлі ғұрыптық әрекеттердің де, мадақтау сөздердің де орындалу мақсаты біреу-ақ, ол – аруақты разы ету. Сөздің магиялық күші еңіреп жылағаннан шашты жайып, бетті тырнағаннан бірде кем емес. Бұлардың бәрі бірлікте өлген адамды құрметтеудің, оны желеп-жебеушілердің қатарына апарып қосудың кешенді көрінісі болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда өлгенді аза тұтып, жыламау, түрлі ғұрыптарды мүлтіксіз орындамау, жоқтау айтпау жақындары үшін де, өзгелер үшін де үлкен айып. Аруақты сыйламау – кісіліктен шығарады.

Міне, жоқтаудың ғұрыптық астары осындай түсініктермен байланысты болса, енді оның көркемдік жағынан жетілуіне фольклорлық дәстүр мен дара ақындық шығармашылық өнер өз үлесін қосқан.

Өлім менің ойбайым,  
Істі салған құдайым.  
Қара бір шашым жаяйын!  
Жаяйын да жияйын.  
Қыналы бармақ, жез тырнақ,  
Күнде қанға бояйын.

Албыраған ақша бет,  
Сүйегіне таяйын.  
Мойылдаған қара көз,  
Жаспен оны ояйын!  
Алшандап жүрген жас төрем,  
Орныға кімді қояйын.

Байырғы аза тұту ғұрпының көрінісі сөзбен өрнектелген. Жоқтаудың ғұрыптық әрекеттермен төркіндестігін айғақтап тұр. Сонымен қатар мұнда ғұрыптық әрекетті бейнелі сөздермен әдемі кестелеу де бар. Көркемдік ғұрыптан басым түскен сәттен бастап шығармашылыққа жол ашылмақ. Жоқтаудың дамуы осыны айшықтап көрсетеді.

Жоқтаудың ғұрыптық әрекеттерден бөлініп, өз алдына дербес шығарма ретінде дамуы – оның көлемінің артып, көркем образ жасауға ыңғайланғанының белгісі. Айшықты теңеулер мен метафораларды, кейде ұлғайтуды (гипербола) да қолдану жоқтаудың стилін түрлендіріп, адам бейнесін келісті етіп мүсіндеуге алып келген. Бұл жағынан алғанда жоқтау, М. Әуезовтың пікірінше батырлық жырларға түседі [8, 64].

Белдемшесін белденген,  
Көкірегі желденген,  
Қара қошқыл қан жұтып,  
Қан жұтпаса, шерленген ...

\*\*\*

Мыңды байлап атқанда,  
Дарымады етіне.  
Қой боғындай қорғасын.

\*\*\*

Алыстан дұшпан аттанса,  
Қар жаңбырдай бораған.  
Жақыннан дұшпан аттанса,  
Қарт бурадай жараған...

Жоқтауда дүние салған адамның ерлігін, еңбегін және кісілік келбетін жырлаумен қабаттасып қатар жүретін тұрақты сарын – өлімге өкініш білдіріп, күйініп-күйзелу. Бұл да аруақтарға деген құрметтің белгісі. Жалпы алғанда жоқтаудың кез келгенінде өлген адамды тек қана жақсы жағынан айту және оған өкініш білдіру – жанрдың табиғатын ашатын басты белгілер болып табылады.

Бұларды іс жүзінде жоқтаудың байырғы ғұрыппен байланысты қалыптасқан әрі біздің дәуірімізге дейін үзілмей келе жатқан архетиптік қаңқасы деуге толық негіз бар. Жоқтаудың мақсаты мен

мәні осы ұғымдарға байлаулы.

Өлімі құрысын! Өрт екен,

Өзекке түскен дерт екен.

Өртенді өзегім,

Өртетпейтін десем де,

Мезгілсіз келді кезегім.

Әуелеп ұшқан сұңқардай,

Білінбей кетті дерегің.

Адамның ішкі жан-дүниесінің күйзелісі мен өкініші жеке бастың қайғысы ғана емес, әлеуметтік ортақ мәселесі де ұштасып жатады. Мәселен, Нысанбай жырау Кенесары өлгенде былай деп күңіренеді:

Қайран есіл хандарды,

Енді бір көрер күн бар ма?

Кене ханның тұсында

Қарт бурадай жарадық!

Жауды жасқап жапырып,

Жауған қардай борадық.

Жоқтаудың әдетте қамығып қайғыруға айтылатын уәж – дүниенің өткінші екендігі. Басқа дүниеге өлім тұрғысынан қарағанда бұл дүние ауыспалы, ешкім де тұрақтап қалмайды. Сондықтан да дүние қаншалықты қызықты болғанымен, соңы – өкінішті.

Сұм дүние сағым боларсың,

Баршаны жалмап тынарсың.

Жылтырайсың сыртыңнан,

Өртенген ішің шынарсың!

Абайлатпай адамға

Ақыр бір күн құларсың.

\*\*\*

Сұм дүние-ай, қазір көшесің,

Өткіздің ердің нешесін.

Бес күндей қызық көрсетіп,

Аларсыз ақыр есесін.

Жоқтаудағы «дүние деген осы ма?!» деген сауалдық жауабы да осында. Ол – «жалған», «сұм», «опасыз», «биопа», «қапасы қатты», «жолдас емес», «аз ғана күн», «өтерін білген» дүние.

Дүниеге шықсаң – бар өлім,

Мұқамбетке болса үмбет.

Бұл байырғы ұғымның исламдық дүниетанымымен үйлескен көрінісі.

Жоқтаудағы дүниенің теріс сипатталуы оның өліммен бетбе- бет

келуімен байланысты. Асылы бұл сарынның философиялық ұғымға көшіп, қазақтың ауызша поэзиясынан орын алуы жоқтаудан басталса керек-ті. Себебі мұнда нақтылы негіз бар.

Азалау ғұрып өлеңдерінің бәрінде дерлік ортақ қайталанатын метафоралық балама – өлген адамның құс бейнесінде ұшып кетуі. Әсіресе, аққу мен ақ сұңқар құс естірту, көңіл айту және жоқтауда тұрақты балама образға айналған. Олардың қолданысы жанрлық түрлердің мақсаты мен мазмұнына қарай аздаған өзгеріске түсіп отырады. Мәселен, естіртуде «ақ сұңқар ұядан ұшты» деп хабарлау үшін айтылса, жоқтауда болған оқиғаның нәтижесін бекіту орын алады.

Алтын да тұғыр ақ сұңқар,  
Ұшырдым, жұртым, қасымнан.

\*\*\*

Дәуірлеп ұшқан бала құс,  
Тұғырға қайтіп қонар ма?

\*\*\*

Ақ сұңқар үйде тұрғанда,  
Күні де, түні де базарым.

.....

Жаздың күні болғанда,  
Күннің көзі байланған,  
Ақ сұңқар ұшып ұядан.

\*\*\*

Қиядан ілген қыран құс,  
Қайрылды ұшар қанаттан.

\*\*\*

Ғаріпшілік күн болды,  
Сұңқарлар ұшып қолыңнан.

Метафоралық балама бейненің азалау ғұрып өлеңдерінде қайталануы кездейсоқ емес. Құстың жанмен байланысы және оның байырғы анимистік түсініктен бастау алатыны жоғарыда сөз болды. Мұнан метафоралық түрленудің түпкі негізі жоқтауға да тән екенін аңғарамыз.

Жоқтаудың көркем образ жасауға және сөз кестесін төгілтіп жырлауға бейімделуі жыраулық және ақындық поэзиясының дамуымен қарайлас. Дүниеден өткен адамның жақындарына жоқтау шығарып беру, әсіресе әйгілі тарихи тұлғалардың образын сомдау-дара шығармашылықтың нәтижесі. Көпке белгілі көркем жоқтаулардың авторының аталуы осының айғағы. Нысанбай жырау, Махамбет, Жамбыл шығарған жоқтау өлеңдері – ауызша ақындық

поэзиялық інжу-маржанынан саналады.

Бұл дәстүр жазба әдебиетке де ауысқан. Оның тамаша үлгісі – Абайдың баласы Әбдірахманды жоқтаған өлеңі.

### **ӘДЕБИЕТТЕР:**

1. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Ленинград: «Наука», 1991. - с. 47.
2. Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. – Ленинград: «Наука», 1990.
3. Арнольд ван Геннеп. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М., 2002.
4. Ісләмжанұлы К. Қазақтың отбасы фольклоры. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2007.
5. Юнг К.Г. Алхимия снов. Четыре архетипа. – М., 2014.
6. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. 5 томдық. – Алматы, 2017.
7. Уәлиханов Ш. Таңдамалы. – Алматы: «Жазушы», 1985.
8. Әуезов М. Уақыт және әдебиет. – Алматы, 1962.

## ҚОРЫТЫНДЫ

Қазақтың ғұрыптық фольклоры – фольклортану ғылымында кейінгі жылдарда ғана қолға алынып, арнайы зерттеле бастаған сала. Оның себебі Кеңестік идеологияға сай халықтың ежелгі наным-сенімін, әдет-ғұрпын жинау, жүйелеу «ескінің сарқыншағы», «қалдығы» саналғандықтан назардан тыс қалып келді. Бұған белгілі дәрежеде фольклорды көркем әдебиет тұрғысынан қарастырған тұғырнама да өз ықпалын тигізбей қалған жоқ.

Ғұрыптық фольклорды зерттеу фольклор туралы ғылымның теориялық-әдістемелік тұғырнамасына тікелей қатысты болып келді. Фольклорды сөз өнерінің аясынан шығармай, жазба әдебиет тұғырнамасының парадигмасымен жинақтап отыру іс жүзінде фольклордың негізгі бір бағытын – көркемдік-эстетикалық функциясын кеңінен қарастыруға жол ашты. Ал оның өзге қырлары және қызметімен басқа ғылым салалары (этнография, антропология, психология, т.б.) айналысты. Бұл түптеп келгенде, фольклортану пәнінің бүгінге дейін теориялық және әдістемелік тұғырнамаларының тұрақтанбағанын көрсетеді. Фольклорды филологиялық пән аясында қарастырудың теориялық аспектілерін орыс ғалымы В.П.Аникин (Теория фольклора. – М., 2004) арнайы сөз еткенімен, халықтың ұжымдық мұрасының сан ғасырлық кешенді даму үдерісін анықтауда өзге пәндердің көмегі, қажеттілігі сезілуде. Еуропа ғалымдарының бұл мәселеде антропологияға көбірек жүгінуі кездейсоқ емес. Себебі адамзат тарихының даму барысында фольклордың алатын орны бүгінгі күнге қарағанда өткен ғасырларда маңыздырақ болғаны айдан анық. Оларды тудырған, қажетін өтеген, сұранысын қанағаттандырған әлеуметтік орта өткен дәуірлерге көбірек тиесілі.

Антрополог ғалымдар мұны білмей қалған жоқ. Қазір де солай. Қазақтың ғұрыптық фольклорының қыр-сырын пайымдау үшін байырғы мәдениет бітімін жан-жақты іздестірген антропология ғылымының нәтижелері күн тәртібінен түскен жоқ. Керісінше, кенжелеп кеш қалған саламыздың жоғын іздеуге оның септігі тиері сөзсіз.

Меніңше, фольклортанудың кешендік сипатын филологиялық пәннен кеңірек танитын мезгіл жетті. Фольклор – халық өмірінің қыр-сырын жан-жақты қамтыған, идеологиялық та, өнер түрлерінің де синкретизмінен тұратын алуан салалы құбылыс.

Оны тану үшін қазіргі фольклортанудың ғылыми парадигмасы да өзгеруі қажет. Бұл жағдай ең алдымен фольклортанудың шынайы табиғатынан, жаратылыс бітімінен туындап отырғаны сөзсіз.

Қазақ халқының өткен дәуірден жеткен рухани мұрасының ең басты айғақты деректері фольклорда. Оның зерттелуін филологиялық талдаумен ғана шектеп қою Кеңестіктік идеологияның ықпалынан шықпау болып шығады. Қандай жағдайда қалыптасқанына қарамастан дағдыға енген әдістеме мен теория оңай ығыса қоймайды. Себебі сол жолмен жүретін зерттеушілердің шоғыры әлдеқешен пікірлерін орнықтырып, шәкірттерін даярлап қойған.

Қазақтың ғұрыптық фольклорының жаратылысы, арғы дәуірлерден келе жатқан өзгешілігі, тарихи даму жолдары бір ғана тарихи даму жолдары бір ғана тарихи поэтиканың ауқымына сыймайды. Оған антропологтардың көзімен қарау – берісі ұлттық және түркілік контексте, арысы жалпыадамзаттық мәдени даму аспектісінде жинақтауға мұрындық болары сөзсіз.

Фольклордың сөз өнері ретіндегі өзгешелігін *фольклортану*, этникалық, ұлттық сипатын *этнография*, ғұрыппен, дүнеитаныммен, психологиямен, байланысты – *антропология* пәндерінің аясында жинақталуы түптеп келгенде, фольклортану пәнінің тұтастығына күман тудыратын жағдай. Мұндай көзқарас талай рет осы пәндердің тарихында орын алды. Қалай болған күнде пән өзі зерттейтін нысанаға, оның тұтастай болмысына, тарихи даму ерекшеліктеріне сай болуы тиіс. Ғылымды идеология жетектей бастаса, бұл ұстаным бұзылады. Бұған фольклортанудың өткен тарихы куә.

Қазақ фольклорын шынайы ғылыми тұғырнамадан танитын мезгіл жетті деген сенімдеміз.

## МАЗМҰНЫ

<b>КІРІСПЕ</b> .....	<b>3</b>
<b>ФОЛЬКЛОРДЫҢ КЕШЕНДІ СИПАТЫ</b> .....	<b>8</b>
Фольклортану және этнография .....	8
Фольклортану және антропология.....	10
Фольклортану және әдебиеттану .....	13
<b>ФОЛЬКЛОРДАҒЫ СИНКРЕТИЗМ ЖӘНЕ СИНТЕЗ ҚҰБЫЛЫСЫ</b> .....	<b>19</b>
<b>ФОЛЬКЛОРЛЫҚ ДӘСТҮР ЖӘНЕ АУЫЗША ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ӨНЕР</b> .....	<b>27</b>
<b>ФОЛЬКЛОРДЫҢ КӨПНҮСҚАЛЫЛЫҒЫ</b> .....	<b>32</b>
<b>ИМПРОВИЗАЦИЯ ӨНЕРІ</b> .....	<b>35</b>
<b>ФОЛЬКЛОРДЫҢ КӨРКЕМДІК ӘДІСІ</b> .....	<b>37</b>
<b>ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУ ТАРИХЫ</b> .....	<b>39</b>
<b>КӨНЕ ФОЛЬКЛОР</b> .....	<b>98</b>
<b>МИФ</b> .....	<b>103</b>
<b>ЕҢБЕК ФОЛЬКЛОРЫ</b> .....	<b>120</b>
Мал шаруашылығына байланысты фольклор .....	121
Егін шаруашылығына байланысты фольклор .....	126
<b>ҒҰРЫПТЫҚ ФОЛЬКЛОР</b> .....	<b>131</b>
<b>МАГИЯЛЫҚ ЖАНРЛАР</b> .....	<b>131</b>
Бәдік .....	134
Арбау .....	137
Бақсы сарыны .....	139
Алғыс (бата) .....	147
Қарғыс .....	150
<b>ОТБАСЫЛЫҚ ҒҰРЫП ФОЛЬКЛОРЫ</b> .....	<b>155</b>
Әлпештеу ғұрып өлеңдері .....	157
Бесік жыры .....	158
Сәбилік ғұрып өлеңдері .....	163
<b>ҮЙЛЕНУ ҒҰРЫП ӨЛЕҢДЕРІ</b> .....	<b>167</b>
Жар-жар .....	168
Сыңсу .....	170
Той бастар .....	172
Беташар .....	173
<b>АЗАЛАУ ҒҰРЫП ФОЛЬКЛОРЫ</b> .....	<b>176</b>
Естірту .....	177
Көңіл айту .....	178
Жоқтау .....	180
<b>ҚОРЫТЫНДЫ</b> .....	<b>186</b>

# ҚАЗАҚТЫҢ ҒҰРЫШТЫҚ ФОЛЬКЛОРЫ

Редактор *Б. Ертаева*  
Корректор *А. Исмайлов*  
Техникалық редактор *А. Тоқтасын*

## **Редакцияның мекен-жайы:**

*161200, Қазақстан Республикасы, Түркістан облысы,  
Түркістан қаласы, ХҚТУ қалашығы, Б.Саттархан даңғылы, №29В,  
Бас ғимарат, 404-бөлме  
Тел: (8-725-33) 6-38-26*

*Кітап Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік  
университетінің*

*«Тұран» баспаханасында көбейтілді.*

*Басуға 24.07.2025 ж. қол қойылды. Пішімі 70x100 1/6. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 12. Таралымы 700 дана. Тапсырыс 510*

## **Баспахана мекен-жайы:**

*161200, Қазақстан Республикасы, Түркістан облысы, Түркістан қаласы,  
ХҚТУ қалашығы, Б.Саттархан даңғылы, №29В, 2-ші ғимарат  
Тел: (8-725-33) 6-37-21 (1080), (1083)  
e-mail: turanbaspasi@ayu.edu.kz*