



№ 3 (71), 2015
Мамыр-маусым/ May-June

Журнал 2003 жылдың мамыр айынан бастап Париж қаласындағы халықаралық ISSN орталығында тіркелген. ISSN 1727-060X

Журнал зарегистрирован в международном Парижском ISSN центре с мая 2003 года.
ISSN 1727-060X

The journal is registered in Paris ISSN international center since May 2003.
ISSN 1727-060X

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы және ақпараттық агенттігінде тіркелген.
Қуәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005 ж.

Журнал зарегистрирован Министерством по инвестициям и развитию РК Комитет связи, информатизации и информации свидетельство о постановке на учет периодического печатного издания и информационного агентства № 5597-Ж 18. II. 2005 г.

The journal is registered by the Ministry of Investment and Development Committee of the RK communication, information and information about the certificate of registration of a periodical and news agency № 5597-Zh 18. II. 2005.

Түркістан
2015



ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Редакция алқасы / редакционная коллегия

док., проф. Осман Хората (А.Ясауи университеті); ф.-мат. г.д., проф. У.Әбдібеков (А.Ясауи университеті президенті); док., проф. М.Қуталмыш (А.Ясауи университеті, Түркістан); док., проф. А.Ювалы (Кайсері университеті, Кайсері); ф.г.д., проф. А. Ахматалиев (Қырғыз Ұлттық академиясы, Бішкек); ф.г.д., проф. Ж. К. Бақашова («Манас» университеті, Бішкек); ф.г.д., проф. К.Алламбергенов (Әжінияз атындағы пед.институт, Нүкіс); т.г.д., проф. Д. Қыдырәлі (Түркі академиясы президенті, Астана); ф.г.д., проф. Б.Бутанаев (Н.Ф.Катанов атындағы Хакасия мем.университеті, Абакан); ф.г.д., проф. Н.Егоров (Тіл білімі институты, Чебоксары); ф.г.д., проф. М.Х.Идельбаев (Ақмолла атындағы Башқұрт мем. университеті, Уфа); ф.г.д., проф. В.Илларионов (М.Аммосов атындағы Солтүстік-шығыс федеральді университеті, Якутск); ф.г.д., проф. М.Закиев (ТР Ұлттық академиясы, Казан); ф.г.д., проф. А.Қайдар (А.Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты, Алматы); ф.г.д., проф. И.Қызыласов (Мәскеу); ф.г.д., проф. Д.Кенжетай (Евразия университеті, Астана); док., проф. Я.Құмарұлы (Гуманитарлық ғылымдар академиясы, Үрімші); ф.г.д., проф. Х.Миннегулов (Казан); ф.г.д., проф. К. Мусаев (РФА Тіл білімі институты, Мәскеу); ф.г.д., проф. М. Мырзахметов (Абай атындағы ҚазҰПУ, Алматы); ф.г.д., проф. М. Жұраев (А.Науаи атындағы Тіл және Әдебиет институты, Ташкент); ф.г.д., проф. А.Тыбықова (Таулы-Алтай мемлекеттік университеті, Таулы Алтай); ф.г.д., проф. М. Улаков (Кабардин-Балкар мемлекеттік университеті, Налчик); ф.г.д., проф. К. Райхл (Бонн университеті, Бонн); ф.г.д., проф. Л. Хребицек (Прага); ф.г.д., проф. Г.С.Кунафин (БҰҒА корреспондент-мүшесі, Уфа)

Бас редактор

ф.г.д., проф. Қ.ЕРГӨБЕК

Қожа Ахмет Ясауи атындағы

Халықаралық қазақ-түрік университеті

Түркістан / Қазақстан

Бас редактордың орынбасары

ф.г.к., доцент Б.ӘБЖЕТ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы

Халықаралық қазақ-түрік университеті

Түркістан / Қазақстан

SAHİBİ / OWNER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

Doc., prof. O.Horata (University of H.Yasavi, Turkestan); Dr. mat. n., prof. U.Abdibekov (University President of H.Yasavi, Turkestan); Doc., prof. M.Kutalmysh (University of H. Yasavi, Turkestan); Doc., prof.A.Yuvaly (University of Kayseri, Kayseri); Ph.D., Professor A. Ahmataliyev (Kyrgyz National Academy, Bishkek); Ph.D., Professor Zh.K.Bakashova (University of "Manas", Bishkek); Ph.D., Professor K.Allambergenov (ped.instiut named Azhniyaz, Nukis); Doctor of History, Professor D. Kydyrali (President of the Turkic Academy, Astana); Ph.D., Professor B.Butanaev (Khakassia State University named N.F.Katanova, Abakan); Ph.D., Professor N.Egorov (Institute of Linguistics, Cheboksary); Ph.D., Professor M. H.Idelbaev (Bashkir State University named Akmulla, Ufa); Ph.D., Professor V.Illarionov (North-Eastern Federal University Ammosov, Yakutsk); Ph.D., Professor M.Zakiev (TRAN, Kazan); Ph.D., Professor A.Kaydar (Instiut of linguistics named A.Baitursynov, Almaty); Ph.D., Professor I.Kyzylasov (Moscow); Ph.D., Professor D.Kenzhetay (Eurasia University, Astana); Doc. prof. Ya.Kumaruly (Gum. Academy of Sciences, Urimshi); Ph.D., Professor H.Minnegulov (Kazan); Ph.D., Professor E.Musaev (RAS Institute of Linguistics, Moscow); Ph.D., Professor. M.Myrzahmetov (KazNPU Abaya, Almaty); Ph.D., Professor M.Zhuraev (Institute of Language and Literature named Alisher Navoi, Tashkent); Ph.D., Professor A.Tybykova (Gorno-Altai State University, Gorno-Altai); Ph.D., Professor M. Ulak (Kabardino-Balkar Research Institute of Language, Literature and History, Nalchik); Ph.D., Professor K.Rayhl (University of Bonn, Bonn); Ph.D., Professor L. Hrebitsek (Prague); Ph.D., Professor G.S.Kunafin (BSU, academician of the International Turkic Academy, a member of the Writers' Union of Russia and Belarus, Ufa).

Editor-in-chief

Dr. Prof. Kulbek ERGÖBEK

International Kazakh-Turkish university

named H.A.Yasavi

Turkistan/Kazakhstan

Associated editor

Dr. Prof. Bakht ABZHET

International Kazakh-Turkish university

named H.A.Yasavi

Turkistan/Kazakhstan

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ

ӘОЖ 414.99271

ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕ КӨПТІК МАҒЫНАНЫ ЗАТ ЕСІМ МЕН СӨЗ ТІРКЕСІ АРҚЫЛЫ БІЛДІРУ ТУРАЛЫ NOTICE THROUGH A COMBINATION OF WORDS AND NOUN PLURAL MEANINGFUL

Р.БЕЙСЕТАЕВ*

Түйіндемe

Еңбекте қазақтың қалыптасқан сөйлеу дағдысына сай тілімізде көптік мағынаны зат есім мен зат есімдік сөз тіркесі арқылы білдіру мәселесі қарастырылды. Грамматика теориясында бұрын ескеріліп, кейін ұмытылған бұл мәселені талдауда қазақ тіліндегі, жалпы түркі тілдеріндегі табиғи құрылым, тіркес ішінде сөздердің өз-ара байланысы және ұлттың көпжасырлық ауызекі сөйлеу дағдысы негізге алынды.

Кілт сөздер: Грамматика, категория, грамматикалық ұғым, көптік форма, көптік категориясы.

Summary

This paper considers the problem of ingrained habits of Kazakh language spoken words in conjunction noun based on the centuries-old national habit of oral speech and stand-up about the problem in the theory of grammar.

Key words grammar, category, grammar concepts, the plural form and multiple categories.

Орта мектепте, жоғарғы оқу орнындарында сөйлеу барысында көптік жалғауы орынды да, орынсыз да қолданыла беретін болды. Бұл құбылыс жалпылама ережеге айналды. Ал, түркі (қазақ) тілдерінің басты ерекшелігі: «Атау тұлғадағы зат есімге көптік жалғауы жалғанбайды». «Зат есім атау тұлғада тұрып жалпылама мағына білдіреді, көптік мағына білдіреді», секілді тіл заңдылығы мүлде ескерусіз қалды. Қазіргі күні бәрімізге мәлім, ауылға келген жас бала

* биология ғылымдарының кандидаты, Қазақстан Республикасы Денсаулық сақтау және Әлеуметтік даму министрлігінің «Еңбек гигиенасы және кәсіби аурулар ұлттық орталығы», Ой еңбегі гигиенасы және физиология лабораториясының аға ғылыми қызметкері, Караганды-Қазақстан.

Senior Researcher, candidate of Biology, "National Center of Hygiene and Occupational Diseases" Republic of Kazakhstan, Physiology and Hygiene brainwork, Karaganda, Kazakhstan. E-mail: beisetayev@mail.ru

өрістен келе жатқан бір отар (табын) малды көріп: «Қойлар келе жатыр, Ата», «Сиырлар келе жатыр, Ата», «Аттар келді, Ата», – деп сөйлейтіні белгілі. Ал, жеке тұрып көптік мағына білдіретін «мал» сөзін көпшелендіріп «малдар», деп ауыл адамының өзі де сөйлейді. Ежелден жеткен «адам» сөзі "адамдар" болып, ал «қазақ» сөзі "қазақтар" болып шықты. Міне, зиялы қауым, бұл – «...Дуасыз ауыздан шыққан сылдыр сөз», – деген осы болар.

Ұлт тарихын білу, оның бастау көзі мен кезеңін танып, бүгінгі күнде жастар тәрбиесінде қолдануға ұмтылу – барлық халыққа тән дәстүрлі амал. Қазақ тілі ғайыптан пайда болған жоқ әрі жеке жаратылған тіл де емес. Оның шыққан тегі бар – түрік жұрты. Ертеде өткен бабаларымыздың «ердің құнын екі ауыз сөзбен шешіп», сөз қадірін біліп әрі оны ретімен орынды қолдана білгені тарихтан белгілі – әлем мойындаған шындық. Десек те, академик М.С. Серғалиев айтқандай: – «Қазақ тіл білімінде орыс тіліне еліктеу», – басым болып кетті» [1, 87-91].

Қазіргі түркі тілдерінде және көне дәуірге қатысты мұралар тілінде де жекелік және көптік мағына білдіру бар. Жекелік мағына сан есім арқылы, ал көптік мағына тудырудың негізгі жолы – көптік жалғауы делініп жүр. Тілімізде зат есімнің «жекелік-көптік» формасы ғылымда белгілі мәселе. Бірақ, түркі тілдерінде «сөз» атауының қай-қайсысы болса да жалпылама, жинақталған ұғымды білдіреді. Қазақ тілінде көптік жалғау жалғанбаса да, көптік мағына тудыратын табиғи тәсіл мен заңдылық жеткілікті.

Сондықтан зерттеу жұмысының мақсаты қазақ тілінің құрылымы мен табиғи қызмет атқаруына сай келетін зат есім мен зат есімдік сөз тіркесі арқылы жекелік-көптік мағына тудыру мәселесін талдау. Тілімізде бар, бірақ кеңестер одағы кезіндегі ұлттық саясатқа орай ескерілмей қалған семантикалық-синтаксистік көптік мағына білдіру тәсілі туралы ойымызды зиялы қауым назарына ұсынып отырмыз.

1. Қазақ тіліндегі «көптік категориясы» мен «көптік жалғау категориясы»

Қазақ грамматикасында көптік мағына тудыратын сөз таптары әбден зерттелді деп айту қиын. Қазіргі қазақ тіл білімінде бұл тақырып ертеден зерттелгенімен әлі де пікір-талас тоқтаған жоқ, ортақ пікір және жоқ. Көптік форма қандай жағдайда көптік мағына береді, семантикалық және грамматикалық мағынасы қандай, деген сұрақ нақты тілдік мысал арқылы ашылу керек. «Тілімізде көптік мағынаны -

лар, -лер, -дар, -дер, -тар, -тер жалғаулары ғана береді», – деуге болмайды.

Көптік ұғым формасының бірден-бір грамматикалық көрсеткіші – көптік жалғауы болғанмен, проф. А. Айғабыловтың: «Зат есімнің -лар, -лер жалғауынсыз қолданылып, көптік мағына беретіні» [2, 111-121], проф. А.Ысқақовтың: «Сөздің көптік мағына беруіне лексикалық мағына себеп болатыны» [3, 141-142], проф. С.Исаевтың: «Қой, түйе сияқты сөздер жекеше (-лар, -лерсіз) тұрып көптік мағына беретіні» [4, 58-64], ал қазақ тілінде «қой» – жекеше, «қойлар» – көптік формада деген түсініктің қате екендігі туралы айтқандары бүгінгі күні ескерусіз қалды. Ол, ол ма, қазақтың ауызекі сөйлеу тілі таза ескерусіз қалды. Ауызекі сөйлеу тілінің қазақ әдеби тілінің табиғи ерекшеліктері мен заңдылықтарының қайнар көзі екені ұмытылды. Қазақтың әдеби тілі орыс тіл біліміне сай құрылды және оның заңдылықтарымен нормаланды.

Қазақ тіл білімінде грамматика, грамматикалық көптік мағына туралы ілім А.Байтұрсынұлы мен Қ. Жұбанов еңбектерінен басталады [5; 6]. Олардың еңбегінде зат есімнің жекеше-көпше түрі алғаш қарастырылды. 1940 жылдан кейін қазақ тіл білімінде грамматика жағдайы күрт өзгерді – акад. М.С.Серғалиев айтқандай, орыс тіліне еліктеу басталды – сөйлемнің кез-келген мүшесіне орынды да, орынсыз да -лар, -лер жұрнақтарын жалғау басталды. Мысалы, 1954 жылғы оқулықта көптік категориясы ғана сөз болды. «Басқа түрік тілдеріндегі сыяқты, қазақ тілінде де зат есімнің көптік категориясы үш түрлі тәсіл арқылы... 1. Морфологиялық тәсіл деп түбірге я туынды түбірге көптік жалғауының -лар, -лер, -дар, -дер, -тар, -тер қосымшасының қосылуы арқылы жасалуын айтамыз... Мысалы: қала – қалалар, үй – үйлер, қыз – қыздар, із – іздер, институт – институттар, мектеп – мектептер» [7, 219]. Кейінгі оқулықтарда (1962, 1967) [8; 9] зат есімнің жекеше мен көпше түрі жеке тақырып етіп берілген, алайда оларда жекелік мағынаға көңіл бөлінбеген, тек қана көптік мағына мен оның берілу жолы көрсетілген. Мысалы, проф. А.Ысқақовтың оқулығында көптік мағына талданған. Оның пікірінше, «тілімізде көптік категориясы да, көптік жалғау категориясы да бар. Ал, осы екеуі бірдей ұғым да емес, бірдей категория да емес. Көптік категориясы деген ұғым тым жалпы ұғым да, көптік жалғау категориясы онан гөрі әлдеқайда жалқы ұғым. Мысалы, көптік категориясы тілімізде үш түрлі жолмен беріледі: лексикалық тәсіл арқылы да, морфологиялық тәсіл, синтаксистік тәсіл арқылы да айтылады» [3, 154]. Профессор

А.Ысқақов еңбегінде көптік категориясының жасалу жолдарын тілдік нақты мысалмен дәлелдеп, бірақ «көптік жалғау категориясы» ұғымның сипатын ашпады.

Бұл туралы: – «... ол термин және ұғым (көптік жалғау категориясы) көптік жалғау дегенмен барабар болу керек. Мұнда, біріншіден, категория (әрине, грамматикалық категория мәнінде) деген термин, белгілі бір тұрақты грамматикалық құбылыстың аты ретінде белгілі бір принциппен қолданылмаған. Екіншіден, «көптік жалғау категориясы» деген термин «грамматикалық формалар жүйесі арқылы берілетін тектес, ыңғайлас әрі өз ішінде бір-біріне қарама-қайшы болып келетін грамматикалық мағыналардың жиынтығы» деп анықталатын грамматикалық категория ұғымын тіпті жоққа шығарады» [4, 59], – дейді профессор С.Исаев.

Көптік категориясы деген термин: «Грамматикалық формалар жүйесі арқылы берілетін тектес, ыңғайлас әрі өз ішінде бір-біріне қарама-қарсы болып келетін грамматикалық мағыналардың жиынтығы». Белгілі бір тұрақты грамматикалық құбылыстың аты ретінде белгілі бір тәртіпті принциппен қолданылады.

Қазақ тіл білімінде ХХ ғ. 50-60 жж. І. Кеңесбаев пен Н. Сауранбаев бастаған ғалымдар, орыс тіліне еліктеудің нәтижесінде мына қорытындыға келді: – «Көптік жалғауы барлық сөз таптарына дерлік түгелдей жалғанады. Бірақ бәрінің бірдей көптік мағынасы бірдей емес, негізгі сөздің семантикасына, оның қай сөз табына жататындығына, мәтінге байланысты олардың әртүрлі мағыналық қырлары болады» [7, 220]. Йә, еліктеудің әсері емес пе, қазақша «барлық сөз табына» дудің орнына орысша нұсқада «барлық сөз таптарына» делінген.

Қазіргі түркі тілдеріндегі көптік жалғаудың айтылу сыйпаты

р/с	Қазіргі түркі тілі	ат	қоян	ай
1	2	3	4	5
1	Қазақ тілі	аттар	қояндар	айлар
2	Азербайжан тілі	атлар	довшанлар	айлар
3	Алтай тілі	аттар	қойондор	айлар
4	Башқұрт тілі	аттар	коендор	айлар
5	Қырғыз тілі	аттар	қояндар	айдвар
6	Қумық тілі	атлар	қоянлар	айлар

Бейсетаев Р. Қазақ тілінде көптік мағынаны зат есім мен...

1	2	3	4	5
7	Татар тілі	атлар	коендар	айлар
8	Тува тілі	ачттар	қоаннар	айлар
9	Түрік тілі	атлар	таушанлар	айлар
10	Өзбек тілі	отлар	куенлар	айлар
11	Хакас тілі	аттар	хозаннар	айлар
12	Чуваш тілі	утсем	куянсем	айсем
13	Шор тілі	аттар	қозаннар	айлар
14	Якут (Саха) тілі	аттар	кусбахтар	айлар

Нағыз еліктеу осы емес пе, қазақ секілді аталған түркі жұрты атау тұлғада зат есімге көптік жалғау қоспай, көптік мағына білдіріп сөйлейді. Біз бұны кеңес одағы кезіндегі ұлттық саясаттың ықпалы деуіміз керек.

2. Қазақ тілінде көптік мағына білдіру жолдары

Көптік мағына қазақ тілінде төрт түрлі тәсілмен жасалады:

1) лексикалық тәсіл – зат есімді жеке сөз атау тұлғада тұрып көптік (жалпылама) ұғымды тікелей өз лексикалық мағынасы арқылы білдіреді. Мысалы: ата, ана, бала, жылқы, қымыз, қой, ешкі, сүт, құрт, ірімшік, жүн, алаш, алтай, қазақ, қалмақ, қарақалпақ, татар, ноғай;

2) морфологиялық тәсіл – көптік ұғым атау тұлғада тұрмаған зат есімге немесе басқа таптағы жеке сөзге тиісті қосымша қосу арқылы жасалады. Оған төмендегі көптік жалғау қосымшалары жатады: -лар,-лер, (-дар,-дер, -тар,-тер). Олар түбір сөзге (сөзформаға) жалғанып, көптік мағына тудырады: бала-ларымызды, кітап-тарын, біз-дер, сіз-дер, т.б.

3) синтаксистік тәсіл – көптік мағынаның сөйлем ішінде сөз тіркесі арқылы берілу жолы синтаксистік тәсіл деп аталады. Түркі тілдерінде, соның ішінде қазақ тілінде көптік мағынаның сөз тіркесі арқылы берілуі дербес категория болып есептеледі. Мысалы: алты алаш, бес жылқы, алты адам, он екі ай, он шақты қара, мол дүние, қыруар мал, т.б.

4) контекстік тәсіл – көптік мағынаны мәтін құрылымы арқылы білдіру. Қазақтың дәстүрлі ауызекі сөйлеу тілінде көптік мағынаны мәтін арқылы білдіру келісті қалыптасқан. Мысалы: Апаларың бар ма? Үйлерің кең екен. Бұл сөйлемдер апаның, үйдің көптігін білдіріп

тұрған жоқ, керісінше апаның баласының көптігін, үйдегі баланың көптігін білдіреді. Немесе, «Біреуің әкелеріңді шақыр, тамағын ішсін» деген сөйлем ортақ әкенің баласының көптігін білдіріп тұр.

3. Қазақ тілінде зат есімнің жекелік-көптік категориясы

Көптік мағына заттың санымен байланысты, бірақ заттың санын дәл көрсетпейді, тек саны көп екенін білдіреді. Ал заттың санын көрсету үшін сан есім қолданылады. Мысалы, "он адам", "отыз жылқы" деген тіркесте адамның да, жылқының да саны белгілі, ал "адам баласы", "жылқы малы" дегенде тек заттың көптігі беріледі, бірақ нақты саны белгісіз.

2002 жылы шыққан қазақ грамматикасында: – «Зат есімдерді жекеше, көпше деп аталатын екі топқа айыра көрсетуге негіз болатын ең басты грамматикалық сыртқы белгі – оларға көптік жалғауының жалғануы. Көптік жалғауын жалғау сөзге көптік мағына берудің негізгі жолы болғанымен, бірден-бір ғана жолы емес. Ана тілімізде зат есімде көптік мағына пайда болуының бұдан басқа да амал-тәсілдері бар» [10, 454], – деп көрсетілгенімен, тек көптік мағынаның қосымшасы – көптік жалғауының ерекшеліктері мен қызметі сөз болған.

Тілімізде заттың санын дәл атауды қажет етпейтін, бірақ көптік ұғым берілетін жағдай көп кездеседі. Мысалы: адам, қымыз, арқар, бидай т.б. Бұл сөздер ешбір қосымшасыз-ақ заттың атауы ретінде көптік ұғымды білдіріп тұр. Тілімізде "көп адам", "қыруар мал" тіркестерінде зат есімнің алдында келіп, қосымшасыз анықтауыш болып тұрған "көп", "қыруар" сөздері көптік ұғым тудырып тұр. Ал, бүгінгі күнгі қолданылып жүрген "адамдар", "қазақтар", "малдар" сөздері ешқандай мағына білдірмейді.

Ғылымда тіліміздің осы ерекшелігін көрсететін арнайы категория бар. Ол – жекелік-көптік категориясы. Бұл категория тек зат есімге қатысты, өйткені жекелік-көптік ұғым адамзатқа, затқа қатысты ғана айтылады. Зат есімнің жекелік-көптік мағынасы ғылымда танылған [1-4; 11-13]. Көптік ұғым бар жерде жекелік ұғым да болатындығы даусыз. «Жекелік мағына зат есімнің лексикалық мағынасымен бірге түбір сөзде беріледі, бірақ оның қосымшасы жоқ. Осы бір-біріне қарама-қайшы екі ұғымның жиынтығы арқылы және жекеліктің арнайы тұлғасы болмай, көптік ұғым көптік жалғау арқылы берілуінен көптік категориясының сипаты ашылады», – делініп келді. Осыған орай С.Исаев: – «Көптік мағына грамматикалық тұрғыдан жекелік мағынаға қарама-қайшы мағына ретінде заттың сандық ұғымының

шеңберінде өмір сүреді. Сондықтан бұл категория көптеген тілдерде қазақ тіліндегідей көптік категориясы деп емес, сан категориясы (мысалы, орыс тілінде категория числа, қазіргі қырғыз тілінде сан категориясы) деп аталынады [4, 55]», – дей келіп, көптік категориясын осы еңбегінде «Сан-мөлшер (көптік) категориясы» деп атаған.

М. Томанов пен Н. Жүнісов: – «Арнаулы морфологиялық тәсіл арқылы берілетін сандық ұғым – көптік. Көптік ұғым чуваш тілінен басқа түркі тілдерінде -лар аффиксі арқылы беріледі. Қазіргі түркі тілдерінде, сондай-ақ көне жазбалар тілінде (көне тілдерде) бірлікті білдіретін қосымша жоқ, болған да емес [14, 36-43], – деп тұжырым жасайды.

Бүгінгі күні зат есімнің жекеше-көпше түрі Монголиядағы қаймағы бұзылмаған Абақ керейдің тілінде таза сақталған. Сондай-ақ, дербес мемлекет болып келе жатқан Түркия халқының тілінде де таза сақталған. Түрік тілінде зат есім атау тұлғада тұрып жалпылама ұғым, көптік ұғым білдіреді. Жекеше түрі сан есімді сөз тіркесі арқылы жасалады, мысалы:

bir masa – стөл, бір стөл, белгісіз стөл

(**bir masa – бір стөл, екеу емес, үшеу емес**);

bir adam – адам, бір адам, белгісіз адам;

bir elma – алма, бір алма, белгісіз алма.

Көптік ұғымның ғылымда танылып жүрген берілу жолдары мынадай:

а) Көптік ұғымды сөздің (санауға, жекелеп есептеуге келмейтін зат атауы) тікелей өз лексикалық мағынасы арқылы білдіру лексикалық тәсіл. Лексикалық тәсілмен көптік ұғым білдіретін сөз тобы бірнешеу:

– жеке-даралап санауға келмейтін заттардың аттары (су, сүт, ұн т.б.);

– ру, халық, ұлт, ел аттары (қазақ, қырғыз, өзбек т.б.);

– әр қилы жәндіктер, аң, хайуанат атаулары (көбелек, түлкі т.б.);

– өсімдік аттары (арпа, сұлы, жусан т.б.);

– адамның ішкі құбылысының, дүниедегі сын-сипаттың, іс-әрекеттің, күй-жайдың атауы (ермек, қуаныш, ізгілік т.б.).

Тілімізде зат есімнің көпшілігі, оның ішінде адамзатқа қатыстысы, атау тұлғада тұрып бір заттың немесе заттық ұғымның нақтылы атын белгілеп, оларға байланысты жалпылама, көптік

грамматикалық мағына береді. Сондықтан қазақ тілінде көптеген зат есімнен, оларды ешбір жалғаусыз-ақ тіркестіре отырып, жаңа сандық грамматикалық мағына жасап алуға болады. Бұл орайда жалғаусыз тіркесу қолданылады.

4. Қазақ тілінде көптік мағынаны сөз тіркесі арқылы білдіру туралы

Көптік мағынаның сөз тіркесі арқылы берілу жолы синтаксистік тәсіл деп аталады. Мысалы: алты алаш, қырық ру, он адам, жиырма жауынгер, мол дәулет, таусылмас ырыс, бармақтай бақ, т.б. Ал, мұны проф. С.Исаев «сан есімдер, сандық мәні бар сөздер, қайталама қос сөздер зат атауының алдынан келіп, оны анықтап тұрса, ол зат біреу емес, бірнешеу (көп) екенін түсінеміз [4, 66]», – деп, тілімізде көптік мағынаның осылай берілуін аналитикалық тәсіл деп атайды. Бұл орайда біраз мысал келтірейік.

Қазақ тілінде көптік мағынаны сөз тіркесі арқылы білдіру

Бүгінгі сөз тіркесі	Дұрыс сөз тіркесі
Бес сиырларымыз бар	Бес сиырымыз бар
Бес бұзаулы сиырларымыз бар	Бес бұзаулы сиырымыз бар
Екі үйір жылқыларымыз бар	Екі үйір жылқымыз бар
Үйге төрт кісілер келді	Үйге төрт кісі келді
Жанында алты адамдары бар	Жанында алты адамы бар
Бес әншілері бар топ	Бес әншісі бар топ
Біреулерің әкелеріңді шақырыңдар	Біреуің әкелеріңді шақыр
Жүз мың хабарландырулар	Жүз мың хабарландыру
Ақпараттар мен хабарландырулар	Ақпарат пен хабарландыру

Қазақ тілінде көптік мағынаны сөз тіркесі арқылы білдіру

Бүгінгі сөз тіркесі	Дұрыс сөз тіркесі
Барлық тақырыптар	Барлық тақырып
Барлық малдарымыз	Барлық малымыз
Жолаушылар тасымалы АҚ	Жолаушы тасымалы АҚ
Бос орындар бар	Бос орын бар
Есіктер ашылады	Есік ашылады
Банктер көп	Банк көп
Алматыда алмалар көп	Алматыда алма көп
Автокөліктер жүргізушілері	Автокөлік жүргізушілері
Барлық үлгілерге 30% жеңілдіктер	Барлық үлгіге 30% жеңілдік

Көптік мағынаны сөз тіркесі арқылы берудің бірінші жолы.

Бұл тәсілде көптік мағына бір заттың санын көрсетіп, зат есімнің алдынан белгілі бір сан есім келтіру арқылы беріледі. Осылай, сан есім мен зат есімнің тіркесі жасалғанда, зат есімге көптік жалғауы жалғанбай жазылады және жалғанбай айтылады. Мысалы: алты алаш, алты адам, он бала, т.б.

Тілімізде зат есімнің сан есіммен жалғаусыз тіркесуі – көптік мағына тудырудың белгілі амалының бірі. Бүгінгі күні қазақ тілінің өрескел шұбарлануы, міне осы сөз тіркесін дұрыс құрмауымыздың арқасы екені белгілі, бірақ мойындамаймыз.

Көптік мағынаны сөз тіркесі арқылы берудің екінші жолы.

Қазақ тілінде мөлшерлік ұғымды білдіретін бірталай сөз бар: көп, аз, мол, біраз, бірталай, біршама, бірнеше. Бұлар ешбір морфемасыз көптік ұғымды білдіреді, сондай-ақ ата-ана, бала-шаға, ән-күй, ақын-жырау, т.б. Бұлар көптік ұғымнан гөрі жинақтық мағына білдіреді. Дегенмен осы сияқты сөзді көптік формадан туған грамматикалық мағына емес, ол сол сөздердің ішкі лексикалық мағынасы болады. Қазақ тілінде грамматикалық көптік мағына грамматикалық көптік форма арқылы беріледі [15-20]. Бұл келтірілген еңбектерде қазақ тілінде зат есім мен сын есімнен сөз тіркесін жасаудың грамматикалық қыр-сыры жан-жақты қарастырылған.

А.Ысқақов тілімізде сөздердің қосарлануы арқылы да (бала-шаға, кәрі-жас т.б.) көптік ұғым білдіріледі деп, оны лексика-синтаксистік тәсіл деген [3, бет. 41]. Тілде қос сөздің жасалуы сөз тіркесін құрудың бір тәсілі. Қос сөзді зат есімдердің көптік мағынада жұмсалудың екі жолы бар:

1) мағыналары бір-біріне жуық келетін екі зат есімнің қосарлануы арқылы жасалатын қос сөз (құрал-сайман, ағайын-туыс, тамыр-таныс);

2) мөлшер мәндегі зат есімнің екі рет қайталануы арқылы жасалатын қос сөз (қора-қора, үйір-үйір, сала-сала).

Қазақ тілінің табиғи жаратылысы және жекелік-көптік мағына. Қазақ тілінде «адам» – жекеше, «адамдар» – көптік формада деген қате түсінік екендігі ұлттық ауызекі сөйлеу тілімізде жақсы сақталған [17-20]. Ал, ауызекі сөйлеу тілінің қазақ әдеби тілінің табиғи ерекшеліктері мен заңдылықтарының қайнар көзі екені ұмытпауымыз керек. Қазақтың әдеби тілі ауызекі сөйлеу тілімізде бар табиғи ерекшеліктерге сай құрылып, оның заңдылықтарымен нормалануы

тиіс. Сонда ғана тілімізде жекелік-көптік категориясы шынайы тілдік категория болып қабылданады.

Еліктеудің әсері ғой, қазақша «ас алыңыздар», «шай ішіңіздер» деудің орнына, қазақтың ауызекі сөйлеу тілін ысырып тастап, орысша нұсқада «астарыңды алыңдар», «шайларыңды ішіндер» делінеді. Біз үлгі етіп жүрген орыс тілінің бір ерекшелігі: орыс тілінде кез келген сөйлем бір немесе бірнеше сөздің қиюласып, байланысқан ретті тізбегінен жасалады, ал қазақ тілінде кез келген сөйлем бір немесе бірнеше сөз тіркесінің қиюласып, байланысқан ретті тізбегінен жасалады. Бұл – біздің тілдің табиғи жаратылысы. Бұл салада проф. Ж.Жақыпов тындырымды еңбек етіп, жақсы нәтиже алып еді [21], оны елеп жүрген ешкім жоқ.

Қазақ тіл білімінде лексикалық мағына, грамматикалық мағына және грамматикалық категория туралы сөз болғанда: – «Сөйлем құрамында тұрған әрбір сөз бір нақты лексикалық мағынада жұмсалады және бірнеше грамматикалық мағынаны білдіре алады. Грамматикалық мағыналар тұтас бір сөздер тобына тән болып келеді әрі нақты лексикалық мағынаға қарағанда абстрактілік мағынаны білдіреді» [12, 42], – делінген. Егер соңғы сөйлемді – «Грамматикалық мағына тұтас бір сөз тобына тән болып келеді әрі нақты лексикалық мағынаға қарағанда абстрактілік мағынаны білдіреді» қылып, мағынасыз -лар,-лер-ден ажыратсақ, шын мәнінде орыс тіліне еліктеуден арыламыз. Біз сонда ғана қазақ сөйлемі сөз тіркестерінің мағыналы әрі ретті тізбегінен жасалатынын, сөз тіркесінің біртекті тембрлі дыбысталуында гармония құбылысы, құрмалас сөйлемнің әртекті тембрлі дыбысталуында сингармония құбылысы пайда болатынын ұғар едік.

Қазақ өзінің табиғи қалыптасқан менталитетіне сай, жалпылама ұғым білдіріп, сый-құрмет білдіріп сөйлейтін халық. Ал, тіліміздегі "Сіз"- "Біз" көптік мағынаның емес, екі кісі сөйлескендегі өзара сыйластықтың белгісі. Өзара сыйластықтың бір белгісі, "Мен" деп сөйлемейтін елміз. Көптік мағына "Сіздер"- "Біздер" үлгіде беріледі. Сыйластықтың тағы бір белгісі, көптік мағынада сөйлейтін елміз. Сөйлеуде, сөйлемде грамматикалық мағына "сөз тіркесі" арқылы беріледі. Мысалы: "Алты алаш" тіркесі алаштың алтау екенін, олар – алтай, қазақ, қалмақ, қарақалшақ, татар, ноғай жалпы түріктің ішінде етене туыс, тағдыры бір халық екенін білдіреді.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қазақ тілінде тілдік ерекшелігімізді көрсететін арнайы категория бар. Ол – жекелік-көптік категориясы. Көптік ұғым бар жерде жекелік ұғымның да болуы – шарт. Бұл тілдік категория, негізінен тек зат есімге қатысты, өйткені жекелік-көптік ұғым адамзатқа, затқа, тұрақты заттық не рухани құбылыстарға қатысты ғана айтылады.

Көптік мағына зат есімнің лексикалық мағынасымен бірге түбір сөз арқылы беріледі, оның қосымшасы жоқ. Қазақ тілінде көптік жалғауы атау тұлғадағы зат есімге жалғанбайды. Жекелік мағына лексикалық мағынасы бар зат есімнің түбір сөзінің алдынан "бір" санын қосу арқылы беріледі.

Бір-біріне қарама-қарсы бұл екі ұғымның жиынтығы арқылы және көптік ұғымның арнайы қосымшасы жоқ зат есім арқылы берілуінен, ал жекелік ұғымның түбір зат есімнің алдынан "бір" санын қосу арқылы жасалуынан жекелік-көптік категориясының сыйпаты ашылады.

Қазақ тілінің табиғи жаратылысына сай, грамматикалық тұрғыдан жекелік мағына көптікке қарама-қарсы мағына ретінде заттың сандық ұғымының аясында пайда болады. Сондықтан бұл категория тілімізде бұрын қабылданғандай «**көптік категориясы**» түрінде емес, жалпылама «**жекелік-көптік категориясы**» деп аталуы тиіс.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Серғалиев М.С., Айғабылов А., Құлкенова О. *Қазіргі қазақ әдеби тілі*. – Алматы: Ана тілі, – 1991. – 214 б.
2. Айғабылұлы А. *Қазақ тілінің морфологиясы мен лексикологиясы*. – Алматы: Қазақ ун-ті, 2006. – 272 бет
3. Ысқақов А. *Қазіргі қазақ тілі. Морфология*. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 384 б.
4. Исаев С.М. *Қазіргі қазақ тіліндегі негізгі грамматикалық ұғымдар*. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 143 б.
5. Байтұрсынов А. *Тіл тағылымы*. – Алматы: Ана тілі, 1992. – 448 б.
6. Жұбанов Қ. *Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер*. – Алматы: Ғылым, 1999. – 581 б.
7. *Қазіргі қазақ тілі. Лексика, фонетика, грамматика*. – Алматы: Ғылым, 1954. – 564 б.
8. Кеңесбаев І., Мұсабаев Р. *Қазіргі қазақ тілі. Лексика, фонетика*. – Алматы: ОПБ, 1962. – 315 с.
9. *Қазақ тілінің грамматикасы. II том. Синтаксис*. – Алматы: Ғылым, 1967. – 18-б.

10. *Қазақ грамматикасы. Фонетика, сөзжасам, морфология, синтаксис.* /Жауапты ред. Е. Жанпейісов. – Астана, 2002. – 784 б.
11. Қалыбаева А.Қ., Оралбаева Н. *Қазіргі қазақ тілінің морфемалар жүйесі.* – Алматы: Ғылым, 1986. – 181 б.
12. Момынова Б., Сәткенова Ж. *Қазақ тілі морфологиясы. Есімдер.* – Алматы: Арыс, 2007. – 120 б.
13. Бейсенбаева К.А. *Қазіргі қазақ тіліндегі зат есімдердің жалғаусыз тіркестерінің кейбір түрлері.* – Алматы: 1974. – 63 б.
14. Томанов М., Жүнісов Н. *Түркі тілдерінің салыстырмалы морфологиясы.* – Алматы: Кітап, 1984. – 84 б.
15. Балақаев М. *Қазіргі қазақ тілі: Сөз тіркесі мен жай сөйлем синтаксисі.* – Алматы: Ана тілі, 1992. – 248 б.
16. Сайрамбаев Т. *Сөз тіркесі мен жай сөйлем синтаксисі.* – Алматы: Рауан, 1991. – 200 бет.
17. Қалиев Б. *Ауызекі сөйлеу тілінің ерекшеліктері* /Жинақ: Сөз өнері. – Алматы: 1985. – бб. 25-42.
18. Әміров Р.С. *Ауызекі сөйлеу тілінің синтаксистік ерекшеліктері.* – Алматы: Мектеп, 1977. – 92 б.
19. Исаев С. *Қазіргі қазақ тіліндегі сөздердің грамматикалық сипаты.* – Алматы: Рауан, 1998. – 304 б.
20. Құрманова Н.Ж. *Қазіргі қазақ тіліндегі сөз тіркесінің жүйелік-құрылымдық сипаты.* – Алматы: Қазбілімжабдық Басп. 2001. – 70 бет.
21. Жақыпов Ж.А. *Қазақ тілінің функционалдық синтаксисі: контекст проблемасы.* Филол. ғыл док-ры дис. – Алматы: 1999. – 225 б.

**XX ҒАСЫР БАСЫНДАҒЫ АЛАШ ӘДЕБИЕТІ: ҚАЗАҚ
ПОВЕСТЕРІНІҢ ЕРЕКШЕЛІГІ**

А.Б.ДОСЫБАЕВА*

Түйіндеме

Мақалада автор Ж.Аймауытұлы, М.Әуезов, Б.Майлиннің XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетін, оның ішінде көркем проза жанрын қалыптастыру мен дамыту ісіндегі ізденіс, еңбектеріне ғылыми талдау жасайды. XX ғасыр басында жазылған қазақ повестерін тақырыбына қарай жіктеі отырып, негізінен үш түрлі әлеуметтік мәселені айқындап көрсетеді. Олар – қазақ әйелдерінің бас бостандығы, халықтың арғы-бергі кезеңдегі әлеуметтік теңсіздігі, таптық күрес және бұқараның жаңа өмір орнату жолында қалай күресіп жатқанын, кеңестік жаңа заманның жалпы рухын көрсету, жаңа дәуір адамдарының образдарын жасауға талпыну.

Кілт сөздер: повесть, жанр, образ, Алаш арыстары, қазақ повестері.

Summary

The author of this article J.Aymawıtulı, M. B.Mailin Kazakh literature at the beginning of the twentieth century, including in the development of the art of prose and research, scientific analysis of the work. At the beginning of the XX century Kazakh classified according to the theme of his stories, to define three types of social problems. They Kazakh women's freedom, people from overseas since the period of social inequality, the class struggle and mass are struggling with how to set up a new life, the spirit of the new generation of Soviet general, attempting to create a new era of images of people.

Keywords: novel, genre, image, Kazakh story.

XX ғасыр басы қазақ елі үшін ғана емес, адамзат қоғамы үшін де қоғамдық санаға сансыз өзгерістер, сілкіністер әкелген ерекше кезең болды. Кез келген өнер туындысы өмірден жырақ тұрмайды, оның өзінен туындап шығармаға негіз, арқау болып өріледі. «Ақынның қасиеті – заманға жаңғырық, әлеумет тұрмысындағы зор оқиғаларға айна болып, тарихи із, тарихи материал (дерек) қалдырып отыруында» [1]. XX ғасырдың 20-30 жылдарында Алаш арыстары негізін қалаған

* филология ғылымдарының кандидаты, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркология ғылыми-зерттеу институтының аға ғылыми қызметкері, Шымкент/Қазақстан.

International Kazakh-Turkish University named H.A.Yasawi, Research Institute of Turkology, Candidate of Philology, Senior researcher, Shymkent / Kazakhstan.

қазіргі қазақ әдебиеті тарихына, оның жүріп өткен жолына қарағанда байқайтынымыз, ұлттық танымдық-көркемдік биігіне көтерілген әдебиетіміз қиын жағдайда қалыптасты. Халқымыздың мәдени, әдеби даму тарихында Алаш қаламгерлері, әрі қоғам қайраткерлері Ж.Аймауытұлы, М.Әуезов, Б.Майлин ұлтымызға теңдессіз мол мұра қалдыра білді. Қазір қолымызда қалған құнды мұралар бүгінгі әдебиетін іздейтін, әдебиетін сүйетін жас ұрпаққа да таптырмас рухани азық екендігін айтып жатудың өзі артық. Демек, қазіргі қазақ әдебиеті жоқ жерден басталған жоқ, құнарлы, бай әдебиетіміздің өз қайнарынан қуат алғандығы заңды.

Повесть жанры туралы қазақ әдебиеттануындағы пікірлердің әріден басталатын өзіндік тарихы бар. Ұлт зиялысы Ахмет Байтұрсынұлы өз заманында повестке «Ұлы әңгіменің өресі қысқа, өрісі тарлау түрі», «Ұзақ әңгіме» [2] деп анықтама берсе, зерттеуші ғалым Қ.Жұмалиев «Баяндау арқылы қара сөзбен жазылған орташа шығармалар «Ұзақ әңгіме» деп аталады. Романмен салыстырғанда, ұзақ әңгімеде эпизодтар аз және алған оқиғалардың көлемі де шағын болатындығы» жөнінде айтады. [3, 103].

Қазақ әдебиетінің алғашқы дәуіріндегі «Таңбалылар» (Ж. Тілепбергенов), «Жәмила қалай сауатты болды» (Е. Бекенов), «Алтыбасар», «Бекболат» (С. Шәріпов), «Партизандар» (М. Дәулетбаев) сынды повестерде кеңес үкіметінің жеңісі, ұжымдастыру жұмысы мен әлеумет ісіне араласа бастаған қазақ әйелінің бейнесі өмір шындығына лайық суреттелінеді. Аталмыш шығармалар тақырыбы: Қазақ жеңісі мен халықтар бірлігіне, дәстүріне негізделсе, кейіпкерлері қалың бұқара арасынан шыққан, көптің мүддесін қорғаушы күрескерлер ретінде есте қалады. Ал, Ж. Аймауытұлының («Күнікейдің жазығы»), С. Сейфуллиннің («Айша», «Жер қазғандар», «Жемістер»), Б. Майлиннің («Шұғаның белгісі», «Раушан – коммунист», «Он бес үй», «Қырманда»), І. Жансүгіровтың («Нұрша»), С. Мұқановтың («Ақбөпенің сыры», «Жарқын жолмен», «Ажардың ажалы», «Екпінді»), М. Әуезовтің («Көксерек», «Қилы заман», «Қараш-қараш оқиғасы»), т.б. шығармаларының жарық көруі қазақ кеңес әдебиетінің идеялық-көркемдік жағынан нығайып, жанрлық тұрғыдан жетіле түскенін көрсетеді. Алаш қаламгерлерінің повестері ең алдымен жаңа өмір көріністерін, қазақ әйелінің бас бостандығы мен халықтың әлеуметтік теңсіздігін шындық сипатында суреттеуімен ерекшеленеді. Қоғамдық ахуал, дәуір тынысы, адам өмірі

мен еңбек тұрмыстары да әр алуан ізденіс, кең көлемді суреттеулер арқылы көркем, нанымды өріс алады. Өмір, уақыт шындықтарына, адам факторына көп назар аударылады. Ең негізгісі, жанрға деген жауапкершілік артып, көркемдік ізденістер жетіле түскені анық аңғарылды.

XX ғасыр басында жазылған қазақ повестерінің тақырыбына қарай жіктегенде негізінен үш түрлі әлеуметтік мәселені айқын аңғрылады. Біріншісі – қазақ әйелдерінің бас бостандығы, екіншісі – халықтың арғы-бергі кезеңдегі әлеуметтік теңсіздігі, таптық күрес, үшіншісі – бұқараның жаңа өмір орнату жолында қалай күресіп жатқанын кеңестік жаңа заманның жалпы рухын көрсету, жаңа дәуір адамдарының образдарын жасауға талпынуы.

Бірінші тақырып қазақ әйелдерінің бас бостандығын сөз еткенде, XX ғасырдың басында жазылған повестер ішінде көркемдік сапасы жоғары, жанрлық ерекшеліктерді терең меңгере отырып, өмір шындығын шебер көрсетіп берген Ж.Аймауытұлының «Күнікейдің жазығы» повесі «Жаңа әдебиет» журналының 1928 (№7,8,9) және 1929 (№2,3) жылдардағы бірнеше санында жарияланды. Ж.Аймауытұлының «Күнікейдің жазығы» повесінде ойындағысын тура айтпай, ишаралап жазу кездеседі. Шығарма «Жапалақша жалпиған, жарқанатша қалқиған жермен жексен шым қора, бейнеуі жоқ сұм қора. Шымқорада – жер үйде, желпіндірмес көр үйде, арса-арса болып сүйегі, қалақтай болып иегі, жаңқадай жоқ жақ еттен, саусақтары шілбиіп, көлеңкедей кілбиіп, бұ жатқан қай аруақ? Білмесеңіз айтайын – Күнікей ғой бұ жатқан» [4, 346], - деп басталады. Күнікей мүшкіл халде. Күнікейдей көркі мен өнері көз тартар қазақ қызының тағдыры уақыт өте адам аярлық халге жетуі бұрын-соңды қазақ әдебиетінде кездесе бермейтін сюжет. Ж.Аймауытұлының «Күнікейдің жазығы» повесінің тақырыбы – әйел теңсіздігі емес. Шығарманың атауына көңіл аударсақ, «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде» «жазық» сөзіне «теріс қылық, айып-кінә» деген түсініктеме беріледі. Жазушы Күнікейдің жазығын түсіндіруді оның әке-шешесін сипаттаудан бастайды: «Ақ жаулық қылаң ұрған, қылаң Шекер, Етегі аяқ басса, бұлаң етер, Мықынын басып қалсаң: Ой қағынды!, Қойшы! – деп еркеленер, бұраң етер. Ордабайдың ауылы - өңшең боз бас, Қолы бос, делебесі неге қозбас? Қызды ауылды торудан торықса да, Немесе оңайына обықса да, Шекерден айналып кеп әйел озбас!» [4, 348] Күнікейдің анасын суреттеуінен біз ана образына жат қасиет-қылықтарды көреміз. Күнікейдің анасы Шекер образы оқиға барысында ашыла түседі. «Жырынды Шекер шеше болам деп бекер

арам тер болды. Баланы іспен емес, сөзбен, үлгімен емес, ақылмен үйретпекші адам сорлы ғой. Шекер өзіне «кұдай жұқтырмағанды» қызына оқыды. Қызы көргенін тоқыды. «Бозбаламен өзі неге ойнайды?» деген сұрау Күнікейдің ойына ерте бекіді» [3, 349]. Қаламгер осы мысалдармен-ақ Күнікейдің қандай тәрбие алып өскенін көрсетіп отыр. Күнікей шешесіне құрық бермеді. Шығарма соңында атастырған күйеуі Тұяқты тастап өзі жүрегінің қалауына жетті. «Қыбыттаған жаман-жұман бозбаланың да, қиқандаған кейкуат Тұяқтың да аузын аппақ қылып, қараңғы түнде қапысын тауып, албырт Күнікей асыл қазынасымен ер жігіттің қолына тиді» [4,408]. Бірақ ол бақытты бола алмады, жазықты болды. Профессор Р.Тұрысбек «Ж.Аймауытовтың әсемдік әлемі» еңбегінде «Күнікейдің жазығы» повесіне кеңінен тоқталған. Повестің тақырыбы әйел теңдігі мен теңсіздігі дей отырып, зерттеу барысында кейіпкерлер әлеміне жеке талдау береді. Сонымен бірге «жазық» ұғымына да өзінше түсінік беріп өтеді. [5, 137]. Кедей қойшының қызы көште де, ойын-сауықта да үнемі жолы болып, жұлдызы биіктерден жарқырап тұрады.

Стильдік тұрғыдан диалог құру шеберлігі, түрлі кейіпкер характері олардың өз сөзі арқылы ашылады. Шығармада кейіпкерлерді сөйлету арқылы мақсатқа жету әдісін А. Чехов стиліне жақын тәсіл екенін, соны қазақ әңгіме жанрына батыл кіргізу арқылы Ж. Аймауытұлы өз стилін қалыптастыра білген жазушы деп айтуға болады.

Мысалы, Күнікейдің күйеуіне еріп келген құдалардың түр кескінін қалжыңға айналдырған ауыл жігіттерінің диалогтарынан соны көруге болады:

- "- Пай-пай! Өзі де саңғырап тұр екен!
- Аумаған күніне бақпастың адыры.
- Анау жотамен қоянды қуар ма еді?
- Үңгірін қайтесің?
- Ат-матыңмен сыйып кетпейсің бе?
- Өзін таза күбі қылса, қайтер еді?
- Қыстыгүні суымыз тасымал болушы еді, деген біздің қолымыз екен...
- Неше шелек су сыяр екен?
- Шамалап айтайын ба? ... Шамалағанда, өзінің ызботы мол жатыр-ау: қырық шелегің жүк болмас.
- Мен де ойлап отыр едім—шамаң шама-ақ екен.
- Уай, өзі қобыз болса, қандай сөйлеп тұрар еді!

- Оған дегенбайдың өзі.
- Қағып көрсе, қайтер еді өзін?

- Дәу де болса, күңгірлеп тұрған шығар-ау, ұрымтал отырсың ғой: қақшы өзін! - дегенде, қу жақ жігіт абайсыз отырған шеткі құданы тұмсыққа шертіп қалады.

Құда селк етіп, тұмсығына шап береді. Жұрт ду күлді" [4, 403-404].

Жазушы кәде бере қоярлық ештемесі жоқ кедей құданы әзілге айналдырып, оның мұрнына тиіскен ауыл жігіттерінің қылығын әсерлі жеткізген. Жазушы диалог құрудағы шеберлігі арқылы бір кейіпкерін басқа кейіпкерге мінездетіп қойып, өзі бейтараптық сақтаған болады. Бірақ, әлгі бір қауым кейіпкер сөздерінің астарынан жазушы позициясы анық аңғарылады. Ж. Аймауытұлы бұл эпизодта жұртшылық арасындағы, психологиялық арбасу жағдайындағы басқа біреу ауызды ашпай жатып түсінетін көмескі, екіұшты сөзге көңіл аударған. Сөйтіп, аз сөзге көп мағына сыйғызған. Өмір, уақыт шындықтарын, адам әлемінің сан алуан қатпарлы иірім-сырларын сұхбат, диалог түрінде дамытып, кейіпкер табиғатын, көзқарасын, мінез қырларын ашқан. Сәтті салыстыру, ойлы тұжырым, тіл, стиль бедері - жазушы қолтаңбасын айқын танытады.

Ж.Аймауытұлы «Күнікейдің жазығында» сол кезеңдегі әйел теңсіздігін көрсеткісі келді десек, жазушы бұл тұста әйел теңсіздігін тақырып идеясын көрсетудің құралы ретінде қолданғандығы байқалады. Қаламгердің негізгі айтар ойы – ұлт болашағын тәрбиелейтін қыз тәрбиесіне абай болу. Қазақ қызының тағдыры Күнікейдің тағдырына айналса, ұлт болашағын жоғалтуы мүмкін. Жазушы Күнікейді көркіне ақылы сай етіп суреттейді. Осыған қарап оның кемшілігі жоқ деп айтуға да болмайды. Оның ең басты кемшілігі жүрегінде иман жоқ, бойында қазақы рух көрінбейді. Қой бағумен күн кешкен әке, сылаң қаққан шешесі қыз тәрбиесінде осыны ұмытқан. Жазушыларымыздың осындай идеяларды ұстануы ұлттық рухты ұмытып, келеңсіз бағыт-бағдар жетегінде бара жатқан халықтың болашағын ойлаудан болса керек. Ж.Аймауытұлының «Күнікейдің жазығы» повесінің тақырыбы – әйел теңсіздігі емес. Автордың Күнікейдің анасын суреттеуінен біз ана образына жат қасиет-қылықтарды көреміз. Ж.Аймауытұлының меңзеп отырғаны бала өсіруде тәрбиемен бірге, өзің көрсетіп отырған үлгінің маңызы зор екендігі. Ж.Аймауытұлы ойының астарына көз жіберсек, ол тек

Күнікейге ғана кінә артып қоймайды. Сонымен бірге кейіпкерінің осылай жеңіл ойлауына жол берген осал отбасылық тәрбиені айыптайды.

Халықтың арғы-бергі кезеңдегі әлеуметтік теңсіздігі, таптық күресін қамтитын екінші тақырыпқа келетін болсақ, бұған М. Әуезовтің «Қараш-қараш оқиғасын» жатқызуымызға болады. Шығарма 1927 жылдың аяғында («Жаңа мектеп», №1 1-12) және 1928 жылдың басында («Жаңа мектеп» №1, 2-3, 4-5) тұңғыш рет жарық көрді. Одан соң 1936 жылы әңгімелер жинағына енді. «Қараш-Қараш оқиғасы» шығармасында жан азабын тартқан, аға тірек, алпамсадай бір аурулы ересек кісінің әбден арыған, құр сұлдер сүйегін көзіне жас алғандай болып, үн қатып, туған ағасы Бақтығұл көтереді. Жеңгенің қолдан келер бар жақсылығы - оған жайлы төсек салу, сусын беру. Осы бір ғана шағын диалог пен соңғы автор баяндауында бұл үйдің басына төнген ауыр қайғы, қос-қабат білінеді. Туған інісінің әлгі әлсіз жағдайына, өз жүрегінің күйініш сезімін жаңағыдай, лықып шыққан сөзбен тебірене жеткізіп, ауру жанды зор қайратпен ұқыптап, жеп-жеңіл көтеріп тұрған асыл ағаның бейнесі көз алдыға келеді. «Қараш-қараш оқиғасында» ең басты кейіпкер - Бақтығұл образы осылайша бірден толымды болып көріне бастайды.

Көркем әдебиетте адам образы әр алуан хал-харакет: қуаныш, сүйініш, күйініш үстінде, тартыс, қақтығыс, іс-әрекет үстінде ашылады десек, бұл повестің бірінші тарауының өзінде өмірдің ауыр күйі, адам қасіреті айта қалғандай боп берілген. Ағасы мен жеңгесінің көз алдында ауру жігіт ыңыранып, күйік құсасын сыртқа шығарады:

« - Кескен теректей құлатты ғой мені. Қу жоқшылық бір құлатты. Аямас дұшпанның соққы жазасы әпкетті міне бар дәрменімді... Нем қалды?.. Тектігүл ініңнің орнына кім қалды сенің?» [6, 4] - деп баяғы ер қайраты мүлде кеміген, дерті асқынған жігіт жыламсырап үн береді. «Кегім... кегім кетті...» дейді. Ертеде ел ішіндегі қалың сүзектен әке-шешесі қаза болып, жастай жетім қалған ағалы-інілі екеу табандатқан жиырма жыл бойы Сәлменнің малайы болған. Соның ішінде он сегіз жыл жылқы баққан Бақтығұлдың, талай жыл қой бағып одан әзер деп биешілікке қолы жеткен Тектігүлдың, он жыл бойы есігінде күндік кешкен Қатшаның сезген сырлары, көрген азаптары көп. Бұлар бүкіл Қозыбақ ауылының, ондағы ағайынды әулет иелері - Сәт, Сәлмендердің қырғын-жойқын істерін барымтамен алдырған, астыртын байыған малдарын біледі. Сәлменнің әмірімен қайсыбіреулердің жылқысын Бақтығұлдың талай барымталап әкелген,

бай ауылдың намысы үшін талай төбелес шайқасына қатысқан кездері де болған. Қаншама есепсіз еңбек, ауыр бейнет, бай үкіміне үнемі құлшылықпен мойын ұсыну бұл еті тірі, бірақ панасыз, кедей жандарды ылғи қор етіп келеді. Ол кешікпей өмірімен қош айтыспақ. Оның қасірет шегіп, шексіз арманмен көз жұмуы жақын. Бұлардың маңдайына жазған қу жоқшылық, қайғылы бақытсыздық баяғы сол өзгермеген қалпында. Сәлмен мен Сәт билеген Қозыбақтың бай, жуын ауылдың кезінде мыңқ етпес малайы, кейде епті ұрысы, батыл барымташысы, кейде сойыл сілтеп, ұрысқа кіретін мықты, дойыр жігіті - Бақтығұлдың енді кекті сезімі оялды. Қамшыл, жәбіршіл Сәлменнің есігінен былтыр күзде ақыры кетіп тынған Бақтығұлда мына әл үстіндегі ауру адамға жас сорпа ғып беретін қалжа да жоқ. Суық күздің сұрқай суығында жығылған Тектіғұл көктем туа жарық дүниеден аттанады. Жазушының шебер жазған осы бір тарауында аса бір мүшкіл хал Бақтығұл отбасының басынан көрінеді. Бірден аямас өмір қайшылығын, жоқшылық тұқыртқан кедей жандар тіршілігін жазушының осылай қалың, астарлы бояумен берудің сыры, басты кейіпкер, бұрынғы ұры Бақтығұлдың образын жаңа қырынан ашу, оның өзіндік ой сезімдерінің, өзіндік намыс-санасының түрлі иірімдеріне іргесін сандап қалау. «Қанатым едің, арыстандай арысым едің, не жазығым бар еді? Сен көрмедің? Мен тірі қалғанша, бірге неге өлмедім?» [6, 8] деп Бақтығұл қатты күйзеліп, қапаланды. Мұндай ашыну, ақырғы сөз айту ашулы Бақтығұлды тар шеңберлі болса да, ойлаған ойының бір батыл қадамына итеруі ықтимал. Бұған оқушы кәміл сеніп қалады. Ендігі жерде Бақтығұл образы бұрынғы жеке бас күйбеңімен жүретін, айсыз түнде жылқы алып, айыпқа ұшырайтан жортуылшы ғана емес, енді оның бұл жолдағы іс-әрекетінде жауыз күшке деген елеулі таптық қарсылық, іштен қозданған кек жалыны пайда болады. Содыр-сойқандықты ашық жасайтын Сәт, Сәлменге, бүкіл Қозыбақ ауылына, пәлені түптеп қазатын, асқан арамза пиғылды Жарасбайға қарсы Бақтығұл оның толқынынан кейде батып, кейде шығып, ақырында қашқынға айналады. Алатаудың заңғар биігіне өрлеген қас тағысына ұқсап, қиын кезбе өмір кешеді. Жойқын гүріл, сатыр-сұтырмен сайды жаңғыртқан, көк долы жайын су - Талғар да оған еш бөгет жасай алмайды. Жүрегін кек өртіне қақтаған есіл ердің ойға мықтап түйген бір ғана санаулы мақсаты бар. Ол - енді ешкімге табынбай, тақымы қатты батқан ата жауынан өш алу. Сәт, Сәлмені, Жарасбайы келсін мейлі, бәрібір өкпеден атып, тастай қатыруға әзір. Жоқшылықпен, жылаулармен өткен барлық ғұмырдағы батыл жолды

енді тапқандай. Оған өмірдің мына кезіккен тосқауылы, қанжосын өзені түк емес. Ол оны бойға еркін күшпен аттамақ. Сөйтіп ойлағаны іске асса, кекті мақсатын орындап, қандай құдайдың болса да төндіретін жазасын күтіп алмақ. Бұл әрі жеке, әрі стихиялы болса да, қаналған көпке өнеге көпке дарытатын мықты бір бас көтеру еді.

Ол алғы тарауды соққыға өле жығылған інісі Тектіғұлды ақтап: «Жанымнан садаға кетсін сенің малың. Құлағын ұрайын. Мен де ұрамын соны», - деп, Сәлмен байға тік келеді. Одан жылқы алуға бара жатып: «Бар Қозыбақ түгел менің қанды мойын құныкерім!», «Ең бірінші болмаса Сәтті қолға берсе!» деп кіжінеді. Артынан қуғыншы боп жеткен тесір мінезді Сәлменнің өзіне де ол: «Немді алмадың? Жанымды да алғансың. Жар деген жалғыз қанатым-Тектімді тепкіңмен өлтірмеп пе едің?», - деп тап береді. Одан Жарасбайды сағалап, адасып қалған мезетінде: «Бірінен кетіп, біріне жетіп едің, не таптың?», - деп өзіне-өзі сауал салады. Өршіген кесел ақыры оны билердің алдында шығарғанда жан жарасы қысқан Бақтығұл: «Өртеп жеңдер, бүйтіп итшілеп жүрген тіршіліктің бұдан былай маған бес тиынға да керегі жоқ... бірақ қоймаларыңды көрдім!», - деп буынып тұрып, сазарып жүріп кетеді. Ал, ең ақырына таман ол әлгіден де гөрі терең ойлана түсіп: «Тіршілікті темір тұзақтың ішіне салып, тірі шығармын деп ойлаған жанның көрген күні бар болсын. Одан өлім артық, бәрібір бұл да өлім. Ләнет, ләнет болсын бұл күйге, бұл күнге!» - деп сол арпалысы көп, азап өмірге, заманның зорлығына тұрпайы заң - жора, әдет-ғұрыптарына үкім айтады. Қасқырдай тиген дұшпандарының бірін өлтіріп, баяғы құбыжық көрген абақтысына жатып, қасына алған баласы Сейітке: «Қалқатайым-ау, оқу оқы. Ала қағаздан басыңды алма. Сені бірдемеге жеткізсе, сол жеткізеді. Әйтпесе көремісің-міне, менің не болғанымды?», «Оқысаң, соның бәрінен сен артасың. Маған тигендей, саған тие алмайды. Көзің ашылады», [6, 9-72] - деп жол сілтейді. Сөйтіп автор өзінің ағартушылық ниетінен туған түйінді сөзін бас кейіпкердің аузына салады. Жаумен жала-жалғыз алысқан арыстандай есті әке шығарма соңында уақыт жаза торына қамалған. Алда атар азаттық таңы бар. Абақтыдағы ақылды орыс тұтқыны Афанасий Федотыч та соны күтеді. Ашылар танды, босанар күнді арман шұғыласындай аңсаған Бақтығұлдың оқып, есейіп, басқаша жолмен күресетін ұрпағы бар. Ол - Афанасий Федотыч орысша сөзге, сауатқа баулыған баласы Сейіт «Оқуға ұғымды, ерекше талапты, момын қара бала болашақ заманның белгісіз бір жарығына осы абақты ішінде сенген көңілмен күн санап, ер жетіп келе жатыр» [6, 73]. Бұл

шығармада Бақтығұл дала төскейінде ұзақ жылдар жылқы баққан, көп жортқан қайратты да төзімді кісі. Ерге лайық намыс жиған, әділ ашуға басқан қайсар адам болып тұлғаланады. Халықтың ұлттық қасиеттерінің аса нанымды мінездерін бойына жиған Бақтығұл жарлы-жақпайдың шын өкілі, құлдық пен қаналудың қара қамытын киген көптің бірі ретінде суреттеледі.

Ал, Б.Майлиннің «Өміржанның әңгімесі» повесі - бұқараның жаңа өмір орнату жолында қалай күресіп жатқанын кеңестік жана заманның жалпы рухын көрсету, жаңа дәуір адамдарының образдарын жасау тақырыбында жазылған. Бейімбет Майлин «Өміржанның әңгімесі» повесінде оқиғаны да, қатысатын кейіпкерлерін де сәтті түрде саралап алған. Жазушының суреттеуінде негізгі кейіпкерінің өмір жолы мейлінше бай. Өміржанның өмірбаянын таныстыру үшін ғана бермейді, оқушыны әсерлендіретін үлгі етіп те ұсынбайды, жақсысы мен жаманын шыншылдықпен ашып, тануға, талдауға шақырады. Қаламгер Өміржанды ұтымды жағдайға қоймайды, өмір ағысының барысында қандай күйге душар болса, еш бүркемей сол қалпында сипаттай береді. Аң баспаса, жан баспаған Алатаудың қолтығындағы сұлап жатқан бір белге ынтымағы біріккен адамдар жиылады да қоныс теуіп жаңа өмір бастайды. Жаңа тұрмыс керегесін қалау мақсаты қажырлы еңбекті, жоспарлы үнемді талап етеді. Жігерлене алға ұмтылса ұлттың, керенау кейін шегінсең ұтылдың. Автор әр минутты қымбат еңбек майданының көрінісін қызыға суреттейді: «Күн көтеріле әскерше тізіліп, қосылып салған әнімен Алатауды сілкіндіріп, сонау қойнауға бір топ кісі кіріп еді, әлі сілтеумен жатыр. Орақ сыр-сыр... Төңкеріліп түсіп жатқан көк майса». Қарап тұрсаң, бір тұста балшық басып, ағаш шауып, үй салып жатқан құрылысшылар, енді бір жерде көрігін үрлеп, жайнаған шоқтың аптабында қызарған темірді төске салып нанша илеп жатқан ұсталар - мұның бәрі «Ұйым» колхозындағы еңбек қарбаласы, еңбек бәсекесі [7,440]. «Өміржанның әңгімесі» осындай экпозициядан кейін басталады. Зор жұмыс атқарып, маңдай терін ағызып, білек сыбанып жүрген көп ішінде көзге шыққан сүйелдей бір ғана адам жұмыссыз бейтарап жүр - ол Өміржан. «Бұған не деп түсінерсің? Сексендегі шал, сегіздегі балаға дейін еңбек деп өліп бара жатқанда мұның жүрісі мынау... жоқ, мұнда бір сыр болуы керек!» [7, 441]-деп ойлайды автор. Енді ол осы сырды ақтаруға құмарта түседі. Қаламгер өмір жырын Өміржанға ағыттырып қойып, өзі бейтарап отырып, оның толғаныс-толқуларын, көңіл күйінің құбылыстарын, айналадағы тіршілік

көріністерін жете байқап, сергек сезініп, көп болмыстың сырына бойлайды, көкірегіне суретін бейнелейді.

Әміржан - өмір тепкісін көп көріп, санасы ерте оянған қазақ кедейінің өкілі. Байда жалшы, окопта иығына сұр шинелді іліп, қолына күрек ұстаған көптің бірі. Қазан төңкерісі дабыл қаққанда бойына мылтық-найза асынып, атқа қонған қызыл жауынгер, ауылда Кеңес үкіметін орнатып, нығайтуда белсенді азамат, жолсыздық атаулыға қарсы тұрудан тайсалмаған коммунист. «Арамдық мінезге қаны қайнағанның бірі - Әміржан», - деп таныстырады оны шығарма авторы. Әміржанның қайсарлық, табандылық, жүректілік сипаттары қиынқыстау іс түскенде, ерге сын сәттерде ашылып отырады. Әңгімеде оқушының зейінін аударатын эпизод - Рабиғаны өзі сүймейтін күйеуінен азат ету тұстары Әміржанның тұлғасын биіктете түседі. Қызды айттырып, малын беріп қойған күйеуінің алдынан алып кетуінің өзі ескі салтты шайқалтқан қарсылық белгісі. «Оны істеген адам ел басы боп жүрген ақсақалдарға, пысықтарға, жалпы ел әдетіне қарсы боп «есер», «бұзық» деген атқа ие болмақшы», - дейді Әміржан [7, 456]. Әміржан осы кедергіден батыл өтеді, өз ісінің әділдігіне нық сенеді.

Тар кезеңде Әміржанға ақыл, жігер берген екі түрлі орасан зор қорғаушы күш бар. Оның бірі - махаббат, екіншісі - кеңес үкіметі. Автор бұлай деп декларация ретінде хабарламайды, Әміржанның аузымен тебірене айтылған мына сөзді жазады: «Өзіңді сүйген бір жүрек өмір толқынында таяқ жеп, жәрдем сұрап, қолын созып отырса, ескі өмірдің астын іске келтіріп, сілкемін деп, қан майданын басынан атқарып, өзін сүйген өкіметті құрып отырсың! Ендігі мүгедектің жөні не?» [7, 476].

Өзі орнатысқан кеңес үкіметіне арқа сүйеген, Рабиғаға деген махаббат сезімі билеген Әміржан сын сағатта Өтебайдың қулығына да, оны қоршаған «түлкі ішіктілер» мен «сұлу мұртты мырзалардың» тегеурініне төтеп береді. «Советский властың атынан саған слабода жарияладым, Рабиға! Қолыңды бер!» [6,463]-деп оны тордан босатып алады. Әміржанның өмір жолында бұралаң бұрылыстары, соқпақ сүріністері мен қателері де бар. Жазушы Әміржанды жылтыратып, қателік, кемшіліктен таза етіп көрсетуге тырыспайды, оның мінезіндегі, ісіндегі осалдық жақтарын бүркемейді. Әміржанның бір ерекшелігі - ол өзіне-өзі сыншы бала бола біледі, қай жерде мүлт кеткенін кейін байқап, содан қорытынды шығарып отырады. Алдыартын ойлатпай кететін ашу, ерлік пен қатар аңқау-аңғалдық, Өтебай,

Сыздықовтардың жаласы Әміржанды біраз шырғалаңға салады, Рабиға екеуінің арасына салқындық орнатып, түсініспеушілікке апарады, бір кез ол партия билетінен де айрылып қалады. Бірақ Әміржанның жаны адал, партиялық ар-ожданы таза. Әміржанның мына сөздері оны жақсы сипаттайды;

«Мені бүлдірген ашу ғой, - деді Әміржан күрсініп.

-Мінезім де шатақтау, жоқ нәрсеге кіділенемін. Бірақ ұстаған жолымнан тайған емеспін. Мақтанып-ақ айтайын: «Сен осындай босандық істедің», - деп ешкім кінәлап көрген емес... «Партияның шын ұлы болсам!» - деген тілектен басқанды білмедім» [7,472]. Жазушы Әміржанның жеңіс тұсындағы қуанышын да, жеңіліс тапқан кезіндегі ренішін де табиғи қалпында көрсетеді. Әңгіменің басында-ақ жұмбақ сыр болып сезілген Әміржанның тепсе темір үзгендей қайратымен айналасындағы қайнаған еңбекке қолы көтерілмеу себебі енді әңгіменің шешімінде түсінікті болады. Партия қатарынан тыс қалу оған жанын суырып әкеткендей әсер еткен. Әміржан өзіне партиядан бөлек өмір суру мүмкін емес деп санайды. Арызы қабылданып, партия қатарында қалғандығы туралы хабарды есіткен сәттегі Әміржанның жан құбылысында еш жасандылық жоқ. Ол қатты қуанғаннан жылап жібереді. Осы сәтті қаламгер былай суреттейді: «Тап осы минут Әміржанның өмірінде ұлы асулы кезең секілденіп, ол жылаумен бірге жүрегі жарылардай боп қуанып отыр еді. Өйткені ол қазіргі минутта өзіне ең бағалы болған партия мүшесі деген атты қайта иеленді, жанашыр жақын жолдастардың арасында аяланған түрде қайта кіргендей болды» [7,481]. Бейімбет Майлиннің Әміржан сынды кейіпкерлері әрқилы өмір жағдайларында көптеп кездеседі.

Қорыта айтқанда, XX ғасыр басындағы жазылған қазақ повестерін шолып өткенімізде біздің айрықша байқайтынымыз мынау: жаңа сапада дамуға мүмкіншілік алған әдебиетіміздің бұл жанры осылайша сан-салалы тақырыптарда түр көрсете бастады. Кейбір повестердің идеялық көркемдік сапасы, композициялық құрылысы, тілі көп шеберленіп, повестің өзіне тән жанрлық ерекшеліктері айқындала түсті. Жоғарыда аталған шығармаларда халқымыздың бұрынғы ауыр тұрмысы мен өмірі, революция дәуірінің жалпы рухы, жаңа заман, жаңа адамдар бірде жинақталған реалистік үлгіде, бірде жалпылама түрде бейнеленеді.

Ж. Аймауытұлы, М.Өуезов, Б.Майлин XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетін, оның ішінде көркем проза жанрын қалыптастыру мен дамыту ісіндегі ізденіс, еңбектері сол кезеңде қандай мәнді, бедерлі

болса, бүгінгі таңда да үлгі-өнегелік, ғибраттық қырларымен әдеби-ғылыми қауымға, қалың көпшілікке де талантқа тән табиғи болмыс-бітімімен, кешеден бүгінге жеткен мұра-мирастарындағы келісті де кемел көркемдігімен, тілдік-стильдік мүмкіндік-иірімдерімен ой салып, ұлттық-руханияттық әлемдегі мәңгілік құбылысқа айналғаны уақыт өткен сайын терең сезіліп келеді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Аймауытұлы Ж. *Шығармалары*. Алматы: Жазушы, 1989.
2. Байтұрсынов А. *Әдебиет танытқыш*. – Алматы: Атамұра, 2003.
3. Жұмалиев Қ. *Әдебиет теориясы*. Алматы: Мектеп, 1960.
4. Аймауытов Ж. *Повесть пен әңгімелер, аудармалар. Бес томдық шығармалар жинағы*. – Алматы: Ғылым, 1997. II-том.
5. Тұрысбек Р. *Ж.Аймауытұлының әсемдік әлемі*. – Алматы: Қазақ университеті, 2003.
6. Әуезов М. О. *Қараш-Қараш оқиғасы*. – Алматы: ҚМКӘБ, 1960.
7. Майлин Б. *Повестер және әңгімелер*. – Алматы: Жазушы, 1977.

УДК 818.99

**РАЗВИТИЕ В ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НЕКОТОРЫХ
ЖАНРОВО-СТИЛЕВЫХ И КОМПОЗИЦИОННЫХ ФОРМ**
DEVELOPMENT IN EASTERN LITERATURE OF CERTAIN GENRE
AND STYLISTIC AND COMPOSITIONAL FORMS

А.О.ХУЖАХМЕТОВ*

Резюме

Статья обсуждает постепенное развитие некоторых жанр стиля и композиционных форм в восточной литературе с древних Индии в арабо-персидском языке. Громоздкие структура на великих произведений «Рамаяна», «Махабхарата» в исламской культуре заменены более легкой жанре Макам, соединяющей в разных пропорциях, особенно классической поэзии и рассказа или например, такие работы, как «уникального ожерелья» Ибн Абу Rabbih.

Summary

The article discusses the gradual evolution of some genre-style and compositional forms in the eastern literature since ancient Indian to Arab-Persian. Bulky structure on great works of "Ramayana", "Mahabharata" in Islamic culture replaced by a lighter genre Maqam joining in different proportions especially classical poetry and short story, or, for example, works such as "The unique necklace" Ibn Abu Rabbih.

«Рамаяна» – вторая после «Махабхараты» великая эпическая поэма Индии, отразившая более высокий уровень общественного и культурного развития. Фантастические мотивы преданий и мифов памятника сочетаются с реальными чертами эпохи его создания. Стройность и единство содержания, позволяющие допустить единое авторство её основных частей, совершенная поэтическая форма и богатство выразительных средств сделали поэму одним из самых популярных произведений индийской литературы. Уже в средние века версии «Рамяны» были хорошо известны в Тибете, Китае, странах Юго-Восточной Азии. «Рамаяна» является источником сюжетов многих литературных произведений Индии (Калидаса, Бхавабхути,

* кандидат филологических наук, Башкирский государственный университет, Уфа/Башкортостан.

Candidate of Philology, Bashkir State University, Ufa / Bashkortostan.

Бхатти, памятники буддийской и джайнской литератур, переводы и переложения на бенгальском, малаяльском, маратхском и др. новоиндийских языках и т.д.) и за её пределами (перевод памятника на древнеяванский язык, на основе которого создан героический эпос на кхмерском, тайском, малайском и др. языках Индокитая и Индонезии). К первым проявлениям литературной древнеперсидской традиции можно отнести клинописные надписи царей Ахеменидской династии (558–330 до н.э.) и созданный на родственном древнеперсидскому, авестийском языке, передаваемый устно священный свод зароастрийской религии Авеста (1 пол. 1 тыс. до н.э.). В нее входили: наиболее древняя часть – Гата (17 ритмизованных молитв, авторство которых приписывалось основателю древнеиранской религии Заратустре); книга Яшт, отражающая архаические представления персов о связи общества с миром природы и одухотворении природных сил. В Авесте уже встречаются зародыши популярных фольклорных сказочных сюжетов и мифологические образы борьбы царства света и царства мрака, где решающая роль отводится человеку-богатырю.

Следующий, среднеперсидский период (III–VII вв. н.э.), характеризуется появлением собственно литературных произведений на разных диалектах среднеперсидского языка – пехлеви, парфянском, согдийском и др. Среди сохранившихся памятников того времени – эпическое Сказание о Зарере, династийные хроники Книга деяний Арташира Папакана, дидактическая поэма Ассирийское дерево и коза. В среднеперсидский период была записана Авеста. Многие сочинения III–VII вв. известны только по названиям, в том числе династийные хроники Книги царей, на основе которых впоследствии был создан иранский эпос Шах-намэ Фирдоуси.

В в. персидские территории были завоеваны арабскими кочевниками и вошли в состав огромного Арабского халифата. Завоевания сопровождалась экспансией арабской культуры – распространением ислама, арабского языка и письменности. В свою очередь, арабская культура также испытала на себе влияние культур побежденных народов, в том числе персов. Однако уже в начале 10 в. халифат распался на отдельные эмираты, развивавшие собственную культуру при сохранении общей религии – ислама. Абу-л-Хасан Кисаи Марвази (р.963) был известен как мастер жанра описания, особенно развившегося позже, в 11 в. Кисаи начал череду «ответов» – насибов – на Старческую касыду Рудаки, мотивы которой впоследствии

многократно варьировались в произведениях авторов 11–12 вв. «Ответ», как жанр, предполагал сохранение части мотивов и грамматического строя или рифмы оригинала в совокупности с возможностью изменений отдельных элементов исходного произведения, что свидетельствовало об искусстве импровизации на заданную тему и умении бесконечно развивать и ритмически повторять ее смысловой узор. В ответной касыде Кисаи на касыду Рудаки сохраняется лексика и грамматическое построение образца – вопросы самому себе и ответы на них, но мотив имеет иную интерпретацию. Рудаки печалился о своей необремененности семейными узами, Кисаи же, наоборот, сетовал на необходимость содержать большую семью.

Начиная с XI в. большое влияние на формирование персидской классической литературы оказывали религиозные течения – исмаилизм и суфизм. Стал развиваться жанр назидательной касыды. Наиболее известным ее мастером был «пророк исмаилизма» поэт Насир Хосров (1004–1072). В своих религиозно-философских трактатах, диване из 12 тыс. бейтов, поэме Ровшанайи-намэ он осуждал придворную поэзию, бичевал сельджукских феодалов, нападал на ортодоксальное духовенство, сковывавшее свободное развитие научной и философской мысли и требовал сострадания к беднякам. Причину зол и бед он видел в распространении «дурной веры» и «несправедливом правлении». Хосров заменил восхваление правителя восхвалением праведника – носителя духовных ценностей, отвергающего корысть и мирские соблазны и верящего в силу слова и разума. Так в персидской касыде появились мудрые афоризмы и моралистические замечания.

Исследователи, активно прибегающие в ходе исследований к сопоставлению литературных традиций Востока и Запада, отмечали, что в арабо-персидской традиции есть все, что и на Западе, но граница между эстетически приемлемым и неприемлемым все время проходит "не там, где ее хотелось бы провести европейцу". Не там она проходит в вопросе об отделении заимствованных образов от авторских при определении границ плагиата, не там проложен водораздел между гиперболой и вульгарным преувеличением, не там проведена линия, отделяющая сюжетное произведение от бессюжетного, не те черты обеспечивают единство и цельность произведения. Поиску подходов к этому таинственному "не там" и посвящен третий раздел нашей работы. В нем мы постарались показать, как может быть устроено воспринимающее художественное (литературное) сознание читателя

(слушателя) родной арабской или персидской поэзии, на материале текстов, эксплицирующих правила построения ее художественного языка. Сюжетность иносказания, в котором сама метафора развертывается как «смысловой нарратив», имеющий свою строго определенную логику построения и понимания, составляет, видимо, существенную основу эстетического переживания, характерного для арабо-мусульманской культуры. С этой точки зрения безобразно избыточен и цветист оказывается, к примеру, как раз такой привычный, если не сказать хрестоматийно-прекрасный, для читателя образ, как "гений чистой красоты". Мы можем проделать мысленный эксперимент и посмотреть на эти слова глазами классической исламской поэтики. Перевод этого образа на арабский или персидский (где он превратился бы в "пэри чистой красоты"), составляющий необходимый предварительный шаг для поэтологического анализа, тем более возможен, что образ этот генетически связан с восточными мотивами. "Гений чистой красоты" в его восприятии читателем передает ощущение тончайшего, но все же воплощения, чистой идеи, идеальности красоты; наличие этих двух смысловых элементов, "чистой красоты" и "гения", идеи и ее — столь неплотского — воплощения, принципиально для смысловой архитектоники образа. Иначе обстоит дело в случае выстраивания смысла в арабо-мусульманской интеллектуальной культуре, где бесплотная идея не улавливается и не воплощается — в слове, где "гений" (пэри) уже (и всегда) несет в себе смысл "красота" как неназванный по имени — но тем более неизбежно присутствующий в поэтическом дискурсе. Оценки, даваемые иной культуре, неожиданно могут оказаться оценкой самого себя при взгляде со стороны — взгляде, не слишком внимательном к тем существенным основаниям, которые только и позволили бы воспринять иное как чужое, но не чуждое.

Венцом жанровой эволюции X в. становится макама, соединяющая в разных пропорциях особенности классической поэзии и новеллистики. Стилевой основой стал сложившийся к этому времени садж — особый размер рифмованной прозы. Здесь несколько новелл объединялись одним главным героем-рассказчиком, при этом сборники не имели самостоятельного названия, как персидские и древнееврейские. Широко известны "Собрание макам" Бади аз-Замана и "Собрание макам" аль-Харири. Макамы стали предтечей европейского "плутовского романа", появившегося в Испании в XVI в. В период расцвета макамы родился самостоятельный жанр —

философская поэзия, в которой можно увидеть различие между мусульманской и эллинистической культурами. Первые переводы греческих источников этого жанра относятся к VIII в., но к X в. в произведениях Джахиза и Ибн ар-Руми уже нет откровенного подражания, но создана система оригинальных воззрений. Таким образом, к XI в. классическая арабская литература представляла собой уникальное сочетание мусульманских религиозных и светских мотивов, противостоявших друг другу или сочетавшихся. Традиция жесткого подчинения жанру способствовала внутреннему их развитию. Но начиная с XI в. даже такое развитие замерло, что большинство исследователей трактует как упадок, хотя на самом деле это не совсем так. Именно в это время началась бурная литературная деятельность собирательного характера. Написаны обширные комментарии к древнейшим произведениям и их новые стилизации. В своих историко-биографических произведениях Ибн Халликан воссоздал образы великих людей прошлого. Авторы-компиляторы ас-Саалиби, Имад-ад-дин, аль-Исфахани составили несколько литературных антологий. Особое явление в средневековой арабской литературе представляют произведения авторов арабо-мусульманских областей Испании и Магриба. Развитие литературы Арабского Запада началось в VIII в. Чтобы сохранить восточную классику в завоеванных странах, были составлены объемные прозаические своды, систематизирующие и комментирующие наследие. Таким образом, в западно-мусульманской литературе сложилась новая сильная прозаическая традиция. Примеры художественной прозы — философская антология по литературе и истории "Уникальное ожерелье" Ибн Абу Раббихи, произведения Ибн Хазма, Ибн Шухейда и др.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баимов Р.Н. *Великие лики и литературные памятники Востока*. Уфа, 2005.
2. Идельбаев М.Х. *Башкирская изустная литература*. – Уфа: БГУ, 2000. (на баш. яз.).
3. *Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения*. М.: Наука, 1986. 336 с.
4. *История башкирской литературы*. В 6-ти томах. Т.3. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1990. (на баш. яз)
5. Кунафин Г.С. *Башкирская литература XIX - начала XX вв.* Нефтекамск: РИО НФ БашГУ, 2006. – 230 с.
6. Кунафин Г.С. *Культура Башкортостана и башкирская литература в XIX – начале XX века*. – Уфа, 2006. – 280 с.
7. Хусаинов Г.Б. *Поэтика башкирской литературы*. Первая часть/ Уфа: Гилем, 2006. – 403 с. (на баш. яз.).

УДК 801.82

**ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ БАШКИРСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ НАЧАЛА XX ВЕКА ВО ВЗАИМОСВЯЗИ С
АРАБО-ТЮРКО-МУСУЛЬМАНСКИМИ КУЛЬТУРНЫМИ
ТРАДИЦИЯМИ**
FEATURES OF BASHKIR LITERATURE THE EARLY
TWENTIETH CENTURY IN CONJUNCTION WITH THE ARAB-
TURKIC-MUSLIM CULTURAL TRADITIONS

Ф.Ш. СИБАГАТОВ*

Резюме

В статье рассматривается развитие и обогащение башкирской литературы начала XX века во взаимосвязи с арабо-тюрко-мусульманскими культурными традициями. Кроме того, социально-культурную жизнь народов Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии, Казахстана и Урало-Поволжского региона, особенно литературу и философию, невозможно представить и понять без выяснения роли и места суфизма, которому также уделено заметное место в исследовании.

Ключевые слова: Абай, суфизм, Р.Фахретдинов, башкирская литература, арабо-тюрко-мусульманская культура.

SUMMARY

The article discusses the development and enrichment of the Bashkir literature of the early twentieth century in conjunction with the Arab-Turkish-Muslim cultural traditions. In addition, social and cultural life of the peoples of the Middle East, Central Asia, Kazakhstan and the Urals-Volga region, especially literature and philosophy, it is impossible to imagine and understand without clarifying the role and place of Sufism, which is also given a prominent place in the study.

Keywords: Abay, Sufism, R.Fahretdinov, Bashkir literature, Arab-Turkish-Islamic culture.

В истории тюркоязычных народов Российской империи конец XIX – начало XX веков занимает особое место: это период усиленного развития национальных культур и литератур; становления новометодных медресе, стены которых покинули плеяды талантливых поэтов, писателей, драматургов и журналистов, вставших впоследствии гордостью своих народов.

* кандидат филологических наук, доцент кафедры башкирской литературы, фольклора и культуры Башкирского государственного университета. Уфа-Башкортостан.
Candidate of Philology, Associate Professor of Bashkir literature, folklore and culture
Bashkir State University. , Ufa-Bashkortostan.

Как известно, процесс формирования и распространения мировых религий, в т.ч. и ислама, имел положительное значение для всего общества. Например, для тюркоязычных народов вместе с религией с востока пришла письменность (на основе арабской графики). В дальнейшем они будут опираться, и поддерживать друг друга. Здесь мы можем провести параллель с русской культурой – именно принятие славянами христианства способствовало распространению кириллицы. «Письменность и литература пришли на Русь вместе с принятием христианства. На первых порах книжники – как византийские и болгарские миссионеры, так и их русские ученики и сподвижники, – считали своей основной задачей пропаганду новой религии и обеспечение строившихся на Руси церковью книгами, необходимыми для богослужениями» [1, 19]. Современный исследователь А.А. Федоров добавляет, что «...православие не только сформировало устои Российской культуры, ее книжный и проповедческий характер, но оно давало обоснование национально-государственной идеологии и обеспечило духовное единство народа...» [2, 229]. Таким образом, распространение мировых религий, в том числе и ислама, оказывало влияние не только процессу духовного единения народа, но культурному обогащению. Поэтому в творчестве большинства тюркских литераторов этого периода присутствуют коранические и религиозные мотивы, а по-другому быть просто не могло, ведь ислам до 20-х годов XX века был неотъемлемой частью самосознания и культуры мусульманских народов Российской империи. Одновременно это был период распространения среди тюркских народов Российской империи новых взглядов на образование, отхода от традиционной культуры и приобщения к европейским ценностям. Например, сравнивая историю казахской и башкирской литератур, часто наблюдаем схожие картины. Возьмем Чокана Валиханова (1835–1865) и Мухаметсалима Уметбаева (1841–1907). Оба окончили кадетские корпуса, в совершенстве владели русским языком. Один остался в памяти народа как автор очерков о киргизах (казахах), об их истории, общественном родовом устройстве, нравах и обычаях, мифах и легендах («Записки о киргизах»), импровизаторском искусстве акынов, ритмике казахского стиха; исследований по изучению зороастрийских корней казахского народа и синкретизма шаманства с исламом («Следы шаманства у киргизов (казахов)»), «О мусульманстве в степи», работы об истории и культуре Средней Азии и Востока («Киргизское родословие»), «О кочевках

киргиз», «Предания и легенды большой Киргиз-Кайсацкой орды») и др., записал и перевел на русский язык часть героического эпоса «Манас», эпическую поэму «Козы-Корпеш и Баян-Сулу». Вторым ученым первым разработал лингвистическую терминологию башкирского языка, собрал богатый этнографический материал о быте, обычаях, традициях, устном творчестве, этнопедагогике и народной медицине башкир, литературе Востока. Книга «Ядкар» / «Памятки» является книгой энциклопедического характера, включающий разделы: история, этнография, лингвистика, литература, фольклор, переводы поэтические произведения А. С. Пушкина; среди них статьи: «Светлые и мрачные дни башкирского народа», «Родословная Кесе-Табынского рода», «Песни древних башкир», «Легенда об Акташ-хане», «Ода наставнику генералу «Мирсалиху Биксурину» и другие. В очерке «Башкиры» он объединил историко-этнографические и фольклорно-языковые материалы, собранные им для статей разных лет. В нём ученый говорит и о расселении башкир: «С древних времен жили они по обе стороны Уральского хребта. Киргизы (современные казахи) называли башкир «иптяками». Нынешняя Уфимская губерния была центром земель, им принадлежавших...».

В арабо-мусульманской культуре предполагалось, что знания могут быть двух видов – божественным и человеческим, последнее, в свою очередь, делилось на традиционное и рациональное знания. На Урало-Поволжском регионе и Казахстане, как на Северо-восточном Кавказе и Средней Азии, знания представляет, в основном, традиционные отрасли, куда, наряду с религиозными науками, входили филология, история и художественная литература. Мусульманская экзегетика, которая играла значительную роль в основном во всех сферах духовной жизни, показывает что идеи и образы, заложенные в Коране, хадисах, коранических и послекоранических легендах, служили духовными ориентирами для мусульман, независимо от региональных форм бытования ислама. Среди башкир и казахом, как известно, широкое распространение получили суфизм и региональные формы ислама.

Социально-культурную жизнь народов Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии, Казахстана и Урало-Поволжского региона, особенно литературу и философию, невозможно представить и понять без выяснения роли и места суфизма.

Как известно, суфизм представляет собой сложное и иногда даже противоречивое явление. Кроме ислама в его формировании в той

или иной степени оказали влияние неоплатонизм, христианство, иудаизм, зороастризм и даже древнеиндийская философия. К XIX–XX векам в философском плане суфизм получил более четкое оформление, которое в основном сводилось к «вахдат ал-мауджуд» (монистическому отождествлению Бога со всем, что сотворено им) или к «вахдат ал-вуджуд» (пантеистическому распространению Бога во всем сущем). В социальном плане суфии проповедовали равенство всех людей, как потенциально несущих в равной мере в себе божественное начало. Среди башкир наибольшее распространение получили идеи пантеизма, которые были во многом ближе народным мировоззрениям.

В то же время в каждой стране или регионе, в том или ином суфийском таррикате, в ту или иную историческую эпоху имелся свой вариант общей модели, где во главу угла выдвигался один из трех основных элементов суфизма – аскетизм, мистицизм или пантеизм, часто сочетающийся в комбинации с другими элементами, в том числе местными доисламскими верованиями и представлениями.

Суфизм гармонично вошел в духовную, культурную и социальную жизнь мусульманских народов с первых веков своего возникновения, оказав огромное влияние на вышеназванные сферы. Глубоко проник он в литературу, особенно в поэзию. В мировой литературе широко известны имена таких поэтов, как Аттар, Джалал ад-Дин Руми, Хафиз, Джами и др.

Широкому распространению идей суфизма и суфийской литературы способствовало то, что они опирались на народные традиции и писали на доступном простому слушателю языке. Поэты всегда проповедовали слушателям любовь к ближнему, призывали ко взаимной поддержке и к нравственному очищению. Как писал Е.Э. Бертельс, “Зарождаясь в городских кругах, будучи рассчитана на широкий круг слушателей, эта литература составляет, таким образом, своего рода контрбаланс к холодной технизации поэзии аристократической. И хотя суфийская поэзия всегда проникнута духом мистики (иной она быть в то время и не могла), но ее связь с народом, неизбежная демократичность, тенденция к критическому отношению к феодальной аристократии делают ее неизмеримо более живой и жизнеспособной, чем поэзия придворная. Она в какой-то мере дает возможность судить о характере народного творчества отдельных эпох, и в этом ее огромная ценность, не говоря о художественной силе многих творений суфийских поэтов” [3, 53].

Например, последователями одного из учений суфизма – накшбандийа были многие известные ученые и поэты. Академик В.В. Бартольд отмечает, что «орден получил распространение и в бассейне Урала и Волги» [4, 118]. Крупнейшим его представителем в Урало-Поволжском регионе конца XIX – начала XX века был Зайнулла Расулев (18–1917). Огромную популярность приобрела основанная им медресе «Расулия» в городе Троицк, где получили образование многие башкирские, татарские и казахские общественные деятели, поэты и писатели.

Кроме того, вплоть до XVI века на обширной территории Средней Азии, Казахстана и Урало-Поволжья развивалась единая для многих народов литература. Например, произведения Ахмеда Яссави, Саиф Сарай, Хусум Катиба, Мухаммада Челяби и др. встречались до середины XX века в устной и письменной форме. Среди башкир, казахов и татар, например, многие произведения бытовали и передавались как в оригинале, так и в вольном переводе.

Таким образом, без тщательного изучения суфийской литературы невозможно получить полное представление о культурной жизни и литературы не только средневекового мусульманского Востока, но и национальных литератур более поздних веков. Она оказывала влияние на литературу мусульманских народов Урало-Поволжья вплоть до начала XX века. Значимость этой проблемы определяется и тем, что почти все крупнейшие поэты и мыслители, за редким исключением, так или иначе были связаны с суфизмом.

Рост национального сознания мусульманских народов подтолкнули ряд представителей мусульманства к получению хорошего светского образования и изучению русского языка. Незнание языка ограничивало людей в должности: они могли работать лишь в медресе и в редакциях тюркских газет, а занимать государственные должности они уже не могли. Поэтому представители образованных и обеспеченных слоев общества стремились отдать своих детей на обучение в гимназии или новометодные медресе. Например, классик казахской литературы Абай, как и Ризаитдин Фахретдинов, первостепенное значение отводил языкам. По его мнению, через родной язык человек впервые открывает мир, а для широты взглядов необходимо изучать другие языки: "Знать русский язык – значит открыть глаза на мир", "Знание чужого языка и культуры делает человека равноправным с этим народом, он чувствует себя вольно, и если заботы и борьба этого народа ему по сердцу, то он никогда не

сможет оставаться в стороне". Р. Фахретдинов считал, что это самое главное – наставить матерей на путь истинный, сделать так, чтобы они большее внимание уделяли воспитанию своих детей. По его мнению, влияние матери в первые годы жизни на ребенка больше, чем отца, который зачастую отсутствует, зарабатывая для семьи деньги. В статьях, адресованных молодежи, он призывает получать хорошее образование, знать точные и гуманитарные науки, русский язык. Как и М.Абду, Р.Фахретдинов отстаивает формулу «религия – мораль – общественное благополучие», которая достигается деятельностью высоконравственных людей.

Можно с уверенностью говорить о том, что в конце XIX века появился новый взгляд на ислам. В широком плане они были связаны с деятельностью Мухаммеда Абдо и Джемаль-ад-Дин аль-Афгани, а в тюркском мире –Исмаила Гаспринского, Ризаитдина Фахретдинова и др. Они одним из первых поняли, что для развития экономики, культуры и литературы необходимо опираться на все наилучшие достижения восточной и западной культуры. Для распространения своих идей среди мусульман они в первую очередь выбрали периодическую печать. «Сама журналистика как социальный институт зарождалась в арабских странах вследствие европейской экспансии для информационно-коммуникативного обслуживания колониальных и полуколониальных режимов. Большую роль играло миссионерство. Оно оказало сильное просветительское влияние, что отразилось на организации образования, литературе и формировании арабской прессы. «Аль-Вакаи Аль-Мисрийа» («Вестник Египта») стал первой газетой на арабском языке, вышедшей в Египте в 1828 г. В январе 1858 г. в г. Бейрут начала выходить первая в Ливане политическая газета на арабском языке «Хадикат Аль-Ахбар». ... В различных городах страны, особенно в Бейруте, в 1858– 1880 гг. появилось не менее 30 арабских газет и журналов» [5, 10].

1884 году в Париже вышел первый номер газеты «ал-Урва ал-вуска / Наикрепчайшая связь», организованная М. Абдо и Дж. аль-Афгани, оказавшая огромное влияние на мировоззрение мусульманской интеллигенции всего мира, в том числе и Российской империи. После возвращения в Египет в Каирском университете “аль-Азхар” лекции М.Абдо слушали и татарские просветители З. Камали, М. Биги, Г. Шнаси и З. Кадыри, которые после возвращения, несомненно, продолжали развивать их в Поволжском регионе. Религиозно-философские идеи М.Абду и других ученых и писателей

оказали заметное влияние на нравственно-философскую концепцию известного башкирского ученого и богослова Р. Фахретдинова.

Как известно, конец XIX века мусульманское сообщество Российской империи, как и всего мира, встречает на низком экономическом уровне. Заметно огромное отставание Ближнего и Среднего Востока от Запада во всех областях: экономике, науке, образовании и т.д. Как не парадоксально, именно религия, которая в X–XV веках дала сильный импульс развитию культуры и науки, названной позднее А.Мецом «мусульманским Ренессансом», повлияла позднее культурному закату. Ряд богословов, как М.Абду, Дж. Ал-Афгани и др., опираясь на ранние традиции, полагали, что социально-экономическую отсталость можно преодолеть именно при помощи ислама.

В тюркском мире просветители также видели в периодической печати основу для распространения идей просвещения. Например, в апреле 1883 года в Бахчисарае увидел свет первый номер газеты «Тарджеман / Переводчик». Надо подчеркнуть, что газета издавалась на тюрки и русском языках. В дальнейшем эту идею продолжило издание башкирского национального движения «Башкортостан хөкүмәтенә теле / Вестник правительства Башкортостана». Нельзя сказать, что «Тарджеман» был первой тюрко-мусульманской газетой. Например, в 1870 году в Ташкенте издавалась газета «Туркестан вилайетенг газети / Туркестанская губернская газета», в 1879–84 годах в Тифлисе – «Зийаи Кавказия», но они не смогли оказать существенное влияние на тюркский мир. «Тарджеман» просуществовал до 1918 года. Главной темой издания стали проблемы конфессионального образования, которая на тот период представлялась отсталой, не соответствующей требованиям времени, ограничивающаяся только подготовкой служителей религиозного культа. «Тарджиман» печатал не только информационные материалы о новых методах школьного образования, но и о прогрессивных представителях мусульманского мира. Поднимались вопросы и о проблеме образования мусульманских женщин.

Данная тенденция нововведений косвенно через арабо-мусульманское (М. Афгани, М. 'Абду), и особенно через тюрко-мусульманское (И. Гаспринский) оказала заметное влияние на распространение этих идей в Башкортостане. По нашим данным, на территории исторического Башкортостана было около 200 подписчиков этого издания. Его выписывали почти все крупные

медресе. Например, активными подписчиками и читателями газеты «Тарджиман» были многие башкирские просветители: Ахметшах Валиди, Р.Фахретдинов, М.Гафури и др. Р.Фахретдинов и Ф.Карими называли И.Гаспринского учителем всех мусульман, проложившим дорогу в будущее. На страницах журнала «Шура» и газеты «Вакыт» часто публиковались материалы о газете [6].

Таким образом, периодические издания сыграли большую роль в распространении и популяризации в мусульманском мире идей нового религиозно-просветительского движения – джадидизма.

Джадидизм оказал заметное влияние на тюркоязычную литературу и на его основе формируется новая концепция литературного героя, нашедшая отражение во многих произведениях начала XX века. Например, у Закир Хадья есть очень интересное произведение – «Зиганша-хазрат», главного героя которого в советский период трактовали как отрицательного. Но с чисто человеческой стороны это весьма поучительное произведение. Когда-то Зиганша был обычным деревенским мальчиком из крестьянской семьи, которому отец постоянно говорил: “Будешь хорошо учиться, станешь муллой”.

Особое впечатление на мальчика произвела сцена, когда отец пригласил деревенского хазрата для совершения одного из ритуалов. Мальчик решил понаблюдать из-за занавески за гостем и отцом. Они вместе попили чай, потом мулла почитал Коран и получил от отца вознаграждение. Вот тогда семилетний мальчик открыл для себя простую, но весьма важную истину: оказывается, положение муллы намного легче положения мужика-крестьянина. Именно это заставило его учиться: он блестяще закончил медресе в своей родной деревне, затем в – соседней.

Когда отец сказал, что у него нет возможности обучать его дальше, мальчик принимает решение самому учить состоятельных шакирдов, чтобы зарабатывать деньги для продолжения своего обучения. В результате он окончил медресе в Бухаре. Через какое-то время вернулся в родные края в должности преподавателя медресе. В заключении произведения автор представляет его в качестве имам-мухтасиба. Таким образом, его мечта сбылась...

Это произведение очень показательное: оно говорит о том, что для одних людей в приоритете духовное, а для других – материальное. Но в жизненной реальности иногда материальное превалирует над духовным, что и хочет показать автор.

Схожая идея находит отражение и в произведении «Счастливая девушка». Главный герой уезжает учиться в Казань, а возвращается в родную деревню на тройке лошадей. В чем суть произведения? Ислам запрещает получать нечестным путем прибыль. Рекомендует он довольствоваться малым. А Закир Хадый и другие писатели показывают, что если человек получает блестящее образование, то он с помощью него может претендовать на изменение не только социального статуса, но и материального.

Коранические и религиозные мотивы можно обнаружить и в творчестве таких писателей, как Шайхзада Бабиш и Мажит Гафури. Основные произведения вышеназванных писателей, как и многих их современников, перекликаются с религиозными мотивами. В то же время у Ш.Бабиша во многих случаях они служат как бы для проведения определенных параллелизмов с каким-то важным событием. Например, «Поэтическое обращение к башкирскому народу», «Газазил», «Алла или Иблис», «По случаю курбан-байрама» и других.

Аналогичную ситуацию мы наблюдаем и в творчестве Мажита Гафури, которого в советское время вознесли на пьедестал почета, а его произведение «Черноликие» считалось эталоном атеистической литературы. Например, в повести мы есть сюжетная линия, связанная с образом мальчика Гали. Возвращаясь вечером домой, он, встреченные на пути сорняки и крапиву видит в качестве войска, а себя – праведным халифом, полководцем Али. Мальчик представляет, что в его руках не обычная палка, а волшебный меч Зульфикар, который, по преданию, имел волшебное свойство то увеличиваться, то уменьшаться. Используя религиозные предания, автор не налагает на них положительную коннотацию, что было связано с адаптацией к новой политической обстановке. В стихотворении «Небесные песни», написанное в 1927 г., как и в поэме «Адам и Иблис», мы встречаем тех же двух героев – Адама и Иблиса, а также образ рабочего. Т.е. это произведение является назирой (спором) с предыдущим его произведением («Адам и Иблис»).

Таким образом, на примере башкирских поэтов и писателей начала XX века можно констатировать, что традиционная мусульманская культура народа представляет собой симбиозную систему, которая сформировалась на основе этнического и исламского составляющего. Приход советской власти не мог вычеркнуть многовековой пласт исламской культуры, который оказал огромное

влияние на всех тюркских писателей и поэтов рубежа веков, они были воспитаны в этой традиции, это было частью их самосознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Творогов О.В. *Литература Киевской Руси X – начало XII века* // История русской литературы. В 4-х т. Т. 1. – Л.: Наука, 1980.
2. Федоров А.А. *Введение в теорию и историю культуры*. – Уфа: Гилем, 2003.
3. Бертельс Е.Э. *Суфизм и суфийская литература*. – М., 1965.
4. Бартольд В.В. *Сочинения в шести томах*. Т.6. – М., 1966.
5. Вара Тарек Басам. *Специфика функционирования палестинской прессы в системе арабской журналистики*. Дисс. ... кан-та филол. наук. Ростов-на-Дону, 2012. – С.10.
6. *Национальный праздник* (о И. Гаспринском; газете «Тарджиман» 25 лет; о роли газеты) // Шура. 1908. № 9. С. 275–278; *Ибраз хасият* (письмо оренбургского общества по случаю 25-летия газеты) // Шура. 1908. № 9. С. 278–280.

TÜRK VE KIRGIZ EDEBİYATINDA GELENEK GÖRENEK ŞİİRLERİ
ANONYMOUS FOLK POETRY RELATED TO CUSTOMS AND
TRADITIONS IN KYRGYZ AND TURKISH LITERATURE

A. ŞENGÜN*

Özet

Türk milleti dünyanın farklı coğrafyalarına dağılmış, gittikleri yerlere de örf-adetlerini gelenek göreneklerini hasılı bütün kültür unsurlarını beraberinde götürüp milli değerlerinden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. 11. asırdan itibaren Orta Asya'dan Anadolu sahasına büyük göçler yaşanmıştır. Bu göçlerle Anadolu'ya gelen Türk milleti, tarihin eski tarihlerinden itibaren geniş Orta Asya bozkırlarında meydana getirdiği kültürel değerlerini de beraberinde getirmiştir. Beraberinde getirdiği en önemli kültür değerlerinden biri de insanın doğumundan ölümüne kadarki süreçte yaşadıkları karşısında duyduğu heyecanları, duyguları en içli bir şekilde dile getirdiği şiiirleridir. Türk halkının ortak duygularını, düşüncelerini, sevinçlerini, hüznlerini, kaygılarını dile getirdiği şiiirlere anonim şiiirler dendiği hepimize malum. Türk milletinin anonim şiiir geleneğinin de ilk başlangıcı Orta Asya'da bütün Türk boylarının birlikte yaşarkenki dönemidir. Hal böyle olunca bütün Türk halklarının şiiir geleneği ortak bir kaynaktan başlamış ve gelişmiştir. 11. asırdan günümüze kadarki geçen zaman zarfı içinde Türk halkları farklı coğrafyalarda yaşayarak kendilerine has edebiyatlarını bunun içinde şiiirlerini meydana getirmişlerdir. Lakin ufak farklılıklarla aynı geleneği, göreneği, örf ve adetleri yaşamış olmaları hasebiyle bütün Türk halklarında anonim olarak söylenen şiiirlerinin ana konuları, duyguları, düşünceleri ortaktır.

İşte bu sebeple Anadolu'da gelişmiş olan Anonim Türk Edebiyatındaki gelenek göreneklere bağlı şiiirler ile Orta Asya'da gelişmiş olan Kırgız Edebiyatı'ndaki gelenek göreneklere bağlı şiiirlerin kökleri aynı kaynaktan gelmektedir. Günümüzde de iki halkın Anonim Halk Şiiiri farklı coğrafyalarda gelişmiş olmalarına rağmen büyük ortaklık göstermektedir. Fakat iki halkın Anonim Halk Şiiiri birçok noktadan ortak olduğu halde şiiirlerinin tasnifleri farklılık göstermektedir. Anadolu sahasındaki Anonim Halk Edebiyatında şiiir tasnifinde şekil ön planda tutulmuş; Kırgızistan'da gelişen Anonim Halk Edebiyatındaki şiiirde ise şiiirlerin söyleniş amaçları ve yerleri ön planda tutulmuştur. Bildiride iki lehçedeki Anonim Halk Şiiirlerinin tasnifleri ele alınıp ortaklığın sağlanabilmesi için yeni bir tasnif önerilmektedir.

Anahtar kelimeler: Ağıt, Ninni, Kırgız Edebiyatı, Kına Türküleri, Anonim Halk Şiiiri.

* Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Filoloji Fakültesi, Türk Filolojisi Bölümü Öğretim Görevlisi. Türkistan-Kazakistan.
Ahmat Yassawi International Kazakh-Turkish University Faculty of Philology Department of Turkish Philology Lecturer . Turkistan-Kazakhstan. a.sengun@hotmail.com

Abstract

Turkish nation is spread to different part of the world and they took their customs and traditions with themselves along with all the cultural elements of national values. Since 11 century the great migration from Central Asia to Anatolia has existed. Turkish nation that came to Anatolia with this migration brought cultural values from the history of ancient Central Asia. The most important cultural value they brought are the poems which expressed enthusiasm and emotions in the face of the man starting from his birth to death in sensitive way. It is known that the poems that express Turkish people's feelings, thoughts, joys, sorrows are called anonymous poems. The start of the anonymous poems of the Turkish nation coincides with the period when all Turkish tribes lived together in Central Asia. Since 11 century up to the present time Turkish people living in different regions have established own special literature including such poems.

Anonymous Folk Literature was in the main place of poetry classification in Anadolu; Pronunciation and the place of poetry were in the main place in Anonymous Folk Literature in Kyrgyzstan. In the report anonymous Folk Poetry classification of two dialects is reviewed and new classification is proposed.

Key words: Requiem, Lullaby, Kyrgyz Literature, Anonymous Folk Poetry, Henna Songs

1990'larda Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla birlikte Türkiye'deki edebiyat araştırmaları için yeni bir istikamet, yeni bir hedef meydana gelmiştir. Bu hedef çerçevesinde aslı, dili ve dini aynı olan Türk Dünyasına yönelik çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Bu doğrultuda ortak noktaları bulup yakınlaştırma ve uzun zamandan beri birbirinden ayrı düşmüş kardeşlerin kültürel bağlarının yeniden kurulması çalışmalarına büyük ehemmiyet verilmektedir. Biz de bu fikre bağlı kalarak aslı, dini, dili aynı olan Kırgız ve Türk halklarının edebiyatlarını yakınlaştırmayı, ortak noktalarda buluşup yeni başlangıçlar yapmayı esas almaktayız. Bu doğrultudaki bütün çalışmaları bir anda yapmak mümkün olmamakla beraber çalışmaları bir tarafından başlamak oldukça önemlidir. Bu noktada Kırgız ve Türk gelenek görenek ile ilgili nazım türlerinin şiirselliği konusuyla işe başlamayı uygun bulduk.

Bugüne kadar halk edebiyatı ve halk şiiri alanında hem Kırgızistan'da hem de Türkiye'de çok verimli çalışmalar yapıp birçok eser ortaya konulmuştur. Mesela, Kırgız edebiyatı araştırmalarında halk şiirindeki janrların(türlerinin) yerini tespitite K. Miftakov 20. yüzyılın 20. yıllarında incelemeye başlamış, bu türün halkın sözlü geleneğinde çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade etmiştir[1]. K.Miftakov'dan itibaren bu konuda birçok çalışma yapılmış, gelenek görenek şiirlerinin halk edebiyatındaki yerine ve bu şiir türünün halk içindeki önemine vurgu yapılmıştır. Kırgız folkloru alanında çalışma yapan Z.Bektenova, T.Bayjiyev, A.Taygürönov,

S.Musayev, J.Taştemirov, B.Kebekova. T.Tanayev gibi folkloristler bu meseleye farklı açılardan bakmışlar ve muhtelif çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Türkiye'deki folklor çalışmalarına Macarların büyük tesiri olduğunu hemen herkes bilmektedir. Türkiye'deki folklor araştırmalarına Osmanlı Devleti'nin son yıllarında devlet coğrafyasında gittikçe güçlenen milliyetçilik akımıyla birlikte, o devirlerde Türklük duygusu güçlü aydınların başlattığı Türkçülük akımının oldukça büyük bir etkisi olduğu hepimize malum.

Türk edebiyatında ise halk edebiyatı çalışmalarının başlangıç tarihi ile ilgili olarak Ö.Çobanoğlu, "Halk edebiyatı terimi, yazılı ve sözlü edebi geleneklerin sınırlarını belirlemek amacıyla XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. yüzyıl başlarında tercüme yoluyla gelmiş ve Türkiye'de kullanılmaya başlanmıştır. Bir başka ifadeyle, Türk Halk Edebiyatının ülkemizde aydınlarımızın meşgul olduğu profesyonel bir inceleme ve araştırma alanı olarak ortaya çıkması büyük ölçüde XX. yüzyılda, özellikle Cumhuriyet devrinde gerçekleşmiştir[2]. Erman Artun ise bu konuda "Halk Edebiyatı Türkiye'de 20. yüzyıldan itibaren araştırmacıların inceleme alanına girmiştir"[3], demektedir. Türkiye'de folklor alanındaki çalışmalarıyla kendini ispat etmiş ilim adamlarının ifadeleri göz önüne alındığında genel olarak Türkiye'deki folklor araştırmalarının 20. yüzyılın ilk çeyreğinde başladığını söylemek mümkün.

Özellikle M. F. Köprülü'den itibaren halk edebiyatı alanında önemli çalışmalar yapılmış ve değerli eserler ortaya konmuştur[4]. Türkiye'de Halk Edebiyatıyla ilgili ilk tasnif de yine M. F. Köprülü tarafından yapılmıştır.

Türkiye'de yapılan tasniflerde Batı'nın tesiri olmakla birlikte Kaşgarlı Mahmut'un Divan-ı Lügati't-Türk adlı eserindeki adlandırmaların esas alındığını görmekteyiz. Böyle olmakla birlikte, İsmail Güleç'in "Anonim Halk Edebiyatının Tasnifine Dair Bir Öneri" adlı makalesinde de belirttiği üzere[5] Türkiye'de yapılan tasniflerin farklılık gösterdiği de görülmektedir.

Kırgız ve Türk Edebiyatında anonim nazım türlerindeki gelenek görenekle ilgili şiirlerin karşılaştırılması, onların ortaklıklarının ve farklılıklarının tespiti, kendine has özelliklerin ve genel özelliklerin ortaya çıkış sebeplerini araştırma meselesi ayrı bir çalışma olarak bugüne kadar Kırgız ve Türk Edebiyatı araştırmaları çalışmalarında detaylı olarak ele alınıp incelenmemiştir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, her iki ülkedeki edebiyatçıların ilmi-teorik araştırmalarında, bu konuya doğrudan veya dolaylı olarak konuyla ilgisi olan fikirlerinde ifade edilenler hariç,

Kırgız ve Türk Edebiyatında bu mesele mukayeseli-tipolojik planda ayrı bir inceleme olarak ele alınmamış olması bu çalışmayı gerekli kılmıştır.

Kırgız ve Türk folklorundaki anonim şiirlerin her bir halkın tarihi süreç içinde meydana gelen gelenek göreneklerin, örf-adetlerin, geliştirdikleri inanışlarına bağlantılı olarak oluştuğunu bu konuyu ele alan bütün araştırmacılar ifade etmektedir. Bir halkın tarihi kökleri ne kadar derine gidiyorsa, ne kadar teferruatlı ise anonim şiirlerinin de türlerinin o kadar farklı olacağı açık bir gerçektir. Çünkü geleneklerin ortaya çıkışının bir zamanlara ait örf adetlere dayandığını söylemekle birlikte o devirlerde başka halklarla, ülkelerle yapılan münasebetler kurulup farklı fonksiyonlarda kullanılıp ilk ortaya çıkış manasını kaybederek milli bir gelenek haline geldiği hepimize malum. Bu örf adetlerin gerçekleştiği esnada söylenen şiirlerin anonim şiirlerin maksadını ve konusunu zenginleştirip, milli şiirlerin folklordeki lirik türüne girerek kullanılageldiğini biliyoruz. Bu şiirleri, konusu itibariyle incelediğimizde oldukça geniş bir konu alanına sahip olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle bu şiirler insanın dünyaya gelişinden itibaren başlayıp ölümüne kadar devam eden hayat sürecini içine alan bütün şiirleri gelenek görenek şiirleri diye adlandırabiliriz. Bu tanım, milli şiirlerimiz içinde yer alan gelenek görenek şiirlerinin geniş anlamdaki ifadesidir diyebiliriz. Çünkü bu şiirler çocuğun anne karnında belirlediği andan itibaren ana babanın, yakın akrabaların dilek arzularıyla başlayıp dünyaya gelmesine bağlı dilekler, ona yapılan dua; imanlı, edepli olması için söylenen ana babasının, akrabalarının duygu düşünceleri; daha sonra onun evli barklı, çoluklu çocuklu olması gibi buna benzer hayatın bütün etaplarında söylenen lirik şiirleri içine aldığını görmekteyiz. Bunların hemen hepsinin milli gelenek görenekle sıkı bir bağlantısının olmasıyla başka lirik şiirlerden ayrılmaktadır. Mesela bunun gibi gelenek görenekle alakalı halk şiirlerinde insanın ömründeki yukarıda zikrettiğimiz lirik duygularından başka kadimi hayvancılık döneminin hayvan bakmayla, hayvanlarının yavrulamasıyla, ekin ekimiyle, ekinin harman vaktiyle, hayvanların yaylıma çıkarılmasıyla, konargöçerlik gibi hayat faktörlerini de bulmak mümkündür. Bunlardan başka bir yönü olarak insanın gündelik hayatında yer alan ve akla ve hatıralara kazınan hadiseler esnasında neşelenmek, gönül eğlendirmek maksadıyla söylenişine; çocuğun dünyaya gelişinde, çocuğun beşiğe belenmesinde, ayak bağının (duşak kesiminde) kesim uygulamasındaki dilekleri, duaları; sefere çıkmadan önce, ava çıkma esnasında, çıkılacak seferin uğurlar, hayırlar getirmesi, gidenin sağlıklı dönmesi için; ayrıca yılın mevsimlerinin değişimi gibi önemli hadiseler esnasında toplumun hemen her kesiminin katılımıyla topluluk

halinde dile getirildiği, toplumun koro olarak seslendirdiği şiirler olduğu unutulmamalıdır.

Bu minvaldeki anonim şiirlerde sadece gelenek göreneklerle ilgili unsurla sınırlı kalmayıp bu zamana kadar süre gelen milli bütün unsurların hususiyetlerden meydana gelmiş olmasına bağlı olarak günümüzde halkın hafızasında saklanmış olan şiirlerde insanın yaşı, cinsiyeti, sosyal tabakası dikkate alınıp ortaya çıktığı ve bunlarla ilgili muhtelif duygu ve düşüncelerin oldukça yaygın bir şekilde korunduğuna dikkat etmekteyiz. İşte bunun gibi sözlü gelenekten gelen lirik şiirler birçok türlere bölünmektedir. Bu şartlara bağlı gelenek görenekle ilgili hususiyetler ikinci planda kalıp başka bir ifadeyle halk şiirleri dar manada kullanılıp, onlardaki milli geleneklerle ilgili hususiyetler Kırgızistan'da beşik ırı, üylenü toyu, kız uzatu, jar körüşürü, defin, ağıt; Türkiye'de ninni, düğün, kına gecesi ve ağıt; gibi durumlarda söylenen şiirlerin konusundan meydana gelmektedir.

Başka lirik janrlarda gelenek görenek konusu herhangi bir farklılığı ifade eder bir hususiyete bürünse, bu türe giren lirik şiirlerde gelenek görenek şiirlerinin kadimi hedefindeki konusu ile farklılık göstermektedir. Mesela, Kırgızistan'daki beşik ırını Türkiye'deki ninniye, çocuğu beşiği beleme geleneğinden ayırmak mümkün olmadığı gibi, diğer gelenek görenek şiirlerinin konusu da belirli bir geleneğe bağlı olduğu, gündelik hayatta uygulana gelen gelenekleri içine alan çeşitli oyunlarda, eğlencelerde söylenmesiyle değer kazanmaktadır. Bu şiirler bir zamanlar büyük halk toplantılarında söylenen şiirlerden şekillenip zaman içerisinde milli hususiyetleri içine alan lirik şiirlere dönüşmüş gibidir. Şiirler söylenerek, türküler söylenerek toplu halde yenen yemek merasimleri buna misal dersek, bunlarla birlikte devam eden inanışlarla, örf-adetlere bağlı olarak söylenen Kırgızistan'da beşik ırı, üylenü toyu, kız uzatu, jar körüşürü, defin, ağıt; Türkiye'de ninni, düğün, kına gecesi ve ağıt; gibi şiirler işte bu halkın en azından belli bir kısmının bir araya gelerek toplu söylenişin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır [6].

Anonim halk şiirindeki gelenek görenek şiirlerini dar anlamda ele alacak olursak, bu konuya Türk halkaları edebiyatında her ülke kendince farklı bir şekilde incelediğini görmekteyiz. Bu sahayı araştıran ilim adamları yukarıda zikredilen şiirleri halkın hayatında icra ettikleri görevlere bağlı olarak çeşitli türlere böldüklerinden, bu şiirlerin geleneklere yakın özellikler taşıyanlarının günümüze ulaşabildiklerine şahit olmaktadır[7]. Bu nedenle Kırgız ve Türk edebiyatçıları halk şiirindeki gelenek-görenek şiirlerini herkes kendine göre araştırıp farklı ilmi yönden incelemişlerdir. Türk edebiyatı sahası için H. Dizdaroğlu[8], D. Kaya[9] , Ahmet Talat Onay[10],

Erman Artun[11], Bekir Sami Özsoy[12] gibi araştırmacıların yapmış olduğu eserler buna örnek gösterilebilir.

Kırgız ve Türk halkının folklorunda gelenek görenek şiirleri milli edebiyatta önemli bir yere sahiptir. Bu şiirler iki halkın sosyal yapısı, kültürü, tarihi, bu zamana kadar oluşturduğu bütün değerleri hakkında bize geniş bilgi vermektedir. Ayrıca bu şiirlerin metinlerinde karşılaşılan geleneklerin yeri ve toplumdaki yerini tespit etmeye imkân vermekle birlikte en eski mitolojik ve tarihi konudaki folklorik şiirlerden itibaren günümüze kadar ulaşmış olan gelenekler halkın ürünü olan şiirlerde nasıl bir rol oynadığını, nasıl bir tesir bırakıp halkın nazarında ne kadar değerli olduğunu anlamamıza imkân sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle gelenek görenek şiirleri milli hususiyetlere, inanışlara duygu yönüyle mana vermekle birlikte, o halkın lirik düşüncelerinin nasıl kalıplaştığını, bu lirik duygu ve düşüncede halkın hangi hayat şartlarını başından geçirdiğini farklı motiflerle ifade ederek bugüne kadar getirdiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu şiirlerde her milletin tarihi süreç içerisinde kalıplaşan hayat anlayışındaki farklılıkları, yazılı edebiyatın meydana gelmesine kadarki süreçte oluşan edebi estetiğinin kalıplaşmasını, fikrini edebi bir estetikle ifade ediş şeklini, gençlere edep ahlakı öğretme tarzını öğrendiğimiz gibi, erken zamanda yerleşik hayata geçen Türk halkının folkloru ile uzun süre konargöçer hayat tarzını devam ettirmiş olan Kırgız halkının oluşturduğu folkloradaki farklılıkları da ortaya çıkarmak mümkündür.

İki halkın gelenek görenek şiirlerini mukayese edip, sözlü gelenekteki düşünceler ile yazılı kültüründeki fikirlerin paralel olarak birlikte yaşaması, yazılı edebiyatın farklı türlerindeki gibi halk içinde kalıplaşmış folklorun janrları ile birlikte çağdaş edebiyatın janrlarının özellikle Rus ve Batı edebiyatının güçlü olduğu dönemlerde Kırgız Edebiyatının kendini koruyarak kendine has konu ve üslup geliştirmeyi başardığı görmekteyiz. Bu nedenle Kırgız yazılı ve sözlü edebiyatı incelenmeye layık bir durum arz etmektedir. Kırgız ve Türk Edebiyatında gelenek görenek şiirlerinin zamanını tespit etmek, kendine has edebi estetiğinin büyüklüğünü hangi devirlerdeki janrlarda oluşturduğunu ve Dünya Edebiyatı içindeki yerini tespit etmek edebiyat araştırmacılarının yapması gereken önemli çalışmalardan biri olduğu kanaatindeyiz.

Kırgızistan'da yapılan folklor çalışmalarında Rus Türkoloji araştırmacılarının büyük bir tesiri olmuştur. Buna bağlı olarak anonim halk şiirinin tasnifinde de Rus ekolünün ve sosyalist fikir akımının tesiri kendini hissettirmiştir. Bu siyasi ve sosyal şartlara bağlı olsa gerek ki iki ülkede yapılan halk edebiyatı araştırmaları tarihi olarak aynı zamanlarda başlamış

olmasına rağmen farklı usullerle, farklı anlayışlarla devam etmiştir. Buna bağlı olarak da aslında aynı kaynaktan doğup aynı sosyal hadiseler karşısında söylenen şiirler üzerine yapılan çalışmalar neticesinde ortaya konan tasnifler arasında farklılıklar meydana gelmiştir.

Türkiye'deki folkloristler anonim halk edebiyatındaki şiirleri incelerken ve tasnif ederken umumiyetle şiirlerin şekli hususiyetini göz önünde bulundurarak sınıflandırıp bu şekil içindeki şiirleri kendi içinde konulara ayırmışlardır. Şiirlerin söylendiği toplumsal hadiseler ve şiirin söyleniş sebebi göz ardı edilmiştir. Hâlbuki anonim halk şiirinin hemen hepsinin bir söyleniş sebebi olduğunu görmek mümkündür. Kırgızistan'da ise Rus Türkolojisinin tesiriyle olsa gerek genel olarak şiir tasniflerinde şiirin söyleniş amacı, söylendiği yer ön plana alınarak tasnifler yapılmıştır.

1990'lardan sonra Kırgızistan bağımsızlığına kavuşmuştur. Bu nedenle de bundan sonraki araştırmalarda komünizmin ve sosyalizmin baskısını ensesinde hissetmeyecektir. Bundan sonraki süreçte Türk halkları gerek siyasi, gerek ekonomik, gerekse edebi münasebetlerinde özgürce hareket etmeye başlamışlardır. Meydana gelen özgürlük ortamında Sovyet rejiminin tesiri altında yapılan edebi araştırmalar ve tespitler yeniden ele alınıp gözden geçirilmelidir. Bu da Kırgızistanlı ve Türkiyeli folkloristlerin bir araya gelerek dini, dili, tarihi bir olan iki halkın ortaya çıkardığı nazım ve nesir eserlerini yeniden ele alıp onları tasnif etmede yeni bir yöntem tespit edip yeni bir tasnif yapması gerekmektedir. Yapılacak olan bu tasnifte anonim halk şiirini oluşturan zengin şiir hazinesindeki şiirlerin söyleniş sebepleri ve şiirin söylendiği yerler dikkate alınarak tasnif yapılmasının daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKLAR:

1. Мифтаков К. *Калк эл адабияты*. [Текст] / К.Мифтаков. - УИАнын кол жазмалар фонду, Инв. № 1292.
2. Çobanoğlu Ö. (2009), *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü-Atatürk Dönemi*, C.3, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
3. Artun E. (2012), *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nazmı*, Karahan Kitabevi, Adana, s.178.
4. <http://www.semrademir.com.tr/turk-edebiyati-tarihi-bibliyografya-calismasi/>, 12.08.2013.
5. Güleç İ. *Anonim Halk Edebiyatının Tasnifine Dair Yeni Bir Öneri*", Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 14 (Ekim 2007), s. 47-58.
6. Закиров С. *Кыргыздын элдик лирикаларынын жанрдык өзгөчөлүктөрү*. - Ф.: Илим, 1964, 21- 35-беттер.
7. Кебекова Б. *Кыргыз элинин каада-салт ырлары*. – Б.: Шам, 2001, 3 – 4-беттер.

Şengün A. Türk ve Kırgız Edebiyatında Gelenek Görenek Şiirleri.

8. Dizdarođlu H., Halk Şiirinde Türleri, Ankara,1969, Türk Dil Kurumu Yayınları
9. Kaya D., Anonim Halk Şiiri, Akçağ Yayınları, 1999, Ankara.
10. Onay A. T., Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, Akçağ Yayınları, 1996, Ankara..
11. Artun E., Anonim Türk Halk Edebiyatı Nazmı, Karahan Kitapevi, 2012 Adana
12. Özsoy B. S., Başlangıcından Günümüze Örnekleriyle Türk Şiiri, Akçağ Yayınları, 2011, Ankara.

УДК 398.5

**ИСТОРИКО-СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТРАДИЦИОННЫХ
МОТИВОВ “ОЛОНХО” И УЗБЕКСКОГО НАРОДНОГО
ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА “АЛПАМЫШ”**
HISTORICAL AND COMPARATIVE ANALYSIS TRADITIONAL MOTIFS
"OLONKHO" AND UZBEK FOLK HEROIC EPIC "ALPAMYSH"

М.ЖУРАЕВ*

Резюме

В статье автор делает историко-сравнительный анализ сюжетов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” дает возможность для осмысления специфических особенностей эпической традиции на различных этапах его историко-поэтического развития. Эти данные показывают, что историко-генетические корни мотива чудесного рождения героя в якутском “олонхо” и узбекском героическом эпосе “Алпамыш” восходят к древнетюркской мифологии и архаическим шаманским ритуалам.

Ключевые слова: Олонхо, Алпамыш, эпос, мифология, тюркский народ

Summary

The author makes a historical-comparative analysis of the stories of the Yakut "olonkho" and Uzbek folk heroic epic "Alpamysh" gives you the opportunity to reflect on the specific characteristics of the epic tradition in the various stages of its historical and poetic development. These data show that the historical and genetic roots motive miraculous birth of the hero in the Yakut "olonkho" and Uzbek heroic epic "Alpamysh" back to the ancient Turkic mythology and archaic shamanic rituals.

Keywords Olonkho Alpamysh, epics, mythology, Turkic people

Возникновение эпической традиции тюркоязычных народов Центральной Азии, как своеобразный художественный и этнокультурный феномен, связано с древними сюжетами архаического эпоса, первооснова которого отображала мифологические представления и ритуалы наших далеких предков. Поэтическая

* доктор филологических наук, профессор, Зав. отделом “Фольклор” Института языка и литературы АН Республики Узбекистан. Ташкент- Узбекистан.

Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of "Folklore" of the Institute of Language and Literature Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan. Tashkent-Uzbekistan.

эволюция эпического творчества тюркских народов, сформировавшегося как часть синкретичного искусства, делится на несколько этапов, на которых возникли замечательные образцы архаического, классического и реалистического эпоса. Если основным источником архаического эпоса тюркских народов были мифологические сказания о первопредках – культурных героях и древние богатырские сказки, то исторические песни и предания, сложившиеся в процессе государственной консолидации народов, послужили основой для возникновения классического героического эпоса. Поэтому на основе материалов богатейшего героического эпоса проводятся фундаментальные исследования, посвященные проблемам происхождения народного эпоса и выявляется своеобразие и самобытность эпического мышления.

Благодаря фольклорным материалам, записанным из уст народных сказителей, определяются художественно-эстетические и историко-этнографические особенности эпической традиции, анализируется процесс сложения, генетические истоки, специфика и типология народных дастанов, а также выявляются источники и способы формирования эпического репертуара народных сказителей и изучаются закономерности сохранения и обогащения эпической памяти народа. Как известно, в изучении художественной эволюции и развития эпического мышления тюркских народов важное место занимает выдающийся якутский героический эпос “олонхо”.

Происхождение и художественная эволюция якутского народного героического эпоса “олонхо” – это очень сложный и многоступенчатый творческий процесс, отражающий в себе национальные особенности эпического мышления и своеобразие фольклорных традиций. Замечательные образцы “олонхо”, как уникальный памятник духовной культуры якутского народа, дошедшие до наших дней благодаря уникальной эпической памяти талантливых сказителей – олонхосутов в виде многочисленных вариантов и версий эпических сюжетов, являются ценнейшим источником для изучения генезиса и художественно-эстетических закономерностей развития эпического мышления, дают возможность анализировать историческую эволюцию эпических традиций тюркских народов в контексте поэтической трансформации художественной культуры Центральной Азии.

Среди неотложных задач тюркского эпосоведения особенно актуальными являются такие проблемы, как сравнительно-

историческое изучение национальных эпосов, исследования генетических истоков и художественной эволюции эпических сюжетов, публикация академических изданий, подготовка полнотекстовой электронной базы данных, касающихся эпического творчества тюркоязычных народов, а также, изучение современного состояния эпической традиции, сохранение национального своеобразия сказительских школ, продолжающих свое существование как самобытное явление нематериального культурного наследия. По нашему мнению, историко-сравнительный анализ сюжетов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” дает возможность для осмысления специфических особенностей эпической традиции на различных этапах его историко-поэтического развития.

Еще в 1956 году известный якутский фольклорист И.В.Пухов побывавший в Ташкенте для участия в региональном совещании, посвященном обсуждению эпоса “Алпамыш”, в своем докладе “Враги героя в олонхо и в “Алпамыше” [17, 203-215], на основе сравнительно-исторического метода выявил, что в эпической трактовке образов “абаасы” и “тунгусских богатырей” в олонхо и “калмыков” в “Алпамыш”, ярко прослеживается общность некоторых мотивов, связанных с историческим развитием архаического сюжета данных эпосов. Действительно, сравнительно-исторический анализ композиционной структуры этих эпосов показывает, что хотя художественная интерпретация основных сюжетных элементов олонхо и “Алпамыш” отличается оригинальностью и своеобразностью, но историко-генетическая общность и близость некоторых традиционных мотивов очевидны.

Как известно, узбекский народный героический эпос “Алпамыш” [6, 60-110; 7, 6-25; 5; 15, 3-62; 19, 13-14, 92-94, 118-120, 151-160], сюжетная первооснова которого связана с архаическими традициями древнетюркской мифологии, является самобытным произведением фольклора и одним из лучших образцов нематериального культурного наследия тюркских народов. Свообразные национальные версии этого эпоса зафиксированы в казахском, каракалпакском, татарском, башкирском, алтайском, ногайском, таджикском фольклоре, а также известна огузская версия, изложенная в “Книге моего деда Коркуда”. Замечательные и своеобразные варианты его были записаны в исполнении таких талантливых узбекских народных сказителей, как Фазыл Юлдаш оглы, Эргаш Жуманбулбул оглы, Пулкан шаир, Берди бахши, Марданакул Авлиякул оглы и других. “Алпамыш” широко

бытует в эпическом ареале Южного Узбекистана, в том числе в эпическом репертуаре сказителей-бахши дастанной школы Сурхандарьинской области [23, 28-30], живая исполнительская традиция которых продолжает развиваться и обогащаться и в наши дни. Сурхандарьинские варианты дастана отличаются своеобразием сюжета, композиционной структуры и художественной интерпретации традиционных мотивов, а также поэтичностью эпического текста и распространением в виде цикла дастанов, включающего несколько эпических произведений об Алпамыше.

Архаический пласт сюжета дастана “Алпамыш” сложился в VI-VIII вв. среди тюркских племен горного Алтая в виде “богатырской сказки”, т.е. сказки о богатыре и служил основой для создания алтайского героического эпоса “Алып-Манап”. В связи с историко-этническими процессами IX-X вв., т.е. с переселением огузских племен, проживавших в предгорьях Алтая в низовья Сырдарьи, этот эпический сюжет дошел до обширной территории Приаралья и стал развиваться как эпос, отражающий общественно-бытовой уклад и художественно-эстетические взгляды кунградцев [4, 26-28]. Таким образом, “с переселением многочисленных тюркских племен и народностей в Среднюю Азию в караханидскую эпоху произошло смешение их эпоса с эпосом коренного тюркского населения и с остатками древнего эпоса, в результате чего и возник в X-XI вв. узбекский героический эпос “Алпамыш” [14, 31]. Данная научная гипотеза, связывающая процесс возникновения сюжетных основ дастана “Алпамыш” с древними эпическими традициями, распространенными в предгорьях Алтая, доказывают, что общность некоторых традиционных мотивов олонхо и “Алпамыш” является результатом генетического родства архаических сюжетов. Благодаря историко-фольклористическим исследованиям доказано, что первоначальные образцы сюжетов олонхо сложились в те времена, когда древние предки якутского народа проживали еще на юге Сибири и в Центральной Азии, т.е. в тех местах, где появились древние традиции шаманской обрядовой практики и мифологический эпос. Поэтому многие элементы эпоса якутов – олонхо с алтайским героическим эпосом и эпосами других тюркоязычных народов Центральной Азии, характеризуются общностью [16, 85-95; 12, 51-59; 24, 367-368].

По древним эпическим традициям якутского народа появление героя “олонхо” на свет происходит при участии божественных сил, т.е.

он рождается как “чудесный ребенок”. Это обуславливается тем, что “божественное происхождение героя и его племени связаны с их особой ролью зачинателей рода человеческого. Настоящий человек в “олонхо” тот, кто имеет божественное происхождение, он предназначен судьбою для особых “высоких” дел” [18, 54]. В сюжетной структуре “олонхо” встречается несколько видов мотива чудесного рождения героя. Например, в Вилюйской эпической традиции зафиксированы следующие варианты этого мотива: “рождение богатыря у престарелых родителей; спуск из Верхнего мира; чудесное рождение; рождение богатыря во время битвы; чудесное перерождение; родители неизвестны; богатырь живет один или с родными; рождение богатыря от женщины абаасы” [11, 14]. В традиционном мотиве чудесного рождения героя в олонхо “Модун Эр Соготох” (“Могучий Эр Соготох”), записанной в исполнении известного якутского олонхосута В.Ю.Каратаева, сохранились следы древних мифологических представлений. В вступительной части “олонхо” подробно описывается первоизданная красота мира и рождение в семье одинокого и бездетного старика Сир Сабыйа Баай Тойона со старухой чудесного ребенка. По рассказу олонхосута, Сир Сабыйа Баай Тойон и его старуха Сабыйа Баай Хотун были очень старыми, но “хоть волосы сзади у них поредели, хоть волосы впереди у них поседел, хоть передние зубы у них выпали, дитя еще не заимели” [28, 89]. Однажды чудесным образом “старая женщина став беременной – живот выпятила”. Когда Сабыйа Баай Хотун собиралась рожать-разрешиться, и просила мужа постелить сену, из утробы женщины послышался голос: “Не хлопчите о сене!” Вздвогнув от неожиданности, старик едва успел прислониться, вскочил в дом: старуха родила, но ребенка нигде не было. В это время прилетает птица-стерх и человеческим языком заговаривает:

Старик Сир Сабыйа Баай Тойон ли мой,
в добрые ли мои слова ли,
вслушайся же вдумчиво, нойон мой,
если спрашивать станешь,
какого роду, мол,
какого племени,
кто такая, прибыв,
сказ вот этот ведет, мол, –
[то] ворожея Верхнего мира

по имени Айыы Джаргыл-шаманка
прибыла вот сюда, ребятушки!
За какой же такой надобностью,
выбрав время, сюда явилась
отыскав тропу, сюда попала,
если спросишь ты – так вот,
твоего ли родного ребенка, нойон ли мой,
воины Верхнего мира, спустившись,
подобрали и воспитывают-вскармливают [28, 93-94].

Интерпретация мотива чудесного рождения в олонхо “Брат и сестра”, записанный А.А.Поповым со слов сказителя П.Аксёнева, проживающего в Таймырском округе, тоже отражает божественную природу эпического героя. Бездетный старик и престарелая старуха просят верховных божеств ниспослать им ребенка. В это время появляется абаасы и требует у них отдать будущего ребенка, старики соглашаются. Когда у них появляются мальчик и девочка, они вырывают у очага ямы, и скрывают там детей. Абаасы, прибыв за обещанным “даром”, за сокрытие детей убивает стариков, а дети с помощью чудесных предметов спасаются от преследования абаасы [3, 208-209].

Такой божественный характер свойственен и герою узбекского эпоса “Алпамыш”, поэтому носители этого уникального эпического наследия – бахшы-шоиры (сказители-поэты) в прологе своего дастана рассказывая о чудесном рождение героя, тем самым обуславливают идеализацию и целостность эпического мира, гиперболизированное изображение образа, будущие богатырские подвиги и славу героя. Так как “идеальный эпический мир и герой-богатырь в их гармоническом единстве – основные элементы содержания героического эпоса” [13, 70]. В варианте сказителя Булунгурской дастанной школы Фазыл Юлдаш оглы, родители героев два брата – Байбури и Байсары, были бездетными, однажды в большом праздничном застолье, организованном в честь обряда “чупрон” – “обрезание мальчика”, их попрекнули бездетностью – т.е. старейшины почета им, как бывало прежде, не оказывали, навстречу им не выходили, коней под уздцы не брали. После этого братья отправляются к могиле святого Шехимардана [букв. “шах мужественных людей”, название, связанное с широко распространенными в Средней Азии легендами о халифе Али ибн Абу Толиба (умер 661 г.)], и проведут там сорок ночей в молитве.

В последнюю ночь им снится вещий сон, в котором пир-покровитель Шахимардан, являясь в виде странника-дервиша сообщает, что у Байбури рождается двойня – мальчик и девочка, а жена Байсары – девушка. Пройдет девять месяцев и однажды братьям во время охоты сообщают радостную весть, Байбури и Байсары устраивают большой пир, и прибывший странник-дервиш, т.е. пир-покровитель Шахимардан нарекая сына Байбури Хакимбеком, ладонью своей ударив на плечу мальчика, благославляет его [2, 42]. След от руки покровителя навсегда останется на плече героя, и это отражает его божественную природу. Когда Алпамыш возвращается из дальнего странствия, верная слуга Култай узнает его по отпечаткам руки, который оставлен святым Шахимарданым.

А также, в узбекских вариантах дастана “Алпамыш”, записанных из уст Мухаммаддула Жонмурод оглы Пулкан шоира, Эргаша Жуманбулбул оглы, Абдулла шоира Нурали оглы чудесное происхождение эпического героя связано с образами священных покровителей: страдающие от бездетности родители посещая мазар святого, вымаливают ребенка и явившийся во сне святой дарит им долгожданного наследника. Мы считаем, что данный элемент традиционного сюжета отражает в себе древние мифологические представления, связанные с культом предков. В “Алпамыс батыр”, являющемся казахской версией этого эпоса, традиционный мотив вымаливания ребенка и чудесного зачатия связан с именем святого Баба Тукты Шашлы Азиза, который олицетворяет в себе магические атрибуты архаического родового культа [1, 2].

На основе сравнительно-исторического изучения мотива “чудесное рождение” узбекского героического эпоса с аналогичными сюжетными элементами якутского “олонхо” мы пришли к следующему заключению, что архаическая праформа мотива “испрошение детей бездетными супругами” является древнетюркской мифологемы, возникшей на основе эпической трансформации древнетюркского шаманского ритуала. Согласно мифологическим представлениям многих тюркских народов, в том числе якутов, божественная жизненная сила, зародыщ и душа человека называется “кут”. По обычаям узбеков, близкие родственники при посещении новорожденного ребенка обычно используют благопожелания ”кутлуг булсин” – “поздравляю со счастьем, т.е. душой”, то словосочетания “кути учти” – букв. “душа улетела” в узбекском языке означает смерть человека. Выражение “куды јок кижн”, зафиксированное в алтайском

языке, переводится как “человек, не имеющий зародыша детей”. В древности в семьях бездетных супругов для получения сверхестественного дара – зародыша ”кут“ проводились специальные шаманские ритуалы. Алтайские камы устраивали моление с жертвоприношением в честь хранителя ”кут“ Çerî-su, после этого с помощью посредника между людьми и небесными богами Јајік передавал зародыши детей [10, 163]. По поверьям башкир, если у человека внезапно улетает душа, он страдает от тяжелой болезни, это состояние называется “кот осто” – “улетела душа” и для вылечения больного, т.е. для “возвращения души” приглашали шаманка устраивала обряд “испрошение души – “кот” [9, 352]. По анимистическим представлениям якутов, бездетность старика в “олонхо” объясняется нежеланием дарить души детей божеством Улуу Суорум тойон, который “обиженный проступками буйного в молодости старика, не даст кут-сюр предназначенных ему двух детей. В олонхо после рождения сына счастливый старик приносит жертвы в Нижний мир, и получает не просто прощение, а алгыс-благословение ребенку от абааһы” [20, 18-19]. Таким образом, на основе трансформации этнографического контекста древнешаманского ритуала, в котором кам-шаман с помощью моления с жертвоприношением обращался владельцам ”кут“ и просил дать зародыш для бездетных пар, появилась архаическая модель мотива “чудесное рождение”. В течении развития поэтического мышления архаический модель данного мотива изменила свой первоначальный облик, а в среднеазиатской эпической традиции в результате распространения ислама сформировался сюжетный элемент о вымаливании детей у мусульманских святых.

Сказители-бахшы, проживающие в южных регионах Республики Узбекистан в своих вариантах дастана “Алпамыш” сохранили наиболее древние интерпретации мотива чудесного рождения, т.е. мифологические представления о тотемистической основе происхождения героя. Например, в дастане “Алпамыш”, записанном в 1955 г. из уст Зойир шоира Кучкар оглы (Шахрисабский район, Кашкадарьинская область) отец будущего героя – бездетный старик во время охоты поймал стельную антилопу, жалея, отпускает ее и за этот добрый поступок бог вознаграждает его: после определенного времени жена, забеременев, рождает сына – Алпамыша [25, 4]. Несомненно, генетические истоки этого мотива тесно связаны с древними тотемистическими представлениями, так как, в другой трактовке

данного сюжетного элемента еще ярче прослеживаются следы магико-ритуальных обрядов. 28 июня 1958 г. в Дехканабадском районе Капкадарьинской области узбекский фольклорист О.Сафаров в исполнении Умр шаира Сафар оглы записал дастан “Алпамыш”, эпилог которого начинается с рассказа о предках-прадедах эпического героя и о бездетности его родителей. Два брата – Байбури и Байсары, отправляются на охоту и лицом к лицу повстречают стельную газель. Увидев это, Байбури сразу же вспоминает о своей жене – Кунтугмиш, которая в это время тоже была в положении. Поэтому, жалея красивое создание, не пускает стрелу из своего лука [26, 3]. Так как эпос является поэтизированной историей, в нем, безусловно отражаются жизнь, быт, обряды, культы и верования народа. В данном трактовке мотива “чудесное рождение эпического героя” сохранилось магико-мифологические воззрения древних предков. В старину узбекские охотники считали “гунох” – грехом выпустить стрелу (или пулю) в стельное животное, особенно, если жена того или иного охотника в это время была беременной, они строго соблюдали табу.

В героических сказаниях, легендах и в текстах обрядового фольклора народов Сибири и Дальнего Востока сохранились отголоски древнейших фитомифологических представлений о рождении человека от тотема-дерева. Фитоморфный облик прародителя – дерева встречается и в якутском эпосе, так как, “мотивы “испрошение детей у дерева с особо сросшейся кроной (*орук-мас*)” и “рождение героя от съеденной хвощ-травы” [20, 19] олонхо возникли на основе этих тотемистических воззрений. Мотив рождения от съеденного фрукта – яблока зафиксирован и в сюжете узбекского героического эпоса “Алпамыш”, записанном 1962 г. от Бури бахши Ахмедова [27, 6]. В нем рассказывается, что бездетный Байбури встречается с неким странствующим старцем – “каландаром”, тот дает ему чудесное яблоко и в утробе жены Байбури после съедения этого фрукта, чудесным образом появляется зародыш.

Эти данные показывают, что историко-генетические корни мотива чудесного рождения героя в якутском “олонхо” и узбекском героическом эпосе “Алпамыш” восходят к древнетюркской мифологии и архаическим шаманским ритуалам.

Общность генетической основы традиционных мотивов якутского “олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” ярко прослеживается и в эпизоде выбора коня. По эпической традиции тюркоязычных народов, мотив выбора коня –

очень важный сюжетобразующий элемент героического эпоса. В тюркской эпической поэзии сюжетные элементы, связанные с действием коня, играют большую роль в архитектонике композиционной структуры, потому что эпический конь – это верный и чудесный помощник, постоянный спутник и зооморфное олицетворение покровительствующих сил. В отдельных эпических традициях конь даже рождается одновременно с эпическим героем (по материалам известного узбекского эпосоведа Х.Т.Зарифова выясняется, что “эпос рисует Алпамыша и его богатырского коня молочными братьями. Герой и жеребенок Байчибор – будущий друг и верный помощник Алпамыша – рождаются одновременно, вместе питаются молоком кобылы Тарланбуз” [7, 9]), их воспитывают божественные духи и святые покровители, все это показывает, что эпический конь – это “избранное животное” высшими силами – мифологическими покровителями героя, является одним из важных элементов героической идеализации. Генетические истоки этого эпического символа восходят к древним тотемистическим представлениям, так как в жизни далеких предков тюркских народов мифоритуальные обрядовые традиции, связанные с культом коня, занимали немаловажную роль.

В тексте дастана “Алпамыш”, записанном из уст Фазыла Юлдаш оглы, Алпамыш узнав о том, что калмыцкие “алпи” – богатыри насильно хотели жениться на Барчин, чтобы защитить свою возлюбленную от преследования, собирается в далекий путь. Перед отправлением в поход Алпамыш из табуна своего отца хочет выбрать для себя сказочного скакуна. Култай – верный табунщик воскликнул “Курхайт” и все лошади со всех девяти пастбищ побежали на его зов. Алпамыш взяв в руки укрук, забросил его в гущу коней – опустил укрук на шею одного чубарого коня с длинной, шелковистой гривой. Оказался конь не таким, о каком душа его мечтала. Герой второй раз забрасывает укрук, и на этот раз аркан попадает на того же коня. Когда третий раз поймал того же шелкогривого чубарого коня, Алпамыш сказав: “Видно, это и есть судьба моя” – надел на шею лошади кушак и оседлав, подходит к дому своей сестры Калдиргач. Она посмотрела на брата и поняла, что он недоволен своим конем. Взяв из рук его поводья, погладила по крупу и сказала:

Конь серо-чубар, каков уж есть, – таков,
Но не сыщешь в мире лучших скакунов,

Говорю тебе, он счастье седоков:
На таком коне сразишь любых врагов [2, 51].

Действительно, этот шелкогривый чубарый конь – на самом деле оказывается крылатым тулпаром Байчибар. Как видно, в контексте узбекского народного дастана, традиционный мотив “выбора коня” изображен на основе “троичности”, так как трехкратный повтор определенного действия, т.е. забрасывание укрукка героем, усиливает эмоционально-эстетический смысл эпической картины.

Традиция изображения мотива выбора богатырского коня с помощью трехкратного повтора встречается и в якутском “олонхо”. Например, в олонхо “Эрбэхчин Бэргэн”, записанном в 1945 г. Д.Г.Жирковым со слов олонхосута И. В. Оконешникова, рассказывается, что герой по приглашению Суксуйдаан Баатыра собирается ехать в далекую сказочную страну (“такую далекую, что птица, пока долетит туда, три раза в пути поменяет оперенье”). Перед отправлением решает выбрать себя подходящего коня и три раза бросает аркан в табун, но каждый раз попадаетея ему один и тот же черный неказистый жеребенок. Разгневанный Эрбэхчин Бэргэну собирается убить это жалкое создание, но в это время жеребенок, на человеческом языке говорит ему, что его отправило на землю великое божество Юрюнг Айыы Тойон [8]. Герой олонхо “Эрис халлаан Уола Эр Соготох”, записанном в 1940 г. со слов Г.Ф.Никулина, выбирает из табуна самого плохого жеребенка, но со временем тот превращается в богатырского коня.

В якутских “олонхо” богатырский конь – не только боевой товарищ и чудесный помощник героя, но и ритуальный посредник между людьми – “айыы аймага” и высшими силами – божествами. Космогоническая сущность богатырского коня эпического героя ярко прослеживается в его архаических названиях: в первоначальных сюжетах “олонхо” встречается конь по имени “Кун Дьэьэгэй тойон” – Солнце Джесегей тойон [22].

Вторая часть эпоса “Алпамыш” заканчивается возвращением героя, воссоединением распавшегося племени “кунграт” и началом мирной и счастливой жизни. Концовка дастана сформировалась на основе традиционного сюжета “муж на свадьбе своей жены”, так как после получения известия о том, что калмыцкий царь Тайчахан заточил Алпамыша в темницу – “чох”, младший брат Алпамыша, т.е. сын Байбури, рожденный от рабыни Ултантаз (“плешивой Улкан”)

захватывает власть над Кунгратом и просит руки Барчиной (“луноподобной Барчин”) – жены Алпамыша. Барчиной не соглашается и упорно отказывается от этого предложения, но Ултантаз запугивает с угрозой, готовится к свадебному пиру. Когда начинаются состязания по стрельбе “олтин кобок” (“золотая тыква”) и традиционное песнопение “улан” переодетый в Култай (пастух-табунщик), т.е. в неузнаваемом виде Алпамыш прибывает на свадебный пир и участвует в состязаниях. Здесь “переодевание героя” должно рассматриваться как своеобразная художественная интерпретация одного из архаических элементов древнего обрядового ритуала. По мнению А.П.Решетниковой, “реликт архаической свадебной обрядности “невидимость” жениха – в эпосе сохраняется, эволюционно трансформируясь от иллюстративного похищения девушек богатырями – абаасы в олонхо до сюжетного мотива “муж на свадьбе своей жены”. В нем обязательны следующие детали: путешествие мужа (гомеровского Одиссея, среднеазиатского Алпамыша) через чужие земли, весть о его гибели, затем его возвращение (никто об этом не знает), его пребывание на свадьбе жены, соревнования с женихами неузнанным, и лишь победа раскрывает его подлинную сущность. Таким образом, подлинность жениха долгое время маскируется неузнанностью, эквивалентной невидимости в более древнем якутском контексте” [21, 212]. Некоторые реликтовые элементы, связанные с традиционными представлениями о “ритуальной неузнаваемости” сохранились и в обычае “келин беркитар” (“спрятать невесту”) в узбекском свадебном церемониале.

Кроме этого, в сюжетной структуре “олонхо” и “Алпамыш” встречаются еще многие мотивы, как например, преодоление препятствий, героическое сватовство, состязание соперников в стрельбе из лука, побратимство, заключение в темницу или путешествие в подземное царство и возвращение героя и др., историко-сравнительное изучение которых показывает, что их генетические истоки неразрывно связаны с единым корнем – с древними мифопоэтическими традициями древнетюркских племен. Итак, можно констатировать, что выдающийся памятник нематериального культурного наследия якутского народа “олонхо”, как уникальное явление художественной культуры мирового значения, сыграл огромную роль в возникновении и развитии эпического мышления тюркоязычных народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алмуханова Р.Т. *Об отношении “Алпамыс-батыра” к мифу: историко-этнокультурное осмысление* // Мир Евразии. – Горно-Алтайск, 2009. – №4(7). – С.2-8.
2. *«Алпамыш»* /Узбекский народный героический эпос. Сказитель: Фазыл Юлдаш оглы. Запись: М.Зарифий. Подготовка текста с прим., словарем и предисловием: Х.Т.Зарифов, Т.Мирзаев. – Ташкент: Фан, 1999.
3. *Долганский фольклор* / Вступ. ст., тексты и пер. А.А.Попова. – М.-Л., Сов. писатель, 1965.
4. Жирмунский В.М. *Вопросы генезиса и история эпического сказания об Алпамыше* // Об эпосе “Алпамыш”/ Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959. – С.26-60.
5. Жирмунский В.М. *Сказание об Алпамыше и богатырская сказка*. – М., ИВЛ, 1960; “Алпамыш” – узбекский народный героический эпос. – Ташкент: Фан, 1999.
6. Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т. *Узбекский героический эпос*. – М., 1947.
7. Зарифов Х.Т. *Основные мотивы “Алпамыш”* // Об эпосе “Алпамыш” / Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959. – С.6-25.
8. Емельянов Н.В. *Сюжеты олонхо о родоначальниках племени*. – М.: Наука, 1990 (<http://olonkho.info> сайты).
9. Иткулова Л.А. *Архаическое мировоззрение башкирского народа* // СОФИЯ: Альманах: Вып.1: А.Ф.Лосев: ойкумена мысли. Уфа: Издательство «Здравоохранение Башкортостана», 2005.
10. Каруновская Л.Э. *Представления алтайцев о вселенной (материалы по алтайскому шаманизму)* // Советская этнография. – М., 1935. – №4-5. – С.16-183.
11. Кузьмина А.А. *Олонхо Вылюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы*. Автореф. дисс. канд. филол. наук. – Улан-Удэ, 2008.
12. Кыдырбаева Р.З. *Опыт историко-этнографического сравнения эпоса “Манас” и олонхо “Строптивый Кулун Куллуштуур”* // Якутский эпос в контексте эпического наследия народов мира. – Якутск, 2004. – С.51-59.
13. Мелетинский Е.М. *Народный эпос* // Теория литературы. Роды и жанры литературы. – М.: Наука, 1964.
14. Мирзаев Т. *Узбекские народные дастаны и героический эпос “Алпамыш”* // “Алпамыш” – узбекский народный героический эпос. – Ташкент: Фан, 1999.
15. Мирзаев Т. *Эпос и сказитель*. Отв. редактор: М.Абдурахимов. – Ташкент: Фан, 2008.
16. Потапов Л.П. *Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (по этнографическим материалам)* // Советская этнография. – М., 1978. – №5. – С.85-95.

17. Пухов И.В. *Враги героя в олонхо и в “Алпамыше”* // Об эпосе “Алпамыш” / Материалы по обсуждению эпоса “Алпамыш”. – Ташкент: Издательство Академии наук Республики Узбекистан, 1959.
18. Пухов В.И. *Якутский героический эпос “олонхо”*. – М., 1962.
19. Райхл К. *Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура* / пер. с англ. В.Трейстер, под ред. Д.А.Функа. – М.: Вост. лит., 2008.
20. Решетникова А.П. *Фонд сюжетных мотивов и музыка в этнографическом контексте*: Автореф. дисс. канд. истор. наук. М., 2007.
21. Решетникова А.П. *Сюжетные параллели якутского и германоскандинавского эпосов* // Этнография, фольклористика и религиоведение Сибири и сопредельных регионов. [отв. ред. д.и.н. Е.Н.Романова; сост. Н.В.Павлова]. – Якутск: Изд-во ИГиИГМНС СО РАН, 2013.
22. Саввинова Г.Е. *Мифологические мировоззрения в якутском фольклоре* // <http://www.sworld.com>.
23. Schurajew Mamatkul. *Das Epos „Alpamysch“ lebt in unzähligen Varianten* // Wostok-Spezial Surchandarja: Surchandaria. Über die Jahrtausende Schmelztiegel der Kulturen im südlichen Usbekistan. Berlin: Wostok Verlag, 2010. P. 28-30.
24. Федорова Л.В., Власов В. *Сравнительный материал туркменского “Кероглы” и якутского “олонхо”, как источник изучения древней истории народов Центральной Азии* // Сюжет Гёроглы и литература Востока. Материалы международной научной конференции. – Дашогуз, 2009. – С.367-368.
25. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1220.
26. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1254.
27. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навоий АН Республики Узбекистан. Инв.№1552.
28. *Якутский героический эпос “Могучий Эр Соготох”* / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т.10. – Новосибирск: Наука, 1996. – С.208-209.

УДК 920

К БИОГРАФИИ АХМАДА ЙУГНАКИ
TO THE BIOGRAPHY OF AHMED YUGNAKI

Ш.КАМОЛИДДИН*

Резюме

Автор в статье рассказывает о жизни и творчестве высшего средневекового тюркского поэта Ахмеда Йугнеки, о движении *шу'убиййа*, широко распространенного в IX – X вв. среди интеллигенции не арабских народов халифата, а также о существовании в VIII – IX вв. военно-политического и научно-культурного движения шу'убизма среди среднеазиатских тюрков, представители которого в конечном итоге достигли всех поставленных перед ними целей и заняли высокое положение в общественно-политической и культурной жизни халифата. По некоторым данным отец Ахмеда Йугнеки Махмуд Йугнеки был представителем этого движения.

Основная цель статьи предназначена для определения места рождения Ахмеда Йугнеки. По мнению большинства исследователей, селение Йугнек, в котором родился и вырос Адиб Ахмед, находилось в области Самарканда. Но автору представляется, что селение Йугнек из которого происходил Ахмед Йугнеки, находилось в бассейне нижнего течения Сырдарьи, к северу от нынешнего г.Туркестан, где имеется развалины, известные как Жуйнектобе.

Ключевые слова: Ахмед Йугнеки, шу'убизма, аббасиды, тюрки, селение Йугнек.

Summary

The author in the article tells about the life and work are hiding Medieval Turkic poet Ahmed Iugneki about shu'ubiyya motion, widely held in the IX - X centuries. among the intelligentsia of the Arab peoples of the caliphate, as well as the existence in the VIII - IX centuries. military-political, scientific and cultural movement among Central Asian Turks shu'ubizm whose members ultimately achieve all their goals and occupied a high position in the socio-political and cultural life of the Caliphate. According to some reports the father of Ahmed Mahmud Iugneki, Iugneki was the representative of this movement.

The main purpose of this article is intended to determine the place of birth of Ahmed Iugneki. According to most researchers, village Yugnek, where he was born and raised Adib Ahmed, was in Samarkand. But the author seems that Yugnek village from which the Iugneki Ahmed, was in the pool the lower reaches of the Syr Darya, to the north of the present city of Turkestan, where there are ruins known as Zhuynektobe.

Key words: Ahmed Iugneki, shu'ubizm, Abbasids, the Turks, the village Yugnek.

*

доктор исторических наук, профессор Ташкентского института востоковедения, Ташкент-Узбекистан.

Doctor of History, Professor of the Tashkent Institute of Oriental Studies, Tashkent, Uzbekistan.

В истории развития средневековой литературы тюркоязычных народов Средней Азии особое место принадлежит Ахмаду Йугнаки – автору поэтического произведения «Хибат ал-хака’ик» («Дар истин») [1; 1а]. Об авторе этого труда, являющемся одним из наиболее ранних тюркоязычных поэтов исламского времени, сохранились очень скудные данные, которые можно почерпнуть, главным образом, из самого этого единственного дошедшего до нас его произведения, а также из сочинений более поздних авторов. Поскольку в самом труде нет точных указаний относительно места и времени его написания, следовательно и время жизни эго автора определяется исследователями по разному: X – XII вв. [2], XI – XII вв. [3], XII – XIII вв. [4] и даже XV в. [5]

Сочинение Ахмада Йугнаки было предназначено для простых необразованных слоев тюркского общества с целью объяснить им на их простом родном языке основы морали и идеологии ислама. При этом автор широко использовал *хадисы* и *аяты* Корана [6]. Поэма состоит из 14 небольших глав, заключающих в себе от 242 до 256 бейтов (в разных списках) [7] стихотворного текста назидательно-поучительного содержания. Первые 5 глав являются предисловием, в которых приводятся стихи, восхваляющие Всевышнего, пророка Мухаммада и его *асхабов*, сведения о некоем правителе по имени Дад Сипах-салар-бек, которому была посвящена эта поэма, излагаются причины и необходимость ее написания. Далее следуют основные главы сочинения, каждая из которых посвящена определенной теме. В них рассматриваются такие вопросы, как польза знания и вред невежества, об изменчивости мира, о преимуществах сдержанности и воспитанности, щедрости и благородства, о вреде высокомерия, скупости, жадности и др. В конце сочинения автор приводит свои извинения за поучение.

До нас дошло несколько рукописей этого сочинения, название которого в различных списках приводится по разному: «Хибат ал-хака’ик» («Дар истин»), «‘Атабат ал-хака’ик» («Двери истин»), «Гайбат ал-хака’ик» («Тайны истин») и др. Один экземпляр, переписанный арабским и уйгурским письмом в 1444 г. в Самарканде Зайн ал-‘Абидин Бахши ибн Султан Бахт Джурджани Хусайни, хранится в библиотеке Айа Софийя в Стамбуле (№ 4012). Текст поэмы изложен уйгурским письмом, а *аяты* Корана, *хадисы* и отдельные *бейты* – арабским. Другой экземпляр поэмы, переписанный уйгурским и арабским письмом в 1480 г. в Стамбуле *шайхом* ‘Абд ар-Раззаком

Бахши, содержится в сборной рукописи (№ 4757), хранящейся также в библиотеке Айна Софийя в Стамбуле. Еще один экземпляр сочинения, переписанный арабским письмом неизвестным лицом, хранится в библиотеке Топкапу-Сарай в Стамбуле (№ 35552/244). Имеется и несколько других списков, которые хранятся в рукописных фондах Турции и Германии [7, 196–200]. Согласно одной из рукописей, хранящихся в Анкаре, первоначально труд был написан «могольским», т.е. уйгурским письмом, а впоследствии переписан арабским письмом [7. 197; 1. 32-35]. Стамбульская рукопись была издана в 1915–1916 гг. [8]. Критический текст сочинения был издан в 1951 г. и переиздан в 1992 г. в Стамбуле [9], несколько раз в Ташкенте [10], и др. [11].

Об авторе «Хибат ал-хака'ик» известно, что он называл себя Адиб Ахмад, а отца его звали Махмуд Йугнаки, т.е. он был родом из селения Йугнак. В исторической географии Средней Азии известно несколько пунктов с названием Йугнак (Угнак). Один из них находился в области Самарканда [12], другой – в нижнем течении Сырдарьи [1. 14], третий – в Ферганской долине [13]. По мнению большинства исследователей, селение Йугнак, в котором родился и вырос Адиб Ахмад, находилось в области Самарканда [14]. Нам представляется, что селение Йугнак, из которого происходил Ахмад Йугнаки, находилось в бассейне нижнего течения Сырдарьи, к северу от нынешнего г. Туркестан, между *кишлаками* Карачук и Атабай (Карнак), где имеются развалины, известные как Югнактепа. В 211 – 212/826 – 827 гг. города тюрок, расположенные в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи, платили *харадж* Нуху ибн Асаду, который был наместником 'Абд Аллаха ибн Тахира в Самарканде. Поэтому в средневековых источниках селение Йугнак могло относиться к области Самарканда.

Некоторые сведения об Ахмаде Йугнаки приводит Алишер Навои (XV в.), по данным которого, Адиб Ахмад был родом из страны тюрок и с рождения был слепым. Он жил в селении, расположенном на расстоянии 4 *йигачей* от Багдада, и каждый день пешком приходил в Багдад, чтобы слушать лекции Имама А'зама. Вместе с ним эти лекции слушали имам Мухаммад и имам Абу Йусуф [15]. Из этих данных следует, что Ахмад Йугнаки жил в Багдаде и был учеником основателя ханафитской школы мусульманского законоведения Абу Ханифы ан-Ну'мана ибн Сабита (699 – 767 гг.), известного также как ал-Имам ал-А'зам. В свое время А.Фитрат считал это маловероятным и оценил сообщение Навои как «легендарное». Исходя из языковых особенностей «Хибат ал-хака'ик», он полагал, что сочинение было

написано в XII или XIII вв. [16], что и было впоследствии принято большинством исследователей [17]. Однако, не так давно на основании данных Навои было вновь высказано предположение, что Ахмад Йугнаки жил в VIII в. и был учеником имама Абу Ханифы. По мнению М. Имомназарова, вместе с Адибом Ахмадом лекции имама Абу Ханифы слушали известные впоследствии правоведы – имам Абу Йусуф ал-Ансари (731 – 804 гг.) и имам Мухаммад аш-Шайбани (749 – 805 гг.) [18. 4]. Эта мысль, положившая начало новой дискуссии о времени жизни Адипа Ахмада ал-Йугнаки, а следовательно, и времени написания «Хибат ал-хака'ик», получила поддержку среди некоторых исследователей [19], но другими – подвергнута критике [20]. В связи с этим была высказана надежда на обнаружение новых данных, способных внести ясность в решение данной проблемы [1а. 31].

Исследуя средневековую арабоязычную био-библиографическую литературу, нам удалось найти некоторые новые данные об этом тюркском ученом и поэте. По данным Абу Са'да ас-Сам'ани (XII в.), в области Самарканда находилось селение Йуганак (Йугнак), из которого происходил передатчик хадисов Абу Хамид Ахмад ибн Абу Ахмад ал-Йуганак. Он жил в Самарканде и изучал хадисы у Сахиба ибн Муслима ал-Балхи, 'Абд ар-Рахмана ибн Хабиба ал-Багдади, Ибрахима ибн Исхака ас-Самарканди и др. У него изучал хадисы 'Абд Аллах ибн Мас'уд ибн Камил ас-Самарканди [21]. Эти же данные приводит и арабский филолог и географ Йакут ал-Хамави [22].

Время жизни перечисленных ученых в источнике не указаны. Однако, если проследить цепочки передатчиков хадисов, каждого из упомянутых в этом сообщении лиц и обозначить всех упомянутых в них лиц тремя звеньями, а именно: 1-е звено – старшие современники Ахмада ал-Йугнаки, 2-е звено – сверстники Ахмада Йугнаки, и 3-е звено – младшие современники Ахмада Йугнаки, то окажется, что Ахмад Йугнаки был младшим современником (1-е звено) таких лиц, как Садака ибн ал-Фадл ал-Марвази (ум. после 220/835 г.), 'Абд Аллах ибн 'Абд ар-Рахман ад-Дарими ас-Самарканди (ум. в 255/869 г.), 'Абд ал-Хамид ибн Хумайд ал-Кашши (ум. в 249/863 г.), сверстником (2-е звено) таких лиц, как Абу-л-Ва'ила Мухаммад ибн Наср ал-Музни ал-Марвази ал-Лайси (ум. в 233/847-48 г.), Исма'ил ибн 'Абд ар-Рахман ас-Санджуфини (IX в.), Наср ибн Сайяр аз-Завари ас-Самарканди (ум. в 294/906-07 г.) и старшим современником (3-е звено) таких лиц, как амир Наср II ибн Ахмад ас-Самани (ум. в 301/914 г.), Мухаммад ибн

‘Асам ал-Факих ал-Катавани (ум. в 352/963 г.), Садик ибн Са‘ид ас-Сунахи ал-Фараби (ум. около 350/961 г.).

Исходя из этих данных, можно с достаточным основанием предполагать, что упомянутый в сочинении ас-Сам‘ани передатчик хадисов Абу Хамид Ахмад ибн Абу Ахмад ал-Йугнаки жил IX в. в Самарканде и, по всей вероятности, был сыном Адиба Ахмада Йугнаки – автора сочинения «Хибат ал-хака’ик». Имена Ахмад, Мухаммад, Махмуд, Хамид, Хумайд, образованные от одного корня (х.м.д.), были весьма популярны в исламской традиции, но в то же время не устойчивы в написании и легко могли варьироваться. Кроме того, при переписке рукописей слово «Абу» очень часто могло быть опущено или наоборот добавлено. Поэтому можно с большой долей вероятности допускать, что сын Адиба Ахмада носил имя Ахмад или Мухаммад.

Конечно, чтобы окончательно убедиться в том, что упомянутый в сочинении ас-Сам‘ани передатчик хадисов из Йугнака был именно сыном автора «Хибат ал-хака’ик» Ахмада Йугнаки, надо провести дополнительные исследования. Пока же для такого заключения в нашем распоряжении имеются лишь некоторые косвенные данные. Во-первых, время жизни самаркандского Ахмада ал-Йугнаки (IX в.), во-вторых, упоминание дважды имени Ахмад в его генеалогии, в-третьих, упоминание багдадского *шейха* среди его учителей. Поэтому пока лишь предварительно можно предполагать, что он был сыном Адиба Ахмада. Если это так, то тем самым подтверждаются данные Алишера Навои о времени жизни Адиба Ахмада, который, по предположению М.Имомназарова, родился примерно в сер. VIII в. и умер в первой половине IX в.

Отец Адиба Ахмада – Махмуд Йугнаки был родом из селения Йугнак, расположенного в области Самарканда. В начале второй половины VIII в. он по каким-то причинам переехал в Ирак и обосновался в населенном пункте, расположенном недалеко от Багдада. Можно полагать, что отец Адиба Ахмада был военным и служил в тюркской гвардии ‘аббасидского халифа ал-Мансура (правил в 136 – 158/754 – 775 гг.). В таком случае, местом его жительства вполне могла быть резиденция ‘аббасидских халифов – Самарра, где была расквартирована и тюркская гвардия. Его сын, известный впоследствии как Адиб Ахмад, был с рождения слепым, и следовательно, не имел перспективы военной карьеры. Поэтому отец решил посвятить его изучению наук и отдал в ученики одному из лучших законовевов Багдада имаму Абу Ханифе, известному как ал-

Имам ал-А‘зам, у которого он изучал фикх вместе с Абу Йусуфом ал-Ансари и Мухаммадом аш-Шайбани. Это могло иметь место до 150/767 г., т.е. до года смерти «великого имама». Впоследствии, после смерти или окончания военной службы отца, Адиб Ахмад, вероятно, возвратился на родину и обосновался в Самарканде. Здесь же передавал хадисы и его сын Абу Хамид Ахмад ибн Абу Ахмад ибн Махмуд ал-Йугнаки. Судя по именам его учителей, он изучал у них хадисы в Багдаде. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что его отец, Адиб Ахмад, жил в Багдаде достаточно долгое время и возвратился на родину, вероятно, в конце своей жизни.

В этой связи хотелось бы вспомнить о движении *шу‘убийя*, широко распространенном в IX – X вв. среди интеллигенции неарабских народов халифата. Представители этого культурного и политического движения (от арабского *шу‘уб* – народы, т.е. иные народы), зародившегося еще в середине VIII в. в среде принявшей ислам иранской интеллигенции, отрицали претензии арабов на руководящую роль в культурной, а иногда и политической жизни стран ислама. Это движение, особенно четко проявившееся в литературе, было связано с оппозицией политическому господству арабов и стремлением к возрождению местных литературных языков и традиций, что приводило к возникновению различных еретических течений в исламе [23].

По своему характеру историю движения *шу‘убитов* можно разделить на два этапа. Если первым *шу‘убитам* (VIII – IX вв.) было в некоторой степени свойственно высокомерное отношение к арабам и осознание превосходства иранской культуры, то *шу‘убитам* X в. были характерны антихалифатские и антиисламские настроения [24]. Кроме иранского *шу‘убизма*, наиболее активными деятелями которого были писатель Ибн ал-Мукаффа, историк Хамза ал-Исфахани, поэты Башшар ибн Бурд и Абу Нувас, это движение было распространено и в Средней Азии, где его наиболее яркими представителями были Абу Мансур ас-Са‘алиби и ученый – энциклопедист Абу Райхан Беруни [25].

Зарождение иранского *шу‘убизма*, несомненно, было связано с приходом в середине VIII в. к политической власти в халифате партии ‘Аббасидов, которая, как известно, в значительной мере опиралась на поддержку жителей Хорасана [26]. Известно, что во всех завоеванных странах арабы встречали ожесточенное сопротивление местного населения, которое, как правило, не оказывало им никакой поддержки.

К началу второй четверти VIII в. недовольство народов покоренных стран дискриминационной политикой Умайядов достигло предела, чем и воспользовались их соперники – ‘Аббасиды, потомки ‘Аббаса – дяди пророка Мухаммада. ‘Аббасидская пропаганда была начата ими в 30-х годах VIII в. именно в Хорасане и Мавераннахре, где покоренные народы были особенно недовольны политикой Умайядов и в 115/733-34 г. подняли против них восстание под руководством мятежного арабского военачальника ал-Хариса ибн Сурайджа (уб. в 128/746 г.), в ходе которого восставшие захватили власть почти во всех городах и областях Мавераннахра и Тохаристана. Одним из их руководителей был сам верховный тюркский хакан [27. 93-108]. Хотя это восстание потерпело поражение, оно предопределило конец правления династии Умайядов, вместо которых при помощи жителей Хорасана и Мавераннахра к власти пришла династия ‘Аббасидов.

Начальный этап формирования среднеазиатского, а вернее, тюркского *шу‘убизма*, также был связан именно с началом ‘аббасидской пропаганды, среди активных сторонников которых, наряду с персами и курдами были и хорасанские тюрки. По некоторым данным, сам глава ‘аббасидского движения в Хорасане, Абу Муслим был тюркского происхождения [28. 25-26; 249-251], находившимся на службе у арабского племени *бану* ‘иджл [29]. Имеются данные о том, что армия Абу Муслима, с которой он выступил против Умайядов, в большинстве состояла из тюрков Хорасана. Туркмены считали Абу Муслима одним из своих предков и представляли его героем подобно Рустаму, который большую часть своей жизни воевал с неверными персами [30. 42]. Баллада о подвигах Абу Муслима, возглавившего национально-освободительную борьбу тюркских народов против арабских завоевателей, сохранилась и в народном эпосе узбеков [31].

Поэтому вскоре после прихода к власти партии ‘Аббасидов хорасанские тюрки наряду с персами стали занимать ключевые и стратегически важные должности прежде всего в столичном Багдаде, а также в других городах и областях центральной части халифата. Кроме того, многие из ‘аббасидских халифов имели тюркских жен и, следовательно, их престолонаследники генетически наполовину были тюрками [32]. По данным Абу Бакра ас-Сули, служившего придворным *надимом* нескольких ‘аббасидских халифов и написавшего историю их правления, многие из багдадских халифов носили тюркскую одежду, хорошо говорили по-тюркски и проявляли склонность ко всему тюркскому [33].

Следующий этап в развитии тюркского шу'убизма был связан с правлением халифа ал-Ма'муна (правил в 198 – 218/813 – 833 гг.), который в 182/798-99 г. был назначен наместником Хорасана и Мавераннахра [34. 10-20]. Через некоторое время его резиденция в Мерве превратилась в центр политической жизни Арабского халифата. Сам ал-Ма'мун был иранского происхождения и потому с пониманием относился к судьбам местных народов, в том числе тюрков. В его правление, т.е. в начале IX в., происходит окончательное формирование тюркского шу'убизма, который, в отличие от иранского, безусловно, имел некоторые свои особенности. Если иранский шу'убизм был направлен против господства арабов и арабской культуры в исламском мире, то тюркский шу'убизм был связан с массовым принятием ислама тюрками Средней Азии и со стремлением высшей тюркской военной аристократии и интеллигенции занять достойное место в общественно-политической и культурной жизни халифата. При этом они делали ставку не на противостояние арабам, а на тесный военно-политический союз с ними, который вскоре перерос в еще более тесный тюрко-арабский этнокультурный симбиоз.

В сирийских источниках приводится интересное толкование причин, согласно которым, «тюрки легко объединились с арабами и приняли их веру»: во-первых, тюрки изначально всегда провозглашали единого бога Qan Thangri, которым они считали небесный свод; и когда они узнали, что арабы провозглашают единого бога, то приняли их веру. Во-вторых, впервые тюрки вторглись в землю Маргианы и там обосновались во времена персов. После выступления [пророка] Мухаммада, тюрки, которые жили на земле Маргианы, присоединились к нему, так же как персы и курды. Новые тюрки, которые двинулись сюда после ислама, встретили здесь своих соплеменников, с которыми была сходна их речь. И когда они нашли тех, которые приняли ислам, последовали им. В-третьих, когда арабы взяли тюрков как наемников на войну против греков, и проникли в цветущие страны, тюрки слышали от арабов и приняли слово [пророка] Мухаммада, который сказал: «Когда они (т.е. тюрки) отрекутся от почитания идолов и его веру будут исповедовать, будет им дана земля, хорошая и красивая, и они воцарятся в ней». И поэтому они приняли ислам» [35. 52].

В 190/805-06 г. в Средней Азии вспыхнуло крупное антиарабское восстание под руководством мятежного арабского военачальника

Рафи' ибн ал-Лайса, охватившее весь Мавераннахр, Тохаристан и сопредельные области. После подавления этого восстания в 194/809-10 г., одной из главных движущих сил которого были среднеазиатские турки, карлуки и токуз-огузы [27. 138-145], наступил переломный момент в судьбах народов Средней Азии, связанный с принятием ислама большим количеством турков и последующим массовым движением их в политический центр халифата. В арабских источниках нет каких-либо сведений о таком движении. Однако, это событие, несомненно, имевшее место в начале 20-х годов IX в. и прослеживающееся в арабоязычной историко-биографической литературе того времени, оказалось зафиксированным в средневековых армянских источниках, согласно которым, «скифы Азии, т.е. турки, совершили поход на запад во времена Арабского халифата, в 260 г. по летосчислению армян», т.е. в 811 г. н.э. [36. 66]. Конечно, слово «поход», употребленное в армянском источнике, не следует понимать дословно. Здесь, безусловно, речь идет не о военном походе турков, а скорее о передвижении на запад большой их группы, имевшем место в 811 г.

Можно полагать, что это движение турков в Багдад было вызвано несколькими причинами: во-первых, оно было связано с желанием принять ислам предводителей турков, попавших в плен к арабам после подавления восстания под руководством Рафи' ибн ал-Лайса. Многие из них были знатного происхождения и предпочитали принять ислам при содействии самого халифа. Во-вторых, военнопленные турки, многие из которых были выходцами из семей землевладельческой аристократии, предпочли покинуть родину, поскольку они были лишены своих земель, которые через некоторое время были переданы во владение представителей династии Саманидов. В-третьих, это было связано с переездом ал-Ма'муна из Мерва в Багдад и последующим перемещением туда центра политической жизни халифата.

Эти первые колонии турков, основанные в городах центральной части халифата в начале IX в., в последующие десятилетия непрерывно разрастались за счет новых тюркских переселенцев из Средней Азии. Известно, что халиф ал-Му'тасим (правил в 218 – 227/833 – 842 гг.) проводил политику широкого привлечения в армию тюркских наемников и рабов, из которых было образовано многотысячное так называемое «хорасанское» войско. Уже к середине IX в. придворная тюркская аристократия стала оказывать сильное влияние на политическую жизнь всей страны, а в результате

багдадские халифы постепенно стали управляемыми в руках тюркских военачальников, которые смещали неугодных им правителей и сами назначали новых. Высокое положение тюркской военной аристократии сохранялось и в последующие века вплоть до самого сельджукского завоевания. Многие из них были крупными собственниками и имели огромные земельные владения, пожалованные им в качестве *икта*⁴ самим халифом, причем не только в Ираке, но также в Сирии, Египте, Малой Азии и на Кавказе. Так, в IX – X вв. почти во всех городах Египта, Сирии и Палестины правили тюркские правители из династий Тулунидов и Ихшидидов, которые были фактически независимыми от багдадских халифов.

В связи с возрастанием роли тюрков в политическом центре халифата Багдад становится центром притяжения и для представителей среднеазиатской интеллигенции, которые стремились туда, надеясь встретить поддержку своих влиятельных земляков и сородичей. Уже в конце VIII – начале IX в. в Багдаде и других городах Ближнего Востока проживали целые группы ученых – хадисоведов и правоведов из числа принявших ислам тюрков, о чем свидетельствуют их родословные и *нисбы* «ат-Турки» [37. 43-44].

В IX в. круг тюркских ученых выходцев из Средней Азии, получивших известность сначала в арабском, а затем и во всем мусульманском мире, значительно увеличивается благодаря деятельности так называемой мусульманской Академии (*байт ал-хикма*) в правление халифа ал-Ма'муна. Значительную часть ученых этого крупнейшего в исламском мире научного учреждения, как известно, составляли выходцы из Средней Азии, в том числе среднеазиатские тюрки, получившие известность не только в области гуманитарных наук, таких, как арабское языкознание, литература, история, хадисоведение, законоведение и др., но и в области точных наук – математики, астрономии, химии и геометрии.

Всех представителей движения среднеазиатского *шу'убизма*, в зависимости от характера их деятельности, можно условно разделить на две группы: военно-политические деятели и деятели науки и культуры. Одним из самых ранних и ярких представителей среднеазиатского *шу'убизма* первого, более раннего, направления, на наш взгляд, является последний представитель династии доисламских тюркских правителей Джурджана и Дехистана Сул-тегин. После завоевания его области в 98/716-17 г. арабским военачальником Йазидом ибн ал-Мухаллабом (правил в Хорасане в 97 – 99/715-18 г.)

при его содействии Сул-тегин отправился в Мадину и принял ислам у гробницы пророка Мухаммада. Затем он вернулся к Йазиду и оставался при нем, принимая участие в завоевательных войнах арабов [26. 165-170] до тех пор, пока не был убит вместе с Йазидом в бою в 102/720-21 г. [37] Сул-тегин по существу одним из первых среди доисламских правителей Средней Азии добровольно и искренне принял ислам и вступил в тесное сотрудничество с арабскими завоевателями¹.

Его потомки продолжили деятельность своего предка и принимали активное участие в военных действиях на стороне арабов и в управлении делами государства, возглавляя *диваны* секретарей [37. 110]. Так, сын Сул-тегина, Сулайман, еще со своим отцом и Йазидом ибн ал-Мухаллабом принимал участие в походах арабов на Гарчистан, Гур, Хуттал и Табаристан [26. 270]. В 99/717-18 г. он был назначен *амиром* Самарканда [38. 52-90]. Одним из активных сторонников партии 'Аббасидов и ближайшим сподвижником Абу Муслима был младший сын вышеупомянутого Сул-тегина, Мухаммад, который являлся одним из 12 *накибов*, т.е. хорасанских военачальников, принесших присягу Абу-л-'Аббасу в Куфе [39. 138]. В 131/748-49 г. он был назначен наместником города Нихаванд в Хорасане [39. 123], в 132/749-50 г. – наместником Месопотамии [39. 197], а в 134/751-52 г. – наместником Армении и Азербайджана [26].

С началом правления династии 'Аббасидов была связана деятельность еще одного из самых ранних и ярких представителей среднеазиатского шу'убизма – это был выдающийся ученый-энциклопедист VIII в. Абу 'Абд ар-Рахман 'Абд Аллах ибн ал-Мубарак ал-Ханзали ал-Марвази (ум. в 181/797 г.), сочетавший в себе оба направления этого движения, т.е. военно-политическое и научно-культурное. Он был выходцем из среды хорезмских тюрок, переселившихся в Мерв [40], и будучи клиентом арабского племени *бану ханзала*, участвовал в завоевательных войнах арабов в Византии [38]. После этого он начал заниматься науками и собрал в своем доме в Мерве огромную библиотеку, в которой, по некоторым данным, были

¹ Другие доисламские правители областей Средней Азии, вступавшие с арабами в какие-либо отношения (например, правитель Фарйаба Низак-тархан, *ихшид* Согда Гурак, *марзбан* Мерва Махуйе, карлукский *джабгуйа* Тохаристана и др.), как известно, принимали ислам принудительно и втайне продолжали исповедовать веру своих предков, а позже и вовсе отказывались от ислама и примыкали к антиарабским и антиисламским восстаниям.

даже книги, происходившие из дворцовой библиотеки династии Сасанидов [41]. ‘Абд Аллах ибн ал-Мубарак был одним из крупнейших для своего времени хадисоведов, законоведов, суфиев, историков, филологов и поэтов и имел множество учеников в различных странах мусульманского мира. Ему принадлежит более 14 сочинений в области хадисоведения, фикха, суфизма, истории, филологии и тафсира [42. 95]. Кроме того, он был чрезвычайно богатым и много путешествовал с научными целями. Умер он на обратном пути на родину из города Тарсус в Сирии и был похоронен в г. Хит, в Ираке, на берегу Евфрата [38].

‘Абд Аллах ибн ал-Мубарак был поистине одним из самых выдающихся ученых-энциклопедистов мусульманского мира в VIII в. и самым ранним представителем тюркских народов, достигших своими силами столь высокого положения среди мусульман. Обладая высочайшей для своего времени культурой и исключительной образованностью, он был известен во всем мусульманском мире, а написанные им труды были знамениты и в последующие века. ‘Абд Аллах ибн ал-Мубарак по праву является одним из основателей среднеазиатско-тюркского шу‘убизма культурного направления, потому что он первым, в эпоху священной войны с так называемыми «неверными» тюрками, на своем личном примере показал, что даже рядовые тюрки способны не только воевать, но и постигать глубины знаний и занимать высокое положение в мусульманском обществе.

Таким образом, мы с достаточным основанием можем говорить о существовании в VIII – IX вв. военно-политического и научно-культурного движения шу‘убизма среди среднеазиатских тюрков, многочисленные представители которого в конечном итоге достигли всех поставленных перед ними целей и заняли высокое положение в общественно-политической и культурной жизни халифата.

Одним из наиболее ранних представителей тюркского шу‘убизма, на наш взгляд, был и отец Адиба Ахмада, Махмуд ал-Йугнаки, который, вероятно, принимал участие в движении Абу Муслима в Хорсане в середине VIII в., а после прихода к власти ‘Аббасидов служил в тюркской гвардии халифа ал-Мансура. Его сын, Ахмад, стал заниматься изучением *фикха* и *хадисов*, а также был превосходным поэтом, от творчества которого до нас дошло его поэтическое произведение «Хибат ал-хака’ик». Можно полагать, что поскольку сам поэт был слепым, первоначальный вариант этого сочинения был записан уйгурским письмом его отцом, Махмудом Йугнаки, а

впоследствии переписан арабским письмом его сыном, Ахмадом (Мухаммадом) ал-Йугнаки в Самарканде¹.

Против правдивости данных Навои выдвигаются в основном два аргумента: во-первых, сочинение Адиба Ахмада было посвящено какому-то эмиру по имени Мухаммад Дад Сипахсалар-бек, а во времена Абу Ханифы (середина VIII в.) титул *сипахсалар* еще не был в употреблении; во-вторых, язык и стиль сочинения свидетельствуют о том, что оно было написано несколько позднее сочинения «Кутадгу билиг» Йусуфа Хас Хаджиба (XI в.), т.е. в XII или XIII в. [1а. 13-14, 30].

Однако эти противоречия могут быть легко объяснены, исходя из данных самого сочинения «Хибат ал-хака'ик». Во-первых, Адиб Ахмад мог написать свое сочинение не во время Абу Ханифы, а значительно позже, возможно, в конце своей жизни, после возвращения на родину, т.е. в начале или первой половине IX в., когда титул *сипахсалар* уже был в употреблении. Во-вторых, в тексте приложенных в конце к сочинению Абу Ахмада стихов, автором которых является некий Арслан Ходжа Тархан (XV в.), говорится, что «изречения Адиба Ахмада приходится слышать *на языках разных народов*, которые трактуют их каждый по-своему. Некоторые ошибочно трактуют мысли, высказанные в сочинении, за что заслуживают осуждение среди народа. Поэтому мы написали эту книгу, чтобы каждый прочитавший ее мог постичь истинный смысл изречений Адиба» [10].

Из этих данных следует, что изречения Адиба Ахмада были весьма популярны среди различных тюркских народов, каждый из которых излагал их на своем наречии и трактовал по-своему. При этом стихи Адиба претерпевали изменения и искажение смысла [7. 195, 201]. Поэтому мы не можем говорить с уверенностью, что дошедший до нас текст сочинения Адиба Ахмада отражает язык времени его написания, а является, скорее всего, отражением языка одного из его более поздних передатчиков, излагавшего смысл изречений Адиба Ахмада на своем наречии.

Таким образом, исходя из вышеизложенных данных, мы считаем, что благодаря сведениям Абу Са'да ас-Сам'ани и Алишера Навои,

¹ Махмуд Йугнаки, будучи военным человеком, мог не владеть арабским письмом и знать только тюркскую грамоту, которую он изучал в юности, а сын Адиба Ахмада, будучи передатчиком хадисов, должен был уже свободно читать и писать по-арабски.

достоверность которых подкрепляется комплексом исторических данных, характеризующих общественно-политическую ситуацию Арабского халифата эпохи ранних ‘Аббасидов (вторая половина VIII – начало IX в.), мы, очевидно, имеем возможность с достаточным основанием предполагать, что история средневековой тюркоязычной литературы и письменной традиции исламского времени начинается не с XI в., как считалось ранее [43], а с начала IX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маҳмудов Қ. *Аҳмад Югнакийнинг «Ҳибатул ҳақойиқ» асару ҳақида*. Кириш, фонетика, морфология, танкидий матн, транскрипция, шарҳ, луғат. Тошкент, 1972.;
- 1а. Хўжанова Г. *«Ҳибат ул-ҳақойиқ» ҳақиқатлари*. Тошкент, 2001.
2. Малов С.Е. *Памятники древнетюркской письменности*. М., 1951. С. 316.
3. Баскаков Н.А. *Тюркские языки*. М., 1960. С. 171.
4. Köprülü M.F. *XII-inci asir türk şairi Edip Ahmet. Türkiyat*, I, 1925. S. 255–257; Фитрат А. *Айбатул ҳақойиқ* // Маориф ва ўқитгувчи. 1928. 10-сон; Маҳмудов Қ. *Аҳмад Югнакийнинг «Ҳибатул ҳақойиқ» асару . . .* 8-бет.
5. Щербак А.М. *Грамматический очерк языка тюркских текстов X – XIII вв.* // Вопросы тюркологии. М.; Л., 1961. С. 27 – 28.
6. *O'zbek tumtoz adabiyoti namunalari*, 1-jild, Eng qadimgi davrdan XV asrgacha, Hamidulla Boltaboev wa Nasimkhon Rahmon tayyorlagan, Toshkent, 2003. P. 195 – 223.
7. Содиқов Қ. *Адиб Аҳмаднинг «Ҳибату-л-ҳақойиқ» асару* // Қаямов А., Исҳоқов М., Отахўжаев А., Содиқов Қ. Қадимги ёзма ёдгорликлар. Тошкент, 2000. 194-бет.
8. Necib Asim. *Hibetu'l-hakayik* (1-ksm: metin, tercume ve izah. 2- ksm.: faksimile), Istanbul, 1918.
9. Reşid Rahmeti Arat. *"Atebetu'l-hakayik"*. On soz. Ankara, 1992.
10. Аҳмад Югнакий. *Ҳибат ул-ҳақойиқ* / Нашрга тайёрловчи ва сўзбоши муаллифи Қ.Маҳмудов. Тошкент, 1971; Маҳмудов Қ. *Аҳмад Югнакийнинг «Ҳибатул ҳақойиқ» асару... 182–230 бетлар*; Аҳмад Югнакий. *Атабатул ҳақойиқ китоби*//XI–XV асрнинг туркий ёзувидаги ёдгорликлари. Тошкент, 1994. 45–95 бб.
11. Ахмед Йўгинеки. *Ақиқат сыйи* / Баспага дайиндагандар Э.Курышжанов, Б.Сагындыков. Алматы, 1985.
12. Бартольд В.В. *Туркестан в эпоху монгольского нашествия* // Соч. Т. 1. М., 1963. С. 187, 421, 428; *Новая страница из жизни А.З.Валиди* / Составление, предисловие и примечания Р.Н.Шигабдинова. Перевод на русский язык А.Захидий. Токио, 2001. С. 14.
13. Бертельс Е.Э. *Хибат ал-хакаик Ахмада Югнаки*//Труды САГУ. Гуманитарные науки. Новая серия. Вып. 3. Кн. 1. Ташкент, 1925. С. 29– 46; Маллаев Н. *Ўзбек адабиёти тарихи*. Тошкент, 1976. 139-бет; *O'zbek tumtoz adabiyoti namunalari . . .* 195-бет.

14. Köprülü M.F. *Türk edebiyati tarihi*. Istanbul, 1926. S. 175; Фитрат А. *Айбатул ҳақойиқ*.. ; Хўжанова Г. «*Ҳибат ул-ҳақойиқ*» ҳақиқатлари... 11-бет.
15. Алишер Навоий. *Насоим ул-муҳаббат мин шамоил ул-футувват* // Асарлар. 15-жилд. Тошкент, 1968. 156–157-бетлар.
16. Фитрат А. *Айбатул ҳақойиқ* ...
17. Рустамов Э. *Узбекская поэзия в первой половине XV века*. М., 1963. С. 35; Хайитметов А. *Мерос ва иқлос*. Тошкент, 1985. 144-бет; Köprülü M.F. *Edebiyat Araştırmaları*. 2-cilt. Istanbul, 1989. S. 100; Валихўжаев Б. *Ўзбек адабиётишунослиги тарихи*. Тошкент, 1993 80 – 81-бетлар; и др.
18. Имомназаров М. *Адиб Аҳмад қачон яшаган?* // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. 1995. 31 март. 4-б.
19. Маҳмудов Қ. *Манбаларни қайта кўрмоқ керак* // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. 1995. 28 апрел; Умаров Э. *Тили ҳам қадимий* // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. 1995. 28 апрел; Ёқубов А. *Профессор билмасдан сўзламаган* // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. 1997. 30 май.
20. Ҳаққул И. *Аҳмад Юғнакий Имоми Аъзамга замондош бўлганми?* // Ўзбекистон адабиёти ва санъати, 1997. 17 январь; Болтабоев Ҳ. *Бутун эҳтимолларнинг кучлиси...* // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. 1997. 13 июнь; «Ҳибатул ҳақойиқ» қачон ёзилган?» // Ёзувчи, 1999, 14 октябрь; Ражабов Н. *Маънавият сарчашмалари*. Тошкент, 1999. 37 – 44-б.
21. *The Kitab al-Ansab of 'Abd al-Karim as-Sam'ani* / Reproduced fac-simile from the manuscript of British Museum with an introduction by D.S.Margoliouth. Leiden-London, 1912. F. 603 V.
22. Йакут ал-Ҳамави. *Му'дҷам ал-булдан* / В 8 томах. Т. 8. Миср: Булак, 1906. С. 531. На араб. яз.
23. Фильштинский И.М. *Арабская классическая литература*. М., 1965. С. 141 – 142.
24. Негматов Н.Н. *Государство Саманидов*. Душанбе, 1977. С. 140 – 141.
25. БСЭ. 3-изд. Т. 29. М., 1978. Т. С. 22.
26. История ат-Табари. *Избранные отрывки* / Пер. с арабского В.И.Беляева. Дополнения к переводу О.Г.Большакова и А.Б.Халидова. Ташкент, 1987. С. 310 – 347.
27. Кадырова Т. *Из истории крестьянских восстаний в Мавераннахре и Хорасане в VIII – начале IX в.* Ташкент, 1955. С. 93 – 108.
28. Köprülü F. *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. 3-baski. Istanbul, 1976. S. 25 – 26, 249 – 251). Короглы Х. *Огузский героический эпос*. М., 1976. С. 38.
29. *The Encyclopaedia of Islam*. New edition / Prepared by a number of leading orientalists. 10 vols. Leiden: E.J.Brill, 1960 – 1986. Vol. 1. P. 141.
30. Vambery A. *History of Bukhara*. Karachi, 1990. P. 42.
31. *Абу Муслим жанномаси*. Тошкент, 1996.
32. Мокрунин В.П. *Торговые связи Киргизии (VI – X вв.)* // Арабо-персидские источники о тюркских народах. Ф., 1973. С. 114.
33. Абу Бакр Мухаммад ас-Сули. *Китаб ал-аврак* («Книга листов») / Критический текст и перевод на русский язык В.И.Беляева и А.Б.Халидова. Предисловие, примечания и указатели А.Б.Халидова. СПб., 1998. С. 117, 122, 148, 150, 154, 167 и др.

34. Михайлова А.И. *Новые эпиграфические данные для истории Средней Азии IX в.* // Эпиграфика Востока. Вып. 5. М.; Л., 1951. С. 10 – 20.
35. Гусейнов Р. *Сирийские источники XII–XIII вв. об Азербайджане.* Баку, 1960. С. 52.
36. Тер-Мкртчян Л.Х. *Армянские источники о Средней Азии VII–VIII вв.* М., 1985. С. 66.
37. Абу Са'д 'Абд ал-Карим ибн Мухаммад ас-Сам'ани. *Ал-Ансаб* / Изд. 'Абд ар-Рахмана ибн Йахйа ал-Му'аллими ал-Йамани. Байрут. 1981. Т. 3. С. 43 – 44. На араб. яз.
38. Крачковская В.А., Крачковский И.Ю. *Древнейший арабский документ из Средней Азии* // Согдийский сборник. Л., 1934. С. 52 – 90.
39. *Арабский аноним XI века.* / Издание текста, перевод, введение в изучение памятника и комментарии П.А.Грязневича. М., 1960. С. 138.
40. Ибн Халликан. *Вафайат ал-а'йан фи анба' абна' аз-заман.* Миср: Булак, 1881. Т.1. С. 248. На араб. яз.
41. Хайр ад-дин аз-Зирикли. *Ал-А'лам. Камус ат-тараджим ли ашхар ар-риджал ва-н-ниса' мин ал-мусташиркин ва-л-муста'рибин.* Миср: Булак, 1956. Т. 4. С. 256. На араб. яз.
42. Sezgin F. *Geschichte des Arabischen Schrifttums.* Leiden: E.J.Brill, 1967. Band. 1. S. 95.
43. Yuce N. *Harezm Turkcesi*, in: Turkler, 5, Ankara, 2002. P. 794.; Боровков А.К. *Лексика среднеазиатского тафсира XII – XIII вв.* М., 1963.

ӘОЖ. 306.08

«КҮН ТЕГІ» МЕН «АЙДЫҢ БАУЫРЛАРЫ»
“KUN TEGI” AND “BROTHER’S OF MOON”

Қ.САЛҒАРАҰЛЫ*

Түйіндеме

Мақалада автор халықтың ауызша төл тарихын бүгінге жеткізген сөздердің сыртқы болмысына, ішкі мәніне үңіле отырып, естен өшкен ескі заманның адам баласына беймәлім құпияларын ашуға болады деген мәселені көтереді және оны ғылыми түрде талдап таратады.

Кілт сөздер: түрік, миф, скифтер, ман халқы, мифология деректері.

Summary

The author of this article that the oral history of the original population still external realities to peer into the inner meaning of the words of the wise men and women of the old system until it can be opened to bring the matter to the secrets of the unknown and distributes scientifically analyzed.

Keywords: Turkish, myth, Scythians, Man of the People, according to mythology.

Бір адамның білімділігі бүкіл әлемге сан ғасырлар бойы танылмай келген белгісіз бір халықтың тарихының танылып-білінуіне мүмкіндік туғызып, жол ашты. Ол 1893 жылдың қараша айының 25 күні осыдан бірер жыл бұрын Орхон дариясының жағасынан табылған, бұған дейін кімнің мұрасы екені беймәлім болып келген, тасқа қашалған көне жазудың оқылу кілтін тапты. Осы жылдың желтоқсан айының 15 күні бұл жаңалық ғылыми ортаға жария етілді. Жазудың кілтін тауып, оны жариялаған да, сонысымен белгісіз халықтың тарихын тануға жол ашқан да бұл бір адам - Дания азаматы, Копенгаген университетінің профессоры Вильгельм Томсен (1842-1927 жж.) деген салыстырмалы тіл ғылымының майталман маманы еді.

Міне, осы кісінің табанды ізденісінің жемісті нәтижесінен кейін ғана барып, әлем жұртшылығы көнеқытай жазбаларында бұған дейін қытайша «тугю» деп оқылып келген, шыққан тегі белгісіз халықтың кім екенін және оның төл атауының қалай аталғанын

* филология ғылымдарының кандидаты, Түркология ғылыми-зерттеу институтының жетекші ғылыми қызметкері, Астана-Қазақстан.

Candidate of Philology a leading scientific researcher in the scientific research center of Turkology, Astana-Kazakhstan. E-mail: K.Salgara@mail.ru

танып, білді. Осы арқылы тарих ғылымы көне заманда, Шығыста далалық империя деңгейіндегі іргелі ірі мемлекет құрған «Түрік» деген халықтың болғанын және олардың сол заманда-ақ өзіндік биік өрениетке қол жеткізгенін анықтауға мүмкіндік алды. Сол-ақ екен зерттеуші ғалымдар тарапынан бұған дейін ғылымға белгісіз болып келген халықтың тарихын танып-білуге деген зор құлшыныс оянып, Орхон ескерткіштеріндегі жазулардан алынған мәліметпен қытай жазбаларындағы түрікке қатысты деректерді әркім өз мүмкіндігіне қарай салыстыра саралап, өз пайымдауларын алға тартты. Солардың нәтижесінде тарих ғылымында бұған дейін қолданылмаған: «Түрік мемлекеті», «түрік халқы», «түрік өркениеті», «түрік жазуы» деген тәрізді жаңа ұғымдар пайда болды. Бұған дейін шығыстағы көшкінші халықтардың бәрі «моңғолтектестер» деген ортақ бір ғана атаумен аталып келсе, енді оны «түрік-моңғол халықтары» деген жаңадан пайда болған атау алмастырды.

Алайда, осындай өзгерістерге қарамастан, тарихи санасы еуропалық таным-түсінік негізінде қалыптасқан зерттеушілердің қай-қайсысы да түрік халықтарының төл болмысын танып, олардың қайдан пайда болғанын саралап, түбегейлі зерттеуді мақсат етпеді. Көшкінші халықтарды «жабайылар» деп есептейтін ғылымда орныққан тұжырымның тар шеңберінен шыға алмаған олар бар болғаны ортағасырда бірін бірі ауыстырып, Қытайды билеген Вей, Сүй, Жыу, Таң әулеттерінің тарихында жазылған түріктерге қатысты мағлұматтарды ғана зерттеу өзегіне айналдырып, соларды талдаумен ғана шектелді. Солардың негізінде ғылыми тұжырымдар жасалды. Соның салдарынан түрік халықтары «христиан эрасынан кейінгі VI ғасырда Алтайда пайда болған жас халық» ретінде танылып, солай ғылымға енді.

Былай қарағанда, бұған дейін әлем тарихында аты еш жерде кездеспеген белгісіз халықтың тарихын олар жөнінде алғаш мәлімет беріп отырған жалғыз дереккөзі - қытай жылнамалары болған соң, олардың бастау тарихын осы жылнамаларда көрсетілген кезеңнен бастаудың ешбір ағаттығы жоқ та сияқты. «Түрік» деп аталған белгісіз халықтың кім екенін, бұған дейін қайда болғанын, қандай тарихи-әлеуметтік жағдайларды бастан кешкенін айғақтар нақты басқа жазба деректер болмаған соң, сөйтпегенде не істейді деуге уәж бар.

Бірақ, солай дей тұрғанмен, яғни нақты дерек болмағанымен, әлгі «түрік» аталған халықтың қытай жылнамаларында көрсетілген кезеңде ғайыптан пайда болмағаны, көктен аяғы салбырап түсе

қалмағаны, жерден қаулап өнбегені, олардың ата-бабаларының бұған дейін де өмір сүріп келгені ешқандай дерекпен айғақтауды қажет етпейтін шындық қой. Ендеше осы Түрік қағанатын құрғандардың ата-бабалары кімдер, олар бұған дейін қайда болған, қалай аталған?

Адамзат баласының жаратылғанынан бергі кезеңдер жөніндегі халықтардың жадында сақталып қалған ежелгі аңыздар дерегі мен генетика ғылымының соңғы жетістігі - ДНК тәсілімен анықталған зерттеулер мәліметтерінің бір-бірімен дәл келіп, қазіргі жер бетіндегі жұмыр басты, екі аяқты пенделердің бәрі: «Адам-Ата мен Хауа-Ананың ұрпағы» деп танылып жатқанда, түріктестес халықтардың да бұл үдерістен тысқары қалмайтыны, олардың түптегінің де сол ортақ бастаудан тамыр тартып, өркен жайғаны нақты айғақ болмағанымен, саналы зерде мойындар шындық емес пе?!

Мәселеге осы тұрғыдан келгенде, біздің пайымдауымызша, бұған қазіргі қалыптасқан гадетпен архив ақтарып, көне жазба деректерден айғақ іздеп азаптанудың да қажеті шамалы ма дейміз. Өйткені ондай айғақ беретін жазба дерек жоқ, оны қанша іздегеніңмен, еш жерден табылмайды. Мұндайда, шынтауайтқа келгенде, кез келген халықтың бастау қайнарынан хабар берер жалғыз дереккөзі - сол халықтың өзінің төл тілі, сол тілі арқылы жеткен аңыз-әңгімелері ғана болмақ. «Ауызша тарих» деп жүргеніміздің өзі де түптеп келгенде осылар. Өр халықтың өз тілі – сол халықтың өзімен бірге жасасып келе жатқан, бүкіл ғұмырының куәгері, дүниетанымының айғағы. «Тіл тарихы – халық тарихы» дейтініміз де содан. Жазба дерекке түспеген дерек тілде сақталған. Сол сақталған деректерді тап басып тану үшін тарих зерттеушісінің әр сөздің түпкі тегін, ішкі мәні мен тарихи мазмұнын тұшына түйсінер қабылетке ие болғаны абзал. Біздің де «түріктестес халықтардың тарихы қазіргі тарих ғылымында қалыптасқандай: х.э. кейінгі VI ғасырдан басталмайды. Олар да ежелгі көне халықтардың бірі» деген тұжырымға келудегі негізгі тіренішіміз - осы түрік халықтарының өз тілі, сол тілі арқылы жеткен ауызша тарихы.

Осындай оймен көненің көнесі - әлем халықтарының мифологиясына, яғни миф деректеріне үңілгенде, біздің бір байқағанымыз, адамзат жаратылысының бастауында тұрған түпкі Атамыз бен Анамыздың есімдерінің өзі түрік тілінен алынған секілді. Бұл арада, тіпті, Адам-Ата мен Хауа-Ананың өзі түріктілдес болған демеген күннің өзінде, осылар туралы бүгінге жеткен аңыздарды алғаш өмірге әкелушілердің түріктестес халықтардың өкілдері болуы

мүмкіндігін алға шығаруға негіз бар екені анық. Бұл ретте әлем халықтарының арасында түріктестес халықтардан басқа бір де біреуінің қазіргі таңда адамзат баласын, яғни Адам-Ата мен Хауа-Ананың кейінгі тараған ұрпағын «адам» деп атамайтыны да біраз жайды аңғартқандай. Өзге халықтардың бәрінде басқаша, өздерінше атайды. Мысалы: «адам» дегенді латындар «хомо», гректер «энос», қытайлар: «жін» (*жэнь*), арабтар мен парсылар «инсан», орыстар «человек», немістер «ман», моңғолдар «ғұн» және т.б. осылай кете береді. Тек түріктер ғана адамзат баласын бұрынғысынша қазір де «адам» дейді. Бұл кездейсоқтық па, әлде мұның тарихи негізі бар ма?!

Сондай-ақ бүкіл адамзат баласының түпанасы «Хауаның» есімінің де түріктік ұғымды білдіретіндігі кәдімгідей ойласуды қажет ететін сияқты. Иудейдің, христианның және мұсылманның діни мифологиясы мен кейбір халықтардың ежелгі аңыздарының дерегі бойынша: Құдай Адамды топырақтан (*кей нұсқада: «тозаңнан»*. Қ.С.) жасап, үрлеп дем салып, жан бітірген. Содан кейін Жаратушы төл жаратылымының дара жүріп жалғызсырамауы үшін оны қалың ұйықыға ендіріп, оның қабырғасынан Адамның өзіне өмірлік серіктікке әйелді жаратқан. Осы өмірлік серігіне есімді Адамның өзі берген. Бұл жөнінде Мифологиялық Сөздікте діни кітаптан алынған: «И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» [16, 205], - деген дәйек келтіріледі. Мұндағы «Ева» сөзінің төркінін мифтанушы ғалымдар Адам мен Еваны азғырып, тиым салынған жемісті жегізген арбаушы жыланмен байланыстырады. «Адамды азғырып жемісті жегізген жылан бейнесіне енген оның әйелінің өзі» деген емеурін танытады. Қазіргі ғылыми этимологияда Еваның есімін арамейдің «Хевья» және финикияның «жылан» деген ұғымды білдіретін «Хвт» сөздерімен негіздестіреді. Бірақ сөзге этимологиялық талдау жасалмайды. Тек болжам ретінде ғана айтылады.

Біз де өз тарапымыздан сондай болжамға ерік берсек, біздің пайымдауымызша, бұл ежелгі түріктің «ауа» (*«воздух»*) деген сөзі секілді. Жаратылғалы өзі тектес ешкімді көрмеген Адам атамыз қалың ұйықдан оянғанда қасында ғайыптан пайда болған Анамызды көріп, «ауадан пайда болды» деп ойлап, таңғалып «Ауа» деп дауыстаған болар. Содан барып түпанамыз «Ауа» атылып кетті ме екен деген жорамал ойға оралады. Жаратушының үрлеп, дем салып, жан бітіретіні - жоқтан бар жасаудағы топырақтан кейінгі екінші дүние (*ауа*) екені тағы бар. Ал кейінгі діни кітаптар арқылы жеткен «ева»

(«хева», «еуа»), «хауа» атаулары осы «ауаның» өзге тілде өзгеріске түскен нұсқалары ғана болса керек. Кейбір семиттілдестердің дауысты дыбыстан басталатын сөздің алдына көмейлік «х». «ғ» дыбыстарын қосып, мысалы, арамды «харам», әділді «ғаділ» деп беретіні сияқты кейін «Ауа» да арабша «Хауаға» айналып кеткен тәрізді.

Біздің бұл болжамымыздың негізсіз еместігін Адам-Ата мен Хауа-Ананың жұмақтан қуылуына себепкер болған, жеуге тиым салынған жемістің түрік тілінде «алма» (*«яблоко»*) аталуы да айғақтай түседі деп ойлаймыз. Өйткені біз білетін арғы-бергі түрік халықтарының қай-қайсысы да не нәрсеге болсын ат бергенде, сол берген аты әлгі нәрсенің не жаратылыс болмыс-бітімін, не түр-түсін, не өзгеден ерекше қасиетін дәл көрсетіп, мән-мағынасын ашып тұрады. Ешқашанда аталмыш затқа қатыссыз, неге олай аталғанын түсінуге болмайтын мағынасыз ат берген емес. Мұны кез келген түрік тілінің маманы растай алады.

Міне, сондай халықтың көп жемістің ішінен ағаш басында өсетін, дәмі тіл үйірерлік тәтті, түрі көз сүйсіндірер көрікті осы бір тамаша жемісті өзгелерден бөле-жара өздерінің дүниетанымына үш қайнаса сорпасы қосылмайтын «алма» («не бери», «не трогай») деп, тиым салатын сөзбен атауын қай қисынға сыйғызуға болады?. Олай атау үшін нақты бір себеп керек қой. Біздің ойымызша, оған жалғыз себеп - діни кітаптарда айтылатын, әлгі жұмақта жайқалып өсіп тұрған, жеген жанға қайрымдылық пен зұлымдықтың не екенін танытып, көкірек көзін ашатын жемісті Құдайдың Адам-Ата мен Хауа-Анаға «жеуге болмайды» деп тиым салуы, дәлірегі осы аңызды алғаш өмірге келтірген халықтың өкілінің осындай таным-түсінікте болуы ғана. Ең ғажабы, түріктестес халықтардың бүгінгі ұрпақтары осы тиым салынған киелі жемісті қазір де «алма» деп атайды.

Осы орайда аңыз дерегін өмір шындығымен орайластыра ой түйсек, түріктестес халықтардың арғы түп аталары бұл жемістің өзін танып-білуден бұрын Құдайдың Адам-Ата мен Хауа-Ананы жаратқаны және оларға «қайрымдылық пен зұлымдық» ағашының жемісін жеуге тиым салғаны жөніндегі мифтік аңызды жақсы білген деген тұжырым жасауға толық негіз бар. Мұның бәрі, сайып келгенде, әлем халықтарының мифтік аңыздарының деректерінен арғыататүріктердің (прототюрктердің) ізін табуға болады деген ішкі түйсігіңе қуат беріп, сенімді артыра түседі.

Осындай сеніммен, мифология деректеріне ден қойып, оларды зерде елегінен өткізсек, адамзат баласының көп құдайларды ойлап тапқанға дейін жердегі болатын бар құбылысты тудырушы Ай мен Күн деп түсініп, соларға табынғанын бірден аңғаруға болды. Бұған, басқаны айтпағанда, «Әлем халықтарының мифтері» атты энциклопедиялық екі томдықта берілген «Лунарные мифы» және «Солярные мифы» деп аталатын топтамаларды оқыған кез келген адам көз жеткізе алады. Ай мен Күнге табыну, әсіресе, матриархаттың үстемдігі кезеңінде кеңірек етек жайған секілді. Сол кездің түсінігіне орай ас халқының ел билеушілері өзгелерден ерекшеленіп, өздерін күннен жаралған «Күн тегі» («Сыновья Солнца») деп жариялап, қарапайым халықтың көзіне әрі патша, әрі құдай болып көрінуге тырысып баққан. Қазір көптеген мифтанушылар Ра-ны Күн-Құдайдың аты ретінде атайды. Шын мәнінде: Күн - Жаратушының символы, ал Ра - Күннің символы. Күн - Жаратушының символы болғандықтан да оны, мысалы, майяларда, инктерде, үнділерде, халдейлерде, вавилондықтарда, ассириялықтарда, египеттіктерде және басқа халықтарда құдайлардың жиынтық атауы ретінде қолданған. Мысалы, елуымыңжылдық тарихы бар Му континентіндегілер үшін Ра осындай жиынтық ұғымға ие.

«Күн тегілерден» әлеуметтік мәртебесі бір саты төмен абыздар (*жрецтер*) көктің күннен кейінгі сәулелі жарығы - Айды «еншілеп», өздерін «Айдың бауырлары», яғни «Айдың ағасы мен інісі» («Младшие и старшие братья Луны») деп жариялаған. Мұндай түсініктің болғандығы көптеген халықтардың мифтік аңыз-әңгімелерінің дерегінен айқын аңғарылады.

Ізденіс жолында өзіндік айқын бағыты бар жас зерттеуші А. Айзахметовтың осыған қатысты түрік халықтарының дүниетанымымен, наным-түсінігімен тамырласып жатқан венгр халқының мифологиясы дерегіне негіздей айтылған: «В мифологических представлениях этого народа (*венгерского. К.С.*) архаическая идея мирового дерева была изначально такой же, как и в тюркской мифологии и, несмотря на доминирующее положение среди этого народа христианской мифологии, она такой же и сохранилась. По данным венгерских народных поверий это огромное дерево с семью ветвями, соединяющим земной мир с небом. Из подножья дерева бьет источник жизни. На верхней ветви дерева находится **Дом Солнца и его Матери**, а чуть ниже - **Дом Луны и его Матери**» [2, 99], - деген жолдар да осыны құптай түседі. Мұндағы «Өмір

ағашының» («*Ғалам ағашының*») ең жоғарғы бұтақтарына «Күн Үйі» мен «Ай Үйін» сатылай орналастырған миф дерегінің әр үйдің иесі етіп олардың Аталарын атамай, тек Аналарын айырықша атап, қоса көрсетуі - бұл аңыздың матриархат дәуірінің мұрасы екенін айғақтайды. Мұндағы «Күн Үйі» («Дом Солнца») мен «Ай Үйі» («Дом Луны») қазіргі түсінікпен айтсақ: «Күн мемлекеті», «Ай мемлекеті» дегенмен тең. Бұл, былайша айтқанда, тарихтан хабары бар қауымға кеңінен таныс қытай жылнамаларының Н.Я.Бичурин аудармасында кеңінен қолданылған «Дом Хань» (Хань үйі), «Дом Хунну» (Хунну үйі) деген тәрізді атаулардың мағынасымен бірдей.

Осы орайда, сөз ретіне қарай, түріктектердің ежелгі африкалық ата-бабаларының Күн мен Айға табынғанына қазіргі қазақ тілінде қолданыста жүрген «рас», «рай» деген сөздер де куәлік беретінін айта кетуге болады. «Рас» сөзі күн символының аты «Ра» - ас халқының атауымен (*Pa+Ac*) бірігіп, «астың құдайындай шын» дегенді, ал «рай» көне дастандардағы аруларды «ай мен күндей» деп суреттегендегі теңеудің көне баламасы (*«Pa+Ай»*). «Рай» сөзі қазір де сол «кескін», «келбет», «түр», «бет» ретінде қолданылады. Мысалы: «ауа райы», «жер райы» немесе «отағасы райынан қайтар емес» және т.б.

Мифология деректеріне қарағанда, ұзаққа созылған матриархаттық дәуір барысында жоғарыда айтылған «Күн тегілерінің» ұрпағы мен олар басқарған жұрттан тараған ұрпақтардан - «Ас»¹, ал «Ай бауырларының» ұрпағы мен олар басшылық еткен жұрттан тарағандардан - «Мән» (*«Ман»*)² деп аталатын

¹ Ас – бұл халықтық атаудың не сөздік, не атулық мағынасы «Мифологиялық Сөздікте» түсіндірілмеген. Түрік халықтарының тілінде “ас” сөзі «мәртебелі», «киелі», «жоғары» деген ұғымдарды білдіреді. Қазіргі қазақ тілінің қорындағы: «аспан», «ас-у», «ас-қар», «ас-қақ», «ас-а» тәріздес толып жатқан сөздер осы «ас» сөзінің негізінде жасалған. Мұның бәрі сол бір есте жоқ ескі замандағы халықтың (*тайпалар бірлестігінің*) атауының ежелгі түріктердің сөзі екеніне куәлік беріп тұрғандай.

² Мән - бұл халықтық атаудың да не сөздік, не атулық мағынасы «Мифологиялық Сөздікте» түсіндірілмеген. Қазіргі қазақ тілінде «мән» сөзі айтылған сөздің, атқарылған істің «түйіні», «негізі», «маңызы», «өзегі» деген ұғымды білдіреді. Қытай мифологиясында «ман» айдаһардың атын, ал еуропа халықтарының кейбірінде «ман» сөзі «кісі», «адам» деген ұғымда қолданылады. Бұлардың да негізіне үңіліп, салыстыра зерттесе, әуелгі «мәнмен» тамырлас екенін тануға болады деп ойлаймыз.

халықтар¹ қалыптасқан сыңайлы. Мұның бәрі матриархат дәуірі адамдарының наным-сенімінің «жемісі». Олар Айды «аталық», Күнді «аналық» деп танып, соған орай әлеуметтік мәртебесіне сай Ай мен Күнді бөлісіп: патшалар тұқымы Күнді, абыздар тұқымы Айды өздеріне еншілеп алу арқылы «Күн үйі», «Ай үйі» деп аталды деген мифология деректерін алға тартқанымызбен, әуелде мұндай жіктелу болмаған секілді. Өйткені бұлардың бәрі Күн мен Айды құдай санаған бір халықтың өкілдері, бір мемлекеттің билеушілері. «Күн тегілер» сол мемлекеттің билеуші патшасы, «Ай бауырлары» сол мемлекеттің халқының рухани жетекшісі, дін басысы болып, бірін-бірі қолдап, бірін-бірі толықтырып өмір сүрген бір иеліктің тұрғындары. Нақтырақ айтқанда бәрі «Ас» аталған халықтың адамдары. Мұндағы «ас халқы» дегенді, миф деректерінде ашып айтылмағанымен, алғаш бір орталық билікке бағынып, ұжымдасқан жұрт деп қабылдаған жөн. «Мән» (ман) деп аталатын халықтар кейін осы ас халқынан бөлінген. Мән елінің шаңырағын көтерген абыздардың өздерін «Айдың бауырлары» деп атандырулары да, шамасы, осы бөлінгеннен кейін болған тәрізді. Оған дейін зерттеуші А. Айзахметов әділ көрсеткеніндей: «маны-жрецы прислуживали им (патшаламға. Қ.С) отправляя культовые обряды, связанные с жертвоприношениями» [2, 99]. Бүгінгі тарихқа әр түрлі атаулармен белгілі болған сан алауан халықтардың бәрі кейін осы астардан тарап, жершарының әр түкпірінде өз өркениеті, өз мәдениеті бар жеке-жеке түрлі елдерге айналған болса керек. Ас атауының бұл күнде тұтас бір құрылықтың атын иеленіп, «Азия» (*Асуя, ягни астың мекені*) деп аталуы да айтылған ойды бекіте түседі.

Қалай болғанда да, астардың ең көне халықтардың бірі екеніне дау жоқ. Оның солай екенін Ас атауының мифология деректерінде құдайдың аты ретінде берілетіні де расқа шығарып тұрғандай. Мысалы, ерте заманда Скандинавия түбегіне барғандардың Один бастаған көп құдайларының әкесінің аты - Ас. Сондай-ақ адамзат өркениетінің алғашқы ошақтарының бірі саналатын Крит аралындағы ғибадатхананың аты да «Күн-ас» (*Кносс*) деп аталады. Оны өздерін «Күн тегі» атандырған күнге табынушылардың билеушілері салдырған болатын. Мифология дерегінде оны «Құдай ананың» құрметіне салынған делінеді. «Құдай ананы» кей зерттеушілер, мысалы,

¹ Бұл арада жалпы ескеретін бір жай мифология деректері арқылы белгілі жұрттың қай-қайсысын да «халықтар» деуіміз шартты ұғым, олардың тайпа не тайпалар бірлестігі болуы да бек мүмкін. Қ.С.

А. Айзахметов, «Ас-Ана» деп те атайды. Сол секілді ауызша тарихтың шежірелік таратымында көптеген халықтар өздерінің түпата тегін Ас тайпалар бірлестігінен шығарып жатады. Мысалы, IX ғасырдың тарихшысы Нений өзінің «Британ тарихында» бриттердің аталарының арғы тегі Ас бірлестігіне қарасты Алан тайпасынан шыққанын ашып жазады. Ал «Ас» атауы қосылу арқылы жасалған ел аттары мен өздерін солардан тараған халықпыз деп есептейтіндер өз алдына бір төбе.

Миф деректері бойынша осы Астардың да, Мәндердің де, басқаша айтқанда, өздерін «Күн тегі», «Ай бауырлары» деп атаушылардың түпкі тегі ескі заманда Пелопоннес түбегін мекендеген пеласгилерден бастау алады. Бұл көне халық жөнінде бағзы заманның өз есімімен тарихқа алғаш танылған ежелгі грек ақыны Гесиод (*х.э. дейінгі VIII – VII ғғ.*) өзінің құдайлар шежіресі жөніндегі «Теогония» атты еңбегінде «жер бетінде пеласгилер пайда болғанда аспанда Ай әлі жоқ болатын» [3], - дегенді айтады. Осыған қарап, кезінде Гесиодқа осындай ойды айтқызып отырған түсініктің заманында Айға табынушылардың астарды «Аха Ай» (*қазіргіше: «Айдың ағасы»*), ал мәндерді (*мандарды*) «Іні Ай» (*қазіргіше: «Айдың інісі»*) деп тануына да ықпал еткенін пайымдау зерттеушіге онша қиындық туғызбайды. Осындағы «іні ай» аталғандар өсіп-өніп кейін жеке халыққа айналғанда осылардың ішінде тек бірыңғай культтық жораларды атқарумен айналысатын абыздарды ерекшелеп «Іні Ай Ман» (*«Наймане»*) деп атаған.

Бұлардың бұлай аталуына, шамасы, мынандай жағдай себеп болса керек. Жоғарыда айтқандай, әуелде дінбасы мән-абыздар (*ман-жрең*) «Ай бауырлары» аталғанымен, кейін олар көбейіп тұтас халыққа айналғанда оның құрамына басқа жұрттар да кіріп, бәрі бірдей «ман» аталып кеткендіктен, бұрынғы дінбасы мән-абыздардың ұрпақтары басқалардан ерекшелену үшін өздерін осылай атаған тәрізді. (*Бұл түрік халықтарының арасында кейін ислам дінін таратушылардың «қожа» деп аталғаны секілді. Қ.С.*). Осыдан келіп тарихқа белгілі «найман» («Іні-Ай-Ман») халықтық атауы шыққан. Мұның солай екеніне кейін ман халықтары қоныс аударып, қазіргі Каспий теңізінің оңтүстік шығыс аймағына келіп қоныстанғанда сондағы бір өңірдің тұтастай абыз-әулиелер мекені аталуы да куәлік беретіндей. Абыз-әулиелер мекені болған сол өңір - бұл күнде қазіргі Қазақстанның Манқыстау облысының аймағын қамтиды. Маңғыстаулықтар бұл өңірді осы күнге дейін «362 әулиенің мекені»

деп атайды. Бірақ ол әулиелердің кімдер екенін бұл өңірде ешкім де білмейді. Білетіндері: олардың «пәлен ата», «түген ата» деп атап кеткен кейбірінің аттары және Қожа Ахмет Яссауидің шәкірттері ғана. Тағы бір қызығы - жершарының басқа аймағынан осыншама әулиенің мекені болды дейтін бір өңірдің де кездеспейтіндігі. Бұл да білімді жанға біраз жайдан хабар беретіндей мәселе.

Осының бәрі көңілге «Іні-Ай-Ман» (найман) атауының заманында шын мәнінде әулие-абыздарға берілген атау екеніне деген сенімді ұялатса, түріктестес халықтардың арасында қазіргі қазақ халқының құрамындағы қалың найманның іргелі екі тайпасының біреуінің – «Бағаналы», екіншісінің – «Балталы» аталатыны да бұл сенімді одан әрі бекіте түседі. Өйткені осы «Іні-Ай-Ман» (найман) аталған абыздардың сонау есте жоқ ескі заманда-ақ құдайға арнап құрбандық шалғандағы пайдаланған киелі символдық құралдары: «Баған» мен екі жақты жүзі бар «Балта» болған. Сол замандағы халықтардың бұл екеуінен басқасында құдайға құрбандық шалғанда «баған» мен «балтаны» символдық деңгейде пайдаланғаны жөнінде ешқандай дерек кездеспейді.

Осы арада және басын ашып, нақтылай кететін бір мәселе бар. Ол – жоғарыда айтылған «аха+ай» атауына байланысты. Бұл атау, қалай дегенде де, басында Айға табынушылардың, яғни өздерін «Айдың бауырларымыз» деушілердің наным-сенімі, таным-түсінігі негізінде пайда болған атау екені анық. Басқаныны айтпағанда, атаудың «аха» (*aga*) мен «ай» сөздерінің бірігуінен жасалуының өзі мұның солай екенін айғақтап тұр. Сондықтан, бұл арада, Айды құдай тұтушылардың күнге табынушыларды, яғни «Күн тегілерді» «Аха Ай» деп атай қоюы екіталай. Оған ешқандай негіз жоқ. Дұрысында, біздің пайымдауымызша, бұл атау негізінде «Күн тегі» ұрпақтарына, яғни ас халқына берілген ат емес. Бұл әуелден тек мәндерге (*мандарға*) берілген атау. Сондай ахалардан шыққан ел билеушілердің «ахаман» («агаман», «ақаман») деп аталуы және кейін түріктестестер арасында «ахаманның» лауазымның атына айналуы да айтылған ойды растай түседі.

Ал «аха», «ахай» атауларының «Күн тегілерге», яғни астарға ауысы мынандай себептен болса керек. Аталықтан аналықтың мәртебесі жоғары матриархаттық дәуірде мұрагерлік дәстүрмен жалғасатын билік тізгіні қашанда патшаның ұлына емес, тек қызына, қызы болмаса қарындасына тиетін болғаны белгілі. Осыған байланысты кейін патшаның қызына болмаса қарындасына

үйленген абыздар да кейде билік тізгініне қол жеткізіп, өздерін әрі патша, әрі құдай деп танытып, «Күн тегіне» айналған кездері де болған. Сол заманның сондай бір билеушісінің тегі жайында сөз болғанда кейінгі мифтанушы ғалымдардың біреулерінің оны «Күн тегінен», екіншісінің «Ай бауырларынан» шығарып, шатыстырып жататыныны да осыдан болса керек. Осыған орай Астардан бөлініп шығып, «мән» (ман) деген атауға ие болған халықтардың жеке ел болуларының бастауында да астарға патшалық еткен осы абыздардың (*жреңтердің*) тұқымы тұрғанын аңғару онша қиындық туғызбайды. Басқаша айтқанда, бұлар астарды билеген мандар, яғни ас патшасының күйеу баласы болу арқылы билікке қол жеткізген әулие-абыздардың ұрпақтары (*Жоғарғы және төменгі Египт патшалығын тұңғыш біріктіруші патшаның есімінің Ман (Мин) аталатыны және оның тегінің мандардан шыққанын еске алыңыз. Қ.С.*). Салыстырмалы түрде айтсақ, бұл да кешегі Алтын Орда заманында түрік халықтарын билеген моңғол Шыңғыс ханның ұрпағының қазақтарды билегенінің «қазақ», өзбекті билегенінің «өзбек» болып аталып кететіні секілді астарды билеген мандар да «ас» аталып кеткен. Мифологиялық ресми жинақтардағы «Аха Ай» атауының естілуіне қарай «аха», «ахай» деп жазылып жүгені белгілі. Кей зерттеушілер осыған қарап «ахай» атауын ахалардың мекенінің аты деп те көрсететіні бар. Бірақ бұл, біздің пайымдауымызша, «Аха», «Аха Ай» деген халықтық атаудың (*этнонимнің*) мәнін дұрыс білмегендіктен айтылған жаңсақ пікір. Өйткені «аха», «ахай» аталғандардың мекені тарихта «ахайя» (*«ахай-ай-ұя» - ахайлардың мекені*) деп атап көрсетілген. Өкінішке қарай, бұл топонимнің этимологиясы да еш жерде ғалымдар тарапынан ғылыми түрде талданбай келеді.

Бізге жеткен мифтік аңыздардың қай-қайсынан болсын тым көне заманның алғашқы адамдарының Ай мен Күнге табынып, Айды аталық ретінде қабылдағандықтарынан ба, әйтеуір олардың еркектік қасиеттердің бәрін Айға тели бергенін көруге болады. Соған орай ежелгі халықтардың барлығының дерлік арасында әйелдердің етеккірінің келуін де, олардың өмірге перзент әкелуін де Ай реттеп отырады деген наным кеңінен тараған. Мысалы, Муррей аралындағылар Айды қуатты жас жігіттің бейнесінде танып, әйелдердің етеккірінің келуін әлгі Жігіт-Айдың оларды зорлағанынан болады деп білген. Ал маорилер болса, барлық әйелдердің шын мәніндегі нағыз күйеуі «Ай» деп есептеген. Көнегректер қоғамының тарихы мен мәдениетін арнайы зерттеген ғалым Джордж Томсон бұл

ретте: «Женщины зачинают от Луны. В связи с этим в примитивных языках о луне обычно говорят как о существа мужского пола – Владыке женщин... В Анатолии продолжалась поклонение луне образе мужчины, которого греки называли **Меном**» [4, 208], - дей келіп, өз ойын былайша қорытындылайды: «Представления о луне как об источнике плодородия было расширено путем объективного истолкования действительных лунных явлений. Луна прибывает и убывает, увеличивается и уменьшается и вновь нарождается. Она становится универсальным символом возрождения жизни... На основании этих предпосылок, можно считать, что причиной беременности также должна считаться луна [4, 209].

Мифологтар Айды еркек бейнесінде қабылдаудың ежелгі адамдардың нақты өмірінде болғанын, кейін оның әйелдер культына айналғанын айтады және оған Мегарадан Пелопоннеске бара жатқан жолдағы «Келей» (*Келай*) деп аталатын елді мекеннің Айға табынған әйелдерінің жасаған діни жораларын айғақ ретінде алға тартады. Келейдің әйелдері айына бір рет түнде үлкен жолдың қиылысына шығып, қолдарын Айға қарата жайып, «кел-ай», «кел-омай» (*kelomai*) деп, улап-шулап, зар еңіреп жалбарынады екен. Мұны мифтанушылар «жергілікті әйелдердің культі» деп түсіндіреді. Профессор Джорж Томсон жоғарыдағы аталған еңбегінде: «Этот обычай распространен во всем мире» [4, 127], - дей келіп, «келей» сөзінің сөзбе-сөз аудармасы «еңіреген әйелдер» (*«вопящие женщины»*) деген Алесийдің болжамын келтіру арқылы оны құптауының аңғартады. Ал «Мифы народов мира» энциклопедиясының авторы бұған керісінше, «келей» Элевсин патшасының есімі [5, 633] - дейді. Дж. Томсон болса, өз тарапынан «Келей» елді мекенінің атауы патшаның есімінен алынған дегендей емеурін танытады [4, 127].

Алайда мифология деректерін байыптай зерделеген жанның бұл пайымдаулардың қай-қайсысымен болса да, келісе қоюы қиын. Себебі мұның ешқайсы да «келей» сөзінің төркінін (*этимологиясын*) нақты біліп, жан-жақты талдау арқылы анықталған тұжырым емес. Ондай талдау жоқ. Мысалы, Алесийдің «келейдің» аудармасы «еңіреген әйелдер» деуі сөздің шыққан төркінін танып, мағынасын ашып, талдау жасау арқылы анықталған тұжырым емес, мифтегі оқиғаның, яғни Айға табынып, соған қол жайып, жылап-еңіреп тілек тілеген әйелдердің әрекетіне қарап жасалынған сырт болжам. Өйткені ол «келей» сөзінің қай халықтың тілдік мұрасы екенін де және соған байланысты не мағына беретінін де білмейді. Білсе, «келей» мына

халықтың сөзі, оның мына тілдегі аудармасы «еңіреген әйелдер» деп атап, ашып көрсеткен болар еді. Бірақ ол жоқ. Сол секілді «келей» атауын Элевсин патшасының есімінен шығаруды да барлы-жоғы сөз ұқсастығы негізінде айтылған топшылау ғана деп білеміз.

Бұл арада мәселенің түйіні – басқада, жоғарыда айтылған профессор Дж. Томсонның: «Этот обычай распространен во всем мире» деген дерегінде, нақтырақ айтсақ, Айға алақан жайып, зарлап жылап, жалынған әйелдердің: «келей», «келомай» дегендерінде. Елді мекеннің атауының да, Элевсин патшасының есімінің де шыққан қайнар көзі осы - діни жораның атауы «келей» (*кел+ай*)! Сондықтан, бұл орайда, мәселенің дұрыс шешімін табу үшін, ең алдымен, осы «келей» сөзінің қай халықтың тілінің мұрасы екенін, не мағына білдіретінін саралап анықтау қажет.

«Жергілікті әйелдердің культі» делінген бұл діни ритуалды, біздің пайымдауымызша, Айға табынған халықтардың әйелдерінің барлығы бірдей жасамаған тәрізді. Түнде жол қиылысына барып, Айға алақан жайып: «келей», «келомай» деп зарлап жылайтындар, тек бала көтере алмай жүрген әйелдер тобы ғана болса керек. Миф деректерінің оларды зарлап жылап тұрып «кел, ай», «кел, омай» деп дауыстайтынына ерекше мән беруі және басқа діни ритуалдардың бір де біреуінде не құдайға, не басқа біреуге топтасып жалынып, зарлап жылау рәсімінің кездеспейтіні де, сондай-ақ әлгі әйелдердің түн ішінде жол қиылысына барып, зар еңіреп Айды шақырып, жалынып: «кел-ай», «кел-омай» дейтін сөздерінің сөздік мағынасының да, дыбысталу үндестігінің де түріктік ұғымды еш өзгеріссіз, бұрмалаусыз дәл беретіндігі де осындай ойға жетелейді.

Зерделеп көріңіз: «**Кел-ай**» = түріктің «**кел**» (*приди*) және «**ай**» (*луна*) деген екі сөзінен құралған. Бұл сөздер жеке-жеке алғанда да, біріккен түрінде де түрік халықтарының тілінде қазір де сол баяғы мағынасында қолданылады. Сол секілді «**Кел – омай**» (*кел-ұма- ай*) да түріктің «**кел**» (*приди*), **ұма** (*еркектің ені, генителии*) және «**ай**» (*луна*) деген үш сөзінің бірігуінен құралған. Бұл сөздер де жеке-жеке алғанда да, біріккен түрінде де түрік халықтарының тілінде сол баяғы мағынасында қолданылады. Тек «ұма-ай» ұғымы кейінгі заман халықтарының таным-түсінігінде Ай еркектік бейнеден аналық бейнеге ауысуына қарай «ұма-ай» сөзіне «ана», «ене» деген сөздер тіркесітіріліп айтылатын болған. Мысалы, ортағасырлық түріктердің «ұмай» демей, оны «Ұмай-Ана», «Ұмай-Ене» деп атайтындары сондықтан. Қалай болғанда да, «келей» да, «келұмай» да мағыналық

тұрғыдан алғанда Айды шақырғанды, оған «кел» деп жалынғанды білдіретін сөздер екені анық. Олай болса, «Айды «еркек» деп танитын және баланың бойға бітуін реттейтін сол» деген наным-сенімдегі ескі заман әйелдерінің түн ішінде тобымен жол қиылысына барып, Айды шақырып, зарлап жылауларына қарап, біздің жоғарыда айтқанымыздай, оларды «бала көтере алмай жүрген әйелдер болуы мүмкін» деген тұжырымға келуіміздің шындыққа шет емес екенін көрсетеді. Оны әйелдердің Айды үйінде не басқа жерде емес, түн ішінде тек жол қиылысына шығып шақыратындары да, Келей елдімекенінің тоғыз жолдың түйіскен торабында болуы да құптай түседі. Өйткені шақырылған Ай келсе, тек жолмен ғана келмек.

Мұның бәрі сайып келгенде, Айға табынушы «ман» деп аталған халықтардың түріктетес халықтардан екенін және олардың сонау есте жоқ ескі замандардан бар халық екенін айқындай түседі. Қазіргі түріктетес халықтардың, оның ішінде қазақтың күні кешеге дейін жаңа туған айға қарап, алақанын жайып: «Ай көрдім, аман көрдім. Баяғыдай заман көрдім. Ескі Ай есіркедің, жаңа Ай жарылқай гөр» деп тілейтіні сол ежелгі ескі наным-сенімнің санада сақталып қалған сарқыншағы болса керек.

Ежелгі түріктердің «құт» және «ай» деген екі сөзінің бірігуінен пайда болған «Құдай» (*құт-ай*) ұғымын да өмірге әкелген осы Айға табынушылар деп білеміз. Бұл ретте, жоғарыда, айға табынушылардың билеушілері өздерін «Айдың бауырларымыз» деп атап, қарамағындағы жұртқа әрі патша, әрі құдай болып көрінуге ұмтылғанын айтқанбыз. Міне, осылардың ықпалымен есте жоқ ескі заманның адамдары «құдай» сөзінің мәнін ретіне қарай «патша» деп те, «құдай» деп те қабылдайтын болған тәрізді. Оның солай екенін тым көне замандағы парсы патшасы Гайя Маретаннан (*Гаюмарттан*) бастап, Хосровқа (*628 жылы өлген*) дейінгі патшалардың жылнамасын көне пехлевий тілінде жазған Данишвердің өз еңбегін «Ходай-наме» (*книга о государах*) деп атауы да дәлелдеп тұрғандай. Патшаны «құдай» деп қабылдайтын түсінік болмаса, өз заманының даналарының бірі – Данишвер патшалар туралы жылнамасын «Ходайнаме» деп атамас еді ғой. Ал осы еңбектің негізінде патшалар өмірін жазған Әбу-л-Қасим Фирдауси болса, өзінің әлемге әйгілі шығармасын «Шах-наме» (*книга о царях*) деп атағаны баршаға белгілі [6, 213-214]. Сол секілді кешегі қайғы көріп, қан жұтқан қиын заманда жаны күйзелген қарт аналардың не Алланы, не Тәңірді аузына алмай, тек Құдайды қарғап, «қу құдай», «соқыр құдай» деп зарлағанына сұрапыл соғыс жылдары бала

кезімізде өзіміз де талай куә болдық. Бұл да олардың Айды құдай тұтқан сонау ескі заманның адамдарының ұғымының санада сақталып қалған жаттандылықпен айтқанымен, оны, яғни «Құдайды» өздерінің шын мәніндегі «Жаратушым» деп қабылдамайтынының белгісі болса керек. Өйткені әлгі аналарымыздың ешқайсысы қаншама жаны күйзелсе де өздері мойындаған шын Жаратушыға, оның есімі деп білетін не Аллаға, не Тәңірге өмірі тіл тигізген емес. Қазір де солай!

Ман халқының бастау негізін абыздардың құрағанын және оларды жай халықтың «Айдың бауырлары» деп өзгелерден ерекшелеп әулие тұтқанын жоғарыда айттық. Мифология деректеріне сүйеніп айтылған осы тұжырымның қиял жемісі емес, тарихи шындық екенін кейінгі заман оқиғалары берер мағұматтардан да анық аңғаруға болатын сияқты. Бұл деректердің берер мәліметіне қарағанда, ман халықтарының Пелопоннес өңірінен терістікке қарай қоныс аударуы он жылға созылған әйгілі Троя соғысы троялықтардың жеңілісімен аяқталғаннан кейін, олардың (*троялықтардың*) одақтастарының жан-жаққа ыдырап, бас сауғалаған кезінен басталатын секілді. Сол дүрбелең заманда Пелопоннестен өкше көтерген мандар Каспий теңізінің оңтүстігі мен оңтүстік шығысындағы аймаққа келгенде, олар осы ман атауымен ұзақ жылдар бойы тарихқа кеңінен танымал ғұз бірлестінің құрамында болған сыңайлы. Осы арада олар кәдімгідей көбейіп, іргелі елге айналып, батыс пен шығысқа қарай етек жайғаны байқалады. Шамасы олар сол кезде қазіргі Қазақстанның Қазығұрт тауының төңірегіне дейін жеткен болуы керек. Қазығұрт тауының әуелдегі атының Манкур (Маңқыр) және соның іргесіндегі таудың Мансары аталуы да, сондай-ақ Шымкенттің шығыс тұсындағы ежелгі көне қаланың «Манкент» деген атты иеленуі де сол баяғы ман жұртының аяғы жеткен жерлер екенін дәлелдегендей.

Құрамындағы ел мен жердің көбеюіне байланысты далалықтардың ежелден қалыптасқан ел басқару тәжірибесіне орай мандар да бір орталыққа бағынған үш бірлестікке бөлініп, солтүстік бөлігі – «**қараман**», орта бөлігі – «**сарыман**», батыс бөлігі «**ақман**» (*ақпан*) деп аталған. Осылардың кейбір ру-тайпалары түрлі тарихи жағдайларға байланысты өз бірлестіктерінен бөлініп шығып, Ұлы Даланы мекендеген басқа түріктестес халықтардың құрамына енгенде бұрынғы ортақ «ман» атауымен аталмай, өздерінің кейінгі осы атауларын сақтап қалған. Мысалы, қазақ халқының құрамында осының қараманы да, ақманы (*ақпаны*) да бар. Екеуі де орта және кіші жүздегі

белгілі рулар. Сарымандар Еділ бойына кеткен. (*Татардың «Сарман бойларында» атты әнін еске алыңыз*).

Жалпы «ман» атауы ерте замандарда осы маң тайпалары жайлаған аймақтардағы жер-су аттарында молынан сақталып қалған. Бұған дәлел ретінде ертерек заманда Маңғыстаудан Бірғыз өңіріндегі жайлауға жеткенге дейінгі қазақ көшінің жолындағы жер-су аттарын айтсақ та жеткілікті сияқты. Бұл ретте Маңғыстау өңірінің майталман білгірі, географ С. Қондыбай: «Егер де түбектің (*Маңғыстаудың. Қ.С.*) төріндегі Отпан, дұрысы: **Отман** таудың етегін көшкен ауылдың бастапқы нүктесі десек,.. сонда Отманнан шыққан көш екінші нүкте - **Ман-атаға** келіп, қыр үстіне шығады. Қыр үстіндегі жол көшті үшінші нүкте – **Манащы** сайға әкеледі. Бірнеше күн жүрген соң, Үстірттің терістігіндегі Жылыой кеңістігіне құлап, төртінші нүкте – **Ман-суалмасқа** жетеді. Одан шыққан жол бірнеше күндік жердегі Шағырой жазығындағы **Мань-сай** өзеніне апарады. Бұл – бесінші нүкте. Ал осы Маньсайдан шыққан көш араға тағы күн салып, соңғы нүкте – **Мань** әулие – Бірғыз жеріне жетеді [7, 229], - дейді. Қазіргі Қазақстан жеріндегі тек бір көш жолының бойында ғана «манға» қатысты алты бірдей жер-су атауларының жатуы, қалай дегенде де, кездейсоқтық болмаса керек. Бұл заманында осы аймақтарды маң халықтарының мекендегенінің бірден бір айғағы. Сондай-ақ бұл және ман халқы құрамында жүрген түрік халықтарының да ежелден бар көне халықтың бірі екенінің айғағы.

ДНК-ның генеалогиялық деректері мен фольклорлық-лингвистикалық айғақтарға сүйенген біраз зерттеушілер кейінгі кезде герман халқын да осы мандардың ұрпағы деген болжамдарын айта бастады. Бұл халықтың әуелгі төл аты герман емес, «**ерман**» көрінеді. Оның байырғы көне дереккөздерінде «*эрман*», «*ирман*» деген нұсқалары да кездеседі. Мысалы, IX ғасырдағы араб географы Мұхаммед ибн Мұса ал-Хваризми Германияны: «Ирманийа, а она - земля ас-сакалиба» [8, 48], - деген дерек береді. Мұндағы ас-сакалибаның Геодот жазатын «сколоттар» екенін, ал оның түрікше «асаколыты» деп аталтынын тілші ғалымдар дәлелдеген болатын (*Ю.Н. Дроздов, М. Закиев*).

Көне замандар дерегіне сүйене отырып, біз бұдан бұрын жазылған «Мыңғұл мен моңғол және үш Шыңғыс» (*Салғараұлы Қ. Аталған еңбек. Алматы. 2013 ж.*) деген еңбегімізде х.э. дейінгі VI ғасырда Азов теңізі жағалауынан шығысқа қарай қозғалған мыңғұлдардың қазіргі Қазақстан жеріне келіп, бірнеше ғасыр бойы

мекендегенін айтқанбыз. Ман тайпаларының осы «Ерман» («герман») аталған бөлігінің қазіргі Қазақстан жерінен батысқа қарай жылжуы, шамасы, осы мыңғұлдардың мұнда келуінен көп бұрын болған сияқты. Өйткені Каспий теңізінің шығыс жағалауын мекендеген манның «тунгр» (Тұң-ар) атанған бір бөлегі Батысқа қарай жылжып, Рейн өзенінен өтіп, ондағы галлдарды талқандап, «ерман» деп аталғанға дейін де олардың жұртында бұларға ермей, жұртта қалған мандардың арасында да «ерман» (Ер+ман) деп аталғандар болған. Батысқа кеткен ермандардың өкше көтерген өңірі Үстүрт-Маңғыстаудың байырғы тұрғыны уақтардың (*көне деректерде: «Оңғұт»*) іргелі бір тайпасы «Ерман» деп аталған. Бұл ретте қазақтың мифтанушысы С. Қондыбай: «Уақ руының екі тармағының бірі өз тегін Ерменнен немесе «ер Маннан» бастайды. Ру есімінің (*яғни уақтың Қ.С.*) түрікмендік ата руының бір тармағы есіміне ұқсастығы (уақ – убак), сондай-ақ «қырымдық жырлар топтамасындағы» ... «уақ руынан шыққан Көкше, Қосай батырлардың оқиғалық таралу шегінің осы Үстірт-Маңғыстау аймағымен байланыстылығы – осы Ман ата мен уақтың Ер-Манының да біртекті образдар болуы мүмкіндігіне жол ашады», - деген ой айтады [7, 229].

Көне дереккөздерінде кездесетін осы «Ерман» (*Эрман*) атауының семантикасын талдағанда, оның «ер» және «ман» деген екі сөзден құралғанын, ал мұндағы *ер* (*эр, ир*) байырғы түріктің «батыр», «нағыз» деген ұғымды білдіретін сөзі мен ежелгі тайпаның «ман» деген атауының бірігуі арқылы жасалғанын тану онша қиындық туғызбайды. Сонда «ерман» атауы – «батыр ман», «нағыз ман» деген мағынаны білдіреді. Антикалық және ерте ортағасырлық деректерде кездесетін «эрман», «ирман» атаулары, сол секілді атаулардың алдына тамақтық «х», «г» дыбыстарының қосылып, «Herman» немесе «German» деген атауға айналуы да кейінгі өзге халықтардың тіл ерекшеліктеріне қарай айтылған нұсқалары. Ежелгі заман авторларының германдарды ірі денелі, өжет, аяушылығы аз, қатыгез, жауынгер жұрт ретінде сипаттаулары да олардың неліктен Ерман аталғанының мәнін ашып тұрғандай. Асылы, германдарға бұл атауды кезінде түріктілдес басқа көршілері берген секілді. Бұлай деуге Рим тарихшысы Тациттің (58 – 117 жж.): «Напротив, слово Германия – новое и недавно вошедшее в обиход, ибо те, кто первыми переправились через Рейн и прогнали галлов, ныне известные под именем тунгров, тогда прозывались германцами. Таким образом, наименование племени постепенно возобладало и распространилось

на весь народ; вначале все из страха обозначали его по имени победителей, а затем, после того, как это название укрепились, он и сам стал называть себя германцами» [9, 354], – деген дерегі де мүмкіндік беретіндей. Сондай-ақ осындағы Тациттің «...ныне известные под именем тунгров, тогда прозывались германцами» деуі біздің жоғарыдағы мандардың бір бөлігінің тунгрлардан да бұрын «ерман» деп аталған болуы керек деген ойымызды одан әрі құптай түседі.

Жалпы тарихшының осы дерегінен екі бірдей мәселенің түйінін тарқатуға болады. Оның біріншісі – Рейн өзенінен өтіп галлдарды талқандаған, еуропалықтар «тунгр» деген халықтың бұрын «герман» (*«ерман»*) деп аталғаны және осы герман атауының кейін барлық халыққа ортақ болып тарағаны. Бұдан «германның» жекелеген тайпаның не халықтың аты емес, бір кезеңде бір этноаумақта өмір сүріп жатқан бірнеше тайпаның (*халықтың*) жалпылама ортақ атауы екенін тануға болады. Тунгр да сондай герман құрамындағы тайпалардың бірі.

Екіншісі – «герман» атауының жаулаушы халыққа берілуі, яғни оларды *«герман»* атандырушылардың **жеңілушілер** екендігі. Ал бұл өз тарапынан «ерман» атауының «батыр ман», «нағыз ман» делінуінің мәнін де аша түседі. Өйткені мұнда жеңіліп, біреуге тәуелді болған жақтың өздерін жаулап алушыларды «батырлар», «нағыз ерлер» деп мойындаулары жатыр. Тарихшы Тациттің жаңағы «әуелде қорыққаннан оларды «герман» (ерман) атап кетті» деп ерекшелік көрсетуі де осы ойды айқындай түседі. Заманында төңірегіне осындай үрей, қорқыныш тудырып, көршілерін дүрліктіріп, атып, шауып кетіп жүрген ежелгі ман тайпасының ер жүрек батыр ұлдарының содырлы әрекеттері оларды өзгелердің *«шабар-ман», «атар-ман»* деп, ал сондай әрекетке басшы болып жүргендерді *«ата-ман»* атандыруына жағдай жасаған. Жалпы герман мифологиясындағы бірінші адамның аты да «Манн». Осыдан да болар жалпыгерман тілдерінде ман «адам», «кісі» деген ұғымды білдіреді. Манды бірінші адам дейтін аңыз басқа халықтарда да баршылық. Соның ішінде қазақ зерттеушісі С. Назарбеков осы Ман-атаны Адам-атамен шендестіреді [10, 127]. Қазіргі таңда біраз тілде «ман» сөзінің жаңа сөз тудыратын өнімді жұрнаққа айналуында да осындай түсініктердің әсері болғаны дауысыз. Оның бүгінгі қазақ тіліндегі нәтижесі: *оқырман, көрермен, тыңдарман* және т. б.

Германдардың, шындығында да, осындай жаужүрек батыр, ірі адамдар болғанын көне заманның тағы бір авторы Страбон да теріске шығармайды. Оның: «Области за Рейном, обращенные на восток и лежащие за территорией кельтов, населяют германцы. Последние мало отличаются от кельтского племени: большей дикостью, рослостью и более светлыми волосами, во всем остальном они схожи: по телосложению, нравам и образу жизни они таковы, как я описал кельтов. Поэтому, мне кажется, и ремляне называли их германцами, как бы желая указать, что это «истинные» галлаты. Ведь слово «Germani» на языке ремлян означает «подлинные» [11], – деп жазуы да осыған куәлік береді. Страбонның осындағы: «*Germani*» на языке ремлян означает «подлинные» дегеніне ежелгі заманда Еуропаны мекендеген халықтардың халықтық атауларының төркінін талдап, арнайы зерттеу еңбек жазған қазіргі заман ғалымы Ю. Н. Дроздов кәдімгідей күдік келтіреді. Оның айтуынша: римдіктердің бәрі латын тілінде сөйлеген. Осыған орай Страбонның айтып отырған «римдіктер тілі» дегені латын тілі десек, онда латын тілінде «подлинный» сөзі *verus, certus, praesens, propis* деген сөздер арқылы беріледі. Ал бұлардың бір де біреуі «*german*» сөзіне жуықтамайды, ұқсамайды. Демек, Страбонның «римдіктер тілі» деп отырғаны түрік тілі болуы керек. Өйткені Апеннин түбегі тұрғындарының дені антикалық заманда түрік тілдестер болған деген тәріздес пікір айтады. Бұл автордың ойын ерман атауындағы «батыр», «нағыз», деген мағына беретін түріктік «*er*» сөзінің Страбон айтатын «подлинный» сөзінің шынайы мағыналық баламасы екендігі де нақтылай түседі. Осыған орай түрік ғалымы Адиля Айданың Апеннин түбегінің ежелгі тұрғындары этрускилерді «түріктер» деп дәлелдеп арнайы еңбек жазғанын да еске сала кеткен артық болмас [12].

Жалпы германдар жайында сөз болғанда, оқырмандардың көз алдына қазіргі Германияның келері сөзсіз. Бірақ антикалық заманда «Германия» деп аталған этноаумақтың аясы бүгінгіден әлдеқайда кең болған. Мысалы, жоғарыда аты аталған Рим тарихшысы Тацит ол замандағы германдар мекенін: «Германия отделена от галлов, ретов и паннонцев реками Рейном и Дунаем, от сарматов и даков – обоюдною боязнью и горами; все прочие ее части охватывает Океан, омывающий обширные выступы суши и огромной протяженности острова с некоторыми, недавно узванными нами народами и царями, которых нам открыла война» [9], - деп суреттейді. Бұған қарағанда, аталған этноаумаққа қазіргі Германияны қоса алғанда бүгінгі

Орталық Еуропа елдерінің дені қамтылатыны анық байқалады. Және Тацит осы этноаумақтың ежелгі тұрғылықты тұрғындары, басқа халықтардан бөлініп келіп, сіңісіп кеткен мардымсыз кірмелерді есептемегенде, негізінен германдар болатын дегенді айтады.

Ал осы германдардың тегі кімдер дегенге келгенде, көне заман авторларының біразы оларды «скиф халқы», енді бір тобы «сармат халқы» деп таниды. Мысалы, IV ғасырдың авторы епископ Астерий Амасийский өзінің «Речь о начале постов» деген еңбегінде оларды «скиф» деп атайды: «... кочевы скифы, которые живут по Боспору и которые сидят по реке Рейну, не имеют домов, ни очагов. Они живут в шалашах, устраивая себе покрывку из шерсти, овечьих шкур и всего, чем можно покрываться. Поэтому они не употребляют в пищу хлеба, не знают плуга и не спашивают земли» [13, 266], - деген дерек береді. Бұдан Тацит көрсеткен Германия аталатын этноаумақты скиф халықтарының мекендегені бірден аңғарылады. Ал скиф халықтары мекендеген аумақтың «Скифия» аталатыны және оның Азия мен Еуропа құрлығын қоса қамтитындығы белгілі. Ол жөнінде XIII ғасырдың авторы Бартоломей Английский «О свойствах вещей» атты энциклопедиясының география бөлімінде: «Сифия (Скифия) – огромная область. Ее верхняя часть расположена в Азии, а нижняя в Европе» [14, 86-87], – деп атап көрсетеді. Бір ғажабы, көне заман авторлары Скифия мен Сарматия атауларын бір мағынада, бір-біріне синоним ұғым есебінде қолданады. Мұның солай екенін кейінгі орыс тарихшысы В. Н. Татищев те теріске шығармайды. Өзгелер германдарды «скифтер» десе, ол «сарматтар» деп біледі. Ол жөнінде: «Посему вся Германия в то включена и есть не бездоказательно, что германе древле со сарматы един народ сочиняли, если не все, то по малой мере часть восточная около Ельбы...» [15, 245], – дейді.

Ал ресми тарихтың скифтер мен сарматтарды үндіеуропа тілінде сөйлеген деген тұжырымды ғылымға енгізіп жібергеніне қарамастан, түріктанушы ғалымдар онымен келіспей, скиф-сарматтардың сол көне заманда түрік тілінде сөйлегенін жан-жақты дәлелдеумен келеді. Бұл орайдағы әңгімені соза бермес үшін айтылар ойды белгілі тіліші ғалым М. З. Закиевтің: «Примечательно то, что все тюркологи, которые дошли до скифских материалов и сами изучали их, обязательно признают тюркскоязычность основного состава скифов и сарматов и доказывают это лингвистическими, этнологическими, мифологическими, археологическими данными» [16, 143], - деген пікірімен түйіндеуді жөн көрдік. Тек бұған

қосарымыз: германдардың шыққан тегі жөнінен олардың фольклорында барлық германдардың түпкі атасының – Туистон, баласының – Ман аталатындығы. Туистон – әке-құдай делінеді. Есім сөздің төркініне талдау жасаған Ю.Н. Дроздов: «Имя отца прародителя всех германцев Туистона, на составные части можно разделить так: *Туис-тон*. В первой составляющей *тиус* последняя буква *с* – это предвнесенное латинизированное окончание. Формат *тиу* восходит к тюркскоязычному слову *деу* «исполин», «богатырь». У некоторых народов это слово (*различных фонетических вариантах*) используется до сих пор в значении «бог», «божество». Так греческом оно имеет форму «*теос*», а в латинском – «*део*». Вторая составляющая *тон* – это слово, которое в древности, означало не только «шуба», но и просто «одежда». Отсюда семантика этого имени могла быть такая – «Божественная одежда» (17, 125), – деп түсіндіреді. Егер ғалымның осы талдауы дұрыс болса, онда оның баласының Ман деген есімінің тайпа атауына айналуы өз-өзінен түсінікті болмақ. Бір кезде маң тайпасының мекені болған Маңғыстау түбегінде «Ман-ата» деп аталатын жердің барлығы да халық жадының құдыретін көрсетсе керек.

Мұның бәрі жиналып келгенде, ежелгі ман, кейінгі ерман (*герман*) аталған халықтың түпкі шыққан тегінің қазіргі түріктетес халықтардың арғы ата-бабаларымен еншілес екеніне сендіре түседі. Барған жерінде «Герман» деген жаңа есімге ие болған бұл мандар батысқа кеткенде олардың Каспийдің оңтүстік шығысында қалған бөлегін кейін Азов теңізі жағалауынан келіп, қазіргі Қазақстан жерін мекендеген мыңғұлдар өз құрамына қосып алған секілді. Бұл, шамамен, х.э. дейінгі V ғасыр. Өйткені бұл кездің деректерінде «ман» халықтық атау ретінде еш жерде жеке айтылмайды.

Осы орайда оқырманға түсінікті болуы үшін мандарды құрамына қосып алған бұл мыңғұлдарды әйгілі Шығыс тарихшылары Рашид ад-Дин, Хондемир, Әбілғазы еңбектеріндегі деректерге сүйене отырып, шартты түрде «Қарахан мыңғұлдары» деп алдық. Оған себеп, ресми тарих бұл мыңғұлдардың тарихын зерттеу аясынан тыс қалдырғандықтан, жалпы көпшіліктің олар туралы ештеме білмейтіндігі. Сондықтан жалаң «мыңғұл» деп өте шығу жұртты шатастырар дедік.

Міне, осы Қарахан мыңғұлдары бірте-бірте күшейіп, Татар хандығын талқандап, оларды қуып, шығысқа беттегенде мандардың «найман», «маңқұт» (*маңғыт*) деп аталған белгілі бір бөлегі солармен

бірге кетеді. Ал мұның наймандарының ұрпағының кейін Шығыста өз алдына іргелі хандық құрып, XIII ғасырда, қашан Шыңғыс хан жаулап алғанша, жеке дербес ел болып өмір сүргені, ал маңғыттарының (*маңқұттарының*) кейінгі Ноғай ордасының негізін қаласқаны баршаға белгілі.

Қарахан мыңғұлдары татарларды қуып Қытай шегарасына кеткенде мандардың бір бөлігі оларға ермей Каспий теңізінің оңтүстік шығысында, бұрынғы мекендерінде қалған болатын. Атақты Түрік қағанаттары құлғаннан кейін Қытай империясының отарлау оқпанына түсуден қорыққан түрік тайпалары бірін бірі ығыстырып, Орта Азияға қарай жылжи бастайды. Бұлар негізінен қыпшақтар мен оғыз халықтары еді. Осылардың оғыздары Каспий жағалауын мекендеген мандарға алдымен жетіп, түрік халықтарының түптегінің ортақтастығын таныту мақсатында халықтық атаудың алдына «түрік» деген сөзді қосып айтатын Шығыстағы ортағасырлық түріктердің дәстүрімен, мысалы, «түрік-сыр», «түрік-едіз» дегені сияқты жергілікті ман халқын өзгелерден ерекшелеп, «түрік-ман» деп атап кетеді. Бүгінгі таңда өз алдына тәуелсіз жеке ел болып отырған түрікмен халқының негізін осы ежелгі мандар құраған. Зерттеуші С. П. Поляковтың пайымдауларына қарағанда, түрікмен халқының құрамындағы «языр» (язғыр) атты іргелі тайпа сол мандардың тікелей ұрпақтары болса керек. Түрікменстан мен Маңғыстау жеріндегі түрікмендер пір тұтқан әулиелердің бәрінің осы язырлардан, оның ішінде Ата руынан шыққандар екені де құптай түседі [18].

Түп бастауы Жерорта теңізіне сұғына еніп жатқан Пелопоннес түбегін есте жоқ ескі замандарда мекендеген, мифология деректерінде «пеласги» деп аталатын халықтан тарқатылып, сан мыңжылдықтарды бастан өткеріп, түрлі-түрлі атаулармен аталып, бүгінге жеткен түрік тектес халықтардың бір тармағы - мандардың біз таныған қысқаша бастау тарихы осындай. Халықтың ауызша төл тарихын бүгінге жеткізген сөздердің сыртқы болмысын, ішкі мәнін танып, олардың айтар ойының қатпарын жазып, астарына үңіле білсек, естен өшкен ескі заманның бізге беймәлім небір құпияларын ашуға мүмкіндік туар еді-ау деген ой ұялайды көкейге. Тек соған талап қылып, жұмыла қолға алсақ кәне!

ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Мифологическая словарь*. М. 1991.
2. Айзахметов А. *Рождение тюркского мира*. Тараз. 2004.

3. Гесиод. *«Работы и дни», «Теогония»*. Перевод в поэм Г. Властова. СПб. 1885. IX. Стр.280.
4. Джордж Томсон. *Исследования по истории древнегреческого общества. (доисторический Эгейский мир)*. М. Изд. «Иностранная литература» 1958. стр. 208)
5. *Мифы народов мира*. Энциклопедия.
6. *Мифы и легенды народов мира*. Россия. Азия. Восток. М. Т.3. 2000.
7. Қондыбай С. *Маңғыстау географиясы. Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары*. 3-т. Ал. 2008.
8. Калинина Т. М. *Сведения ранних ученых Арабского халифата*. М., 1988.
9. Тацит. *Сочинения*. М., 1993.
10. Назарбекұлы С. *Шығармалар жинағы* 6-т.
11. Страбон. *География*. М. 1994. стр. 265.
12. Adile Ayda. *Etruskler* (Tursakalar) Turk idiler.- Ankara, 1992.
13. ВДИ. 1948. № 3.
14. Матузова В. И. *Английские средневековые источники*. М., 1979.
15. Татищев В. Н. *История русская*. т.1. М.-Л., 1962.
16. Закиев М. З. *Происхождение тюрков и татар*. М., 2003.
17. Дроздов Ю. Н. М., 2008.
18. Поляков С.П. *Этническая история Северо-западной Туркмении*. М. Изд-ство МГУ. 1973.

(Жалғасы. Басы өткен санда)

340.115845

**ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫНЫҢ РЕСЕЙ ҚҰРАМЫНА ЕНУ
ДӘУІРІНДЕГІ САЯСИ-ҚҰҚЫҚТЫҚ ОЙЛАР**
KAZAKH KHANATE IN RUSSIA IN THE ERA OF POLITICAL AND
LEGAL JOIN POINTS

Ш. ЕРГӨБЕК*

Түйіндемe

Автор мақалада Ресей құрамындағы протомемлекеттер болып қалыптасқан Қазақ хандығының Кіші жүзі мен Орта жүзін бөлек қарастырады. Ресей әкімшілігі тарапынан қолданылған «бөліп ал да, билей бер» принципі Қазақ хандығының тұтас организм ретінде қызметін жалғастыруға мүмкіндік бермеді. Бұл саяси жүйедегі терең эволюциялық процестерге, біртіндеп дәстүрлі дала демократиясы институттарына деген сенімнің азаюына, яғни бұл институттардың жойылуына алып келгенін ғылыми түрде негіздейді.

Кілт сөздер: протомемлекеттер, билік, Қазақ хандығы, саяси-құқықтық ойлар, қазақ билеушілері.

Summary

The author of the article, Russia is protomemleketter in the face over the Kazakh Khanate in the Small and Medium separately. Russia applied by the administration of "divide and conquer" principle Kazakh Khanate did not allow for the continuation of the activity of the organism as a whole. This is a political system of deep evolutionary processes, a reduction in the traditional field of faith in the institutions of democracy, that is, institutions that want to bring destruction on the scientific substantiation.

Keywords: authorities, the Kazakh Khanate, political and legal ideas, Kazakh rulers.

Қазақ хандығының Ресей құрамына енуі еліміздің тарихындағы күрделі кезең ретінде белгілі. Қазақ хандығының Ресей патшалығы үшін азиялық бағыттағы саяси-экономикалық экспансияға жол ашатын маңызды стратегиялық аймақ болғандығы мәлім. «...суть присоединения к России Казахстана и Средней Азии состоит не только в том, что они имели естественное тяготение к России, но и в том, что эти страны должны были превратиться в непосредственные подступы

* Заң ғылымдарының кандидаты, Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті, Аккредитация, рейтинг және сапаны басқару орталығының директоры, Алматы-Қазақстан. PhD in law, Al-Farabi Kazakh National University, director of the Center for Accreditation, Rankings and Quality Assurance, Almaty-Kazakhstan. E-mail: Shyngys.Ergobek@kaznu.kz

для расширения экономических и политических контактов, в первую очередь, с такими странами, как Индия, Китай, Персия, Турция и др.

...Не исключалось превращение Казахстана в важный военно-стратегический пункт российского государства. В случае присоединения Казахстана Россия рассчитывала при необходимости использовать его вооруженные силы» [1, 72-73].

Жоңғар шапқыншылығы, ішкі бөліктер, саяси күштердің өзара ымыраға келе алмауы көп жағдайда Тәуке хан реформаларымен байланысты. Шынында да өзінің либералды элементтерімен белгілі саяси-құқықтық реформа билікті өзара бөлісу мен жаңа билік институттарының қалыптасуы қазақ өркениетін терең саяси дағдарысқа алып келді. «XVIII ғасырдан бастап Орталық Азияның түркі тектес халықтары ұдайы жалғасып, тереңдей түскен экономикалық, қоғамдық-саяси және мәдени дағдарыстар кезеңіне душар болды әрі өз аумақтарын отаршылдық саясат есебінен кеңейте түсуді көздеген мемлекеттердің оңай олжасына айналды» [2, 113].

Мемлекеттік басқаруға, бұл функцияны жүзеге асыруға айтарлықтай дайын емес элементтердің енуі басшылықтың орталықтанбауынан туындаған дағдарыс пен саяси дербестікті жоғалтуға алып келгендігі белгілі.

Саяси бытыраңқылық пен орталық биліктің әлсіздігін ғалым Г. А. Михалева былай көрсетеді: «...нападения на торговые караваны, следующие через казахскую степь, предотвратить не удавалось. ... Оренбургский генерал – губернатор Г. С. Волковский вызвал в Оренбург самого хана с его советом и главным начальником родов и взял у них письменные обязательства немедленно возратить разграбленные товары и обеспечить безопасность прохождения купеческих караванов. Но ни угрозы, ни обязательства не дали желаемых результатов. Центральная ханская власть в жузах к тому времени стала настолько номинальной, что султаны и старшины все меньше признавали власть хана, лишая его возможности водворить спокойствие на караванных дорогах» [3, 58].

Ресей әкімшілігі тарапынан қолданылған «бөліп ал да, билей бер» принципі Қазақ хандығының тұтас организм ретінде қызметін жалғастыруға мүмкіндік бермеді. Бұл саяси жүйедегі терең эволюциялық процестерге, біртіндеп дәстүрлі дала демократиясы институттарына деген сенімнің азаюына, қорыта айтқанда, бұл институттардың жойылуына алып келді деуге толық негіз бар. Ресей сыртқы саясатының Орта Азиядағы көрінісі Қазақстанды бодан ету

арқылы Орталық Азиядағы керуен саудасын бақылауға алу болатын. «Необходимо было постепенное внедрение русской власти в казахских жузах путем строительства на караванных дорогах военизированных укреплений и массового вовлечения казахов в орбиту экономических интересов России.

...Строительством укреплений в глубине казахской степи царское правительство стремилось подчинить себе казахов, как в свое время это было сделано с башкирами. Д. Гурьев (министр финансов царской России) предложил так же построить в казахской степи Меновый двор, таможенную и суд для разбора дел казахов, а на торговых путях создать редуты и кордоны для сопровождения караванов в Среднюю Азию» [3, 60-61].

Оның үстіне әлемдік державалардың құдіретінің артуы Орта Азия аймағында шиеленіс тудырып, стратегиялық басымдыққа ынталандырды. Ресей сыртқы саясатының бір ұшы Орта Азияда өзінің стратегиялық басымдығын орнату болса, Қазақ хандығын толық ішкі саяси қатынастардың ықпал ету аймағына айналдыру бұл саясатты жүзеге асырудың кілті деу орынды. «Казахстан являлся не только целью, но и средством при решении задач, стоявших перед внешней политикой России на Востоке. Если бы Российская империя не придавала этой роли казахским степям, ее правительство не пошло бы на присоединение столь огромного края лишь в целях защиты казахского народа от постоянной опасности извне» [1, 73].

Қазақ билеушілерінің саяси-құқықтық идеяларының мазмұны

Ресей империясына өзінің тәуелділігін мойындаған Кіші жүз хандары белгілі саяси көлемде өз тәуелсіздіктерін сақтап қалуға тырысты. Өздерінің жеке саяси мүдделерін қорғауда Ресей тағына арқа сүйеген Әбілқайыр, Нұралы, Есім, Айшуақ, Жантөре, т. б. хандары ішкі тұрақтылықты қамтамасыз етуде сыртқы күштерге одақтастарына арқа сүйеді.

Кіші жүздің ханы Әбілқайыр туралы саяхатшы Джон Кэстль күнделігінде былай жазады: «Абул Гейер командует вооруженными силами из 40 000 человек, но не является самодержавным властителем, а зависит от совета старшин. Он исполняет то, что одобряют старшины. Его прерогатива состоит в том, что он является верховным судьей и имеет право двух голосов: все публичные приговоры вступают в силу только после его одобрения» [4, 109].

Әбілқайырдың саяси-құқықтық ойлары Жоңғар хандығының күшейіп, Қазақ хандығының басына ауыр күн туғанда қалыптасқандығын ескеру керек. Ауызбіршіліктің болмауы нәтижесінде, саяси дағдарыстан әркім өзінше жол іздейді. «Так вспыхнула борьба за господство в Младшем жузе между султанами Каипом, Абулхаиром, Батыром» [5, 15].

Өзінің стратегиялық дарынымен белгілі Әбілқайыр ішкі саясатта гегемонияға ұмтылғанымен, Қазақ хандарының Кіші бұтақтан хан сайламау дәстүрінің құрбаны болды. Ел билеуде, жасақ басқаруда басқа Шыңғыс хан ұрпақтарынан басымдық көрсеткенімен де Қазақ жасақтарының бас қолбасшысы атағынан арғысын ала алмады. Бұл әділетсіз принцип Әбілқайырдың орталық билікті нығайту бағдарламасын жүзеге асыруына мүмкіндік бермеді. «Абулхаир стремился воплотить в жизнь три взаимосвязанных принципа преобразования системы власти: исключительную принадлежность ханского титула лишь одному из представителей казахского сословия джучидов, полновластия правящего хана, прямого монодинастийного наследования ханской власти и высшего титула только членами семейства этого единого правителя» [6, 152].

Орталықтанған Қазақ хандығының ыдырауына тек Әбілқайырды кінәлі деп қарастыруға болмас. Саяси амбицияларын жүзеге асыруда жалпыұлттық мүддені ескермеу бұл кезеңде кең қанат жая бастады. «Жеңістен кейін бір орталыққа бағыну мен ұлы хан сайлау мәселесі алға қойылды. Бірақ, қазақ жүздері сол бойы бірікпеді; Әбілқайырды ұлы хан сайламады, солтүстіктен башқұрттар қазақ жеріне басып кірді деген хабарды естіп, Әбілқайыр мен Сәмеке өз мекендеріне жөнеледі» [7, 144; 8, 135].

Бұған ашуланған Әбілқайыр үш жүзді біріктіретін хан болуды өзіне басты мақсат етіп қойды. «Встретив дружное сопротивление представителей Среднего и Старшего жузов, обиженный Абулхаир покинул фронт со своим войском и пошел к власти «другим путем». Объявив себя ханом Среднего и Младшего жузов, стал добиваться признания его Россией всеказахским ханом» [9, 136].

М. А. Сәрсембаевтың ойынша Әбілқайырдың Ресей империясына қосылуы ханның орталық билікті күшейтіп, өз қол астына басқа жүздердегі билікті шоғырландыру болып табылғандығын айтады. «Присоединение Младшего жуза Казахстана к России в 1731 году с некоторыми оговорками было добровольным. Не последнюю роль сыграло то, что хан этого жуза Абулхаир рассчитывал с помощью

русских властей распространить свое влияние и на другие казахские жузы» [10, 19].

Бұл арманға қол жеткізу үшін Әбілқайыр көрші мемлекетпен одақтық қатынастар орнатуға тырысады. Алайда, өз өтінішіне оң жауап ала алмаған Кіші жүз ханы аз уақыт көлемінде Ресейге жаңа ұсыныспен шығады. Бұл ұсыныс одақ құрумен қатар, протектораттық қатынастарға жол ашады. «Совершая этот неординарный политический шаг, он был глубоко убежден в том, что без сильной внешней поддержки Российского государства ханская власть в Степи не сможет обеспечить сколько-нибудь стабильную интеграцию казахов всех трех жузов на долговременную историческую перспективу и сохранить социокультурное единство и этнотерриториальную целостность Казахского ханства в условиях почти перманентной военной агрессии со стороны ближайших соседей» [6, 152].

Халқының басына ауыр күн туғанда қарапайым адамдарға қорған бола білген хан, өзінің ішкі саясатының негізгі бағыты ретінде тұрақтылықты сақтап қалу екендігін ұғындыратын бірқатар қадамдарды жүзеге асырды. Өзі кедейшілікті бастан өткерген хан замандасы Абылай секілді билікке жетуде барлық шараларға бара білді. Яғни, Кіші жүз ханын белгілі ойшыл Макиавеллидің жақсы шәкірті деп қарастыруға болады.

Өзінің таққа барғандағы негізгі мақсатын халықты біріктіру деп айқындаған хан, тарихтың бұл кезеңінде Қазақ халқының алдында таңдау тұрғандығын түсінді. Ол таңдау: не бірігіп жауға қарсы тұру немесе басқа елдің өзінен күштілігін мойындау! Қазақ халқына осы жолайырықта жақсы одақтас қажет екендігін білді. Бар жауапкершілікті мойнына алып, күшті, жаңа одақтасты таңдады. Ол - Ресей болатын. «Единственный выход, который видела наиболее дальновидная правящая казахская верхушка в сложившейся обстановке, состоял в принятии российского протектората. От решения этого вопроса по существу зависела судьба казахского народа. Поэтому ходатайство о российском протекторате становится основной задачей казахских посольств в России и русско-казахской дипломатической переписки. Все это знаменовало качественно новый этап в отношениях между Россией и Казахскими ханствами.

Значительную роль при решении вопроса о российском протекторате Казахских ханств сыграл видный военный и политический деятель хан Абулхаир, сумевший лучше других

правильно оценить сложную внутреннюю и международную ситуацию, в которой оказались Казахские ханства» [1, 129-130].

Бұрыннан тығыз сауда байланыстарын ұстап отырған көрші мемлекет, енді елдің қорғаушысына айналуы керек еді. Сауда қатынастарын өркендетуден басқа Әбілқайыр Қазақ хандығында отырықшы шаруашылық пен ішкі модернизацияның жақтаушысы болды. Оның сыртқы саясатының белгілі бір жемісі ретінде Орынбор қаласының салынуын айтуға болады. «Наряду со стремлением к развитию регулярных торгово-экономических отношений с Россией Абулхайр проявлял большую заинтересованность в возведении городов внутри степи, распространении среди казахов европейской образованности и новых практически полезных знаний в военном деле, ремеслах, материально-бытовой культуре и других сферах, овладений кочевой знатью европейскими светскими «обхождениями и манерами» [6, 153].

Әбілхайыр хан айлакер саясаткер ретінде мұндай одақтастың құнын да, ішкі дүниесін де білетін. Осы ойдың түбінде дала билеушісінің таңдауы да жатыр емес пе? Ресейге тәуелділігін мойындағанмен, ішкі саясат пен халықаралық қатынастарда толық егемендігін сақтап қалған хан, өзінің Орта Азиядағы ықпалын күшейту мақсатын да сыртқы саясаттағы негізгі бағыттардың бірі ретінде бекітеді. Яғни, белгілі дәрежеде Әбілқайыр мен Абылай хан ойларының арасында сабақтастық сезіледі.

Ресей тарапынан қолдау әскери дайындықты күшейту үшін де қажет еді. Жоңғар шапқыншылығында өзінің негізгі жеңіліс себебі ретінде әскери – техникалық артта қалушылық деп түсінген хан бұл саладағы мешеулікті жою үшін, Ресей әскерлерінен көп нәрсені үйрену қажеттілігін жете түсінді.

Кіші жүз қазақтарының жаңа саяси жағдайда орталыққа бағынбайтын, айтарлықтай дербес мемлекет ретінде қалыптасуы жалпы ауыз біршілікке кері ықпалын тигізгенімен де жеке аймақтың саяси потенциалын жүзеге асыру тұрғысынан аймақтық саясаттың тамаша жетістігі деп қарастыруға негіз бар. Құқықтық тұрғыдан Кіші жүз тәуелсіздігін қамтамасыз етудің қиын болатындығын түсінген Әбілқайыр ерекеті - феодалдық қатынастардың белгілі даму шегіне жеткенде саяси ыдырау процестерінің орын алатындығының айғағы.

Билікті орталықтандыруға тырысқан Әбілқайыр, алайда, ықпалды рубасылармен билігін бөлісуге мәжбүр болды. «В казахских жузах хан вместе с советом старейшин решал важные

внешнеполитические вопросы. Более того, хан без совета старшин не мог вынести ни одного решения по вопросам внутренней и внешней политики. Совершенно определенно такое положение было сформулировано 10 октября 1731 года на собрании старшин, что хан без совета старшин ничего не повинен чинить. Старшины были возмущены тем, что Абулхаир – хан решил принять подданство России без их ведома и согласия. Но в конечном счете совет старшин подписал текст присяги на верность России, что явилось одним из дипломатических документов, составивших основу договора между младшим жузом и России о присоединении» [11, 108].

Кіші жүздің айбынды ханы өте күшті жергілікті элита сегментімен санасуға мәжбүр болғанын тағы да Джон Кэстль күнделігіндегі: «В 1736 году 27 июня днем хан проводил судебное разбирательство. Обстоятельства были таковы: один из подданных хана угнал у другой орды 40 кобыл. Был пойман и приведен к хану, тот, не теряя времени, собрал старейшин, и скорый суд вынес такое решение: угнанных кобыл отдать, а вора наказать хорошей поркой, что тут же было исполнено» [4, 134], - деген жазбаларынан байқауға болады.. Оның үстіне Әбілхайырдың дәстүршілдік табиғаты ашылады, оның Абылай секілді саясаткерге қарағанда билікті орталықтандыра алмағандығын байқаймыз.

Өмірінің көпшілік бөлігін саяси соғыстарда өткізген ханның хандық ішінде де, сыртында да жауларының болғандығы белгілі. Осындай қақтығыстардың бірінде Ресей тарапынан қолдауға ие болған Барақ сұлтан қолынан қаза тапқан хан осы кезеңдегі ең белді тарихи тұлғалардың бірі екендігіне ешқандай күмән жоқ. Өзінің хан ретіндегі миссиясының өзегін Әбілхайыр халқының болашағына бағдар көрсету деп білді. «Свою главную историческую миссию как верховного правителя хан Абулхаир видел в том, чтобы дать казахскому обществу ясные и четкие ориентиры его будущего поступательного развития» [6, 154].

Өмірінің соңғы кезеңінде Әбілхайыр ішкі және сыртқы саясатында дербестік сақтап қана қойған жоқ, Ресей отаршылдығына қарсы бас көтере бастады. «Все события, происходившие в Младшем жузе, уже не устраивали Россию и Абулхаир, считавшийся официально всеказахским ханом по грамоте, выданной ему императрицей Анной Иоановной, должен был уйти с политической арены.

Кроме того Абулхаир и сам понял, в какие сети он попал, приняв подданство России, и этого не могло не учитывать российское правительство» [12, 189].

Ресей тарапынан тәуелділікті мойындағанымен, іс жүзінде дербес саясаткер болған хан жаңа тенденцияларды айқындай білген адуынды билеуші, өз халқының тамаша өкілі ретінде тарихта орын алуы заңдылық деп қарастыруға толық негіз бар. Оның Қазақ хандығы дәуіріндегі негізгі еңбегі ғасырларға жалғасқан Ресей мәдениеті мен еуропалық немесе ресейлік бағыттың басымдығын белгілеуде болып табылады. Бұл тарихи таңдау қазақ халқының ғасырларға созылған дамуының векторы мен саяси жүйесінің эволюциялық заңдылықтарын айқындап берді. «Сопоставив между собой все возможные варианты выхода казахского народа из постигшего его апокалипсиса, Абулхаир-хан сделал однозначный выбор в пользу европейской цивилизации и тем самым придал новый импульс развитию казахского общества» [6, 154].

Ханның ішкі саясаттағы тәуелсіздікті сақтап қалуға тырысуы Кіші жүздегі бұдан кейінгі билік институттарының эволюциясын түсіндіреді.

Кіші жүздегі Нұралы ханның тұсындағы терең саяси дағдарыс та, хандық биліктің эволюцияланып Бөкей ордасының пайда болуы да, Кіші жүздің бөлек хандық дәрежесіне жетіп, басқа жүздерден тәуелсіз, Қазақ хандығының ыдырауына ықпал еткен осы Әбілқайыр ханның саясаты болатын. Қуатты ханның ұрпақтары хан секілді күшті беделге ие болған жоқ. Осының бәрі түп нәтижеде хандық өмірінің негізгі көрсеткіші ретінде көрініс табатын хандық биліктің жойылуына да алып келді.

Әбілқайырдың өлімінен кейін таққа Нұралы сұлтан отырды. Кіші жүздің ханы ретінде Нұралы ішкі дербестікті сақтап қалуға тырысты. Ресей империясының экспансиялық саясатының күшеюі дәстүрлі билік институтына сенімсіздік тудырды. Үлкен беделге ие Әбілқайырдың қайтыс болуы хан отбасының мүмкіндіктеріне күмән тудыра бастады.

Нұралы Кіші жүздегі билігін нығайту мақсатында аймақтарға өзінің сенімді адамдарын отырғызды. Бұл ғасырлар бойы төрелердің жеке билікті нығайту үшін қалыптастырған амалдарының бірі болатын. Алайда, Нұралы сүйенген аймақтық басшылар өздерін биіктерден көрсете алмады. Нәтижесінде, бұл тұлғаларға деген сенімсіздік орталық билікке де сенімсіздік тудырды. Нұралының жайылымдарды бекітудегі кемшіліктері халық наразылығына тап болды. «Следует

признать и пагубные последствия фискальной политики самого Нуралы хана, который по своему усмотрению распределял кочевья номадов, облагал их не предусмотренными степным законодательством повинностями» [13, 28].

Нұралының тағы бір қыры жауынгер, дипломат ретінде белгілі болатын. Жаугершілік заманда өзін тәжірибелі басшы ретінде көрсете алған билеуші Нұралының ықпалы отбасының басқа мүшелеріне қарағанда басым болатын. Сол себептен Әбілқайырдың кезінен қарсылық тудырып келе жатқан хандардың сыртқы саясаты өз жалғасын тапты.

Сыртқы саясатта Нұралы Абылай хан секілді екі векторлы саясат жүргізуге тырысты. Ресей империясының экспансионистік саясаты көшпелі халыққа аса ауыр тиді. Осы процестерді тоқтату үшін Нұралы Қытай империясына арқа сүйеуге тырысты. Өкінішке орай, бұл әрекеттер жергілікті халық тарапынан дұрыс қабылданбай, ханның сыртқы саясатына деген наразылықты күшейтті. Бұл жайында Шоқан Уәлиханов былай жазады: «По-видимому, император Цян-Лун хотел повторить времена ханьской и танской династий. В 1756, 1758 и 1760 годах китайские отряды вступили в земли киргизов Средней орды. Владетели киргизские: Нуралы – хан Малой орды, Абдульмамет – Средней и Аблай спешили войти в сношения с Поднебесной империей» [14, 114].

Сыртқы саяси жағдайдың күрделенуі Емельян Пугачев бастаған көтеріліспен тығыз байланыста өрбіді. Шаруалардың ауыр жағдайы осы кезеңде Ресейдің оңтүстік аймағында қарсылық әрекеттер тудырды. Бұл Ресей экспансиясын шектеуге тамаша мүмкіндік болатын. Пугачев көтерілісі кезінде патшалық Ресейдің жергілікті элита тарапынан қолдауға ие болуға тырысуы заңдылық. Ресей императрицасы Нұралыға Кіші жүз тарапынан бүлікке қатысқан адамдарды шектеу туралы бұйрықтары көптеп келіп жатты. Бұл жағдайда хан сыртқы саясаттағы тәжірибелігін көрсетіп, Пугачевпен келіссөздер жүргізді. Тіпті ханның немере інісі Досалы Пугачев әскерлері қатарында өз елінің тәуелсіздігі үшін күресті. Хан бұған көз жұма қарауға мәжбүр болды. «Нуралы хану в условиях все более обнажающихся противоречий в Младшем жузе, ухудшения его взаимоотношения с губернатором И. Рейнсдорпом надлежало предостеречь Айшуака, а также двоюродного брата Досалы и его сына Сейдалы от всякого проявления лояльности по отношению к восставшим» [15, 17].

Біріншіден, Ресей империясының өңірдегі саясаты шынымен де хандық билікке қауіп төндіріп, егемендіктен айрылуға алып келетіндігі айқын еді.

Екіншіден, көтерілістің халық тарапынан қолдау тапқаны соншалық, хан Пугачевке қарсы саясат ұстанған жағдайдың өзінде мұндай саясаттың халық тарапынан қолдау табуы екіталай болатын. Мұны дұрыс бағалай алған хан бүлікшілермен күрескен кейіп танытып, шын мәнінде ешқандай қарсылық көрсетпеді. Ал, көтерілістің алғашқы кезеңінде Нұралы бүлікшілерді белгілі дәрежеде қолдап та отырды. «Симпатия хана Нуралы на первоначальном этапе восстания не вызывает сомнения» [15, 17].

Қазақ хандығындағы феодалдық қатынастардың жетілмегендігін ескерсек, қазақ бүлікшілері мынадай мақсаттарды көздеді.

Біріншіден, Кіші жүз қазақтары аталмыш кезеңде Ресей экспансиясының зардаптарын көбірек сезе бастады. Ал, қайта тірілген патша әр ұлтқа өз егемендігі мен жерін қайтарып беруге уәде берді. «Орыс басқыншылығына қарсы әр түрлі аймақтардағы бас көтерулер нәтижені өзгерте алмады. Пугачев көтерілісі мен бұған көмек көрсеткен кіші жүз ханы Нұрәлінің ортақ әрекеті еш нәтиже бермей, соңында Нұрәлі хан да қолдау көрсетуден бас тартуға мәжбүр болды» [7, 145].

Екіншіден, қазақ қоғамы биліктің қасиеттілігін білетін, дәстүрлі билікті құрметтейтін болғандықтан, патшаның қайта тірілу теориясы қазақ жұртшылығы тарапынан аянышпен қабылданды. Мұндай дәстүрлер осы өңірде өмір сүріп отырған басқа да түркі халықтарынан қолдау тапты. Нұралы бұл жағдайда екіжақты саясат ұстанып бүлік жеңіліспен аяқталған жағдайда да айтарлықтай дербестікті сақтап қалуды ойластырды. «Досалы же султан, видимо, до того поверил в действительное «воскресение» императора Петра III Федоровича, что 18 сентября обратился к Е. Пугачеву со специальным письмом. ...Само перечисление титулов давно усопшего, умершвленного в 1762г. фаворитами Екатерины II императора в некоторой степени говорит об убежденности Досалы» [13, 18].

Бұл көтеріліс хандықтың ішкі жағдайына да өз ықпалын тигізді. Ресей империясына қарсы бағытталған көтеріліс жеңілгенімен, аймақтарда сапалық өзгешеліктермен өз жалғасын тапты.

Башқұртстанда болған көтеріліс пен Қазақ хандығының Кіші жүзіндегі Сырым Датұлының көтерілісі соның айқын көрінісі.

Башқұрт халқының көтерілісі хан әкімшілігі тарапынан қолдау таппады. Себебі, тәжірибелі билеуші баскөтерудің немен аяқталарын білді. Ресей әкімшілігінің бүлікті қазақтардың күшімен басуға тырысуы халық тарапынан қарсылық тудырды. Халық ішінде көтеріліс идеясын іштей қолдайтын элементтер күшейіп, ханның көршілес түркі мемлекетіне қатысты саясаты белгілі наразылық тудырды. Башқұрт көтерілісін басып-жаншуға қазақтың сұлтандары да қатысты. Айшуақ, Ералы сұлтандар мұнда өз жасақтарын бастап келді.

Қарапайым халық көбіне башқұрт бүлікшілеріне көмек беріп, қазақ жерінде саяси баспана беруге ұмтылды. Хан да бұған күшті қарсылық көрсетпеді. Бауырлас мемлекеттердің арасына іріткі салу саясаты Ресей тарапынан күткен нәтижеге әкелмеді. Дегенмен, өзін белсенді Ресей мүдделерін қорғаушы ретінде көрсеткен хан орталық билік тарапынан егемендікті талап етті. Дегенмен башқұрт көтерілісі кезіндегі Нұралының әрекеттері мен формальды Ресей империясының вассалы ретінде башқұрттарға қарсы әрекеті оның орда ішіндегі билігінің әлсіреуі мен беделінің түсуіне алып келді. Кейін орын алған Сырым Датұлы бастаған көтеріліс өзге себептердің ішінде осыны да ескерген болатын.

Нұралының хандық құрған соңғы кезеңдегі саяси-құқықтық ойларын айқындау үшін тарихи жағдайды түсініп алу керек. Біріншіден, Кіші жүз қазақтарының әр түрлі көтерілістер барысында күшейген саяси белсенділігі, ең бастысы, Ресей әкімшілігі тарапынан жүзеге асырылып отырған саясатқа наразылық аймақта қауіпті саяси жағдай тудырды. Хан үлкен беделге ие болғанымен, оның саясатын түсінбеушілік орын ала бастады. Аймақтық саясатта хан арқа сүйеген адамдардың хан беделіне келтірген нұқсаны жайында біз жоғарыда айтып кеттік. Мұның бәрі халық наразылығын тудырып, Сырым Датұлы бастаған көтеріліске алып келді.

Екіншіден, аймақта Ресей атынан басшылықты жүзеге асыратын жаңа саяси тұлға О. Игельстром тағайындалды. Аймақтағы саясатта бұл фигура өте маңызды рөл атқаратын. Жаңа басшылық аймақты басқару аппаратының икемсіздігін байқап, ресейлік ішкі жүйені қалыптастыру арқылы ішкі саяси нарыққа кіргізуді жоспарлады. Осы екі үлкен мәселемен қарсы күресуге мәжбүр болған хан тығырыққа тірелді. Оның үстіне белгілі дәрежеде башқұрт көтерілісіндегі көмек пен Пугачев көтерілісіне формальды болса да қарсылығы Нұралының жергілікті элита тарапынан қолдаушыларын азайтып, хан билігін тіпті шектеп тастады. Айбынды Абылайдың Орта жүздегі билігі іс жүзінде

Кіші жүздің де бірқатар территорияларына жайылып, кейбір рулар өз хандарын сайлап, Нұралының ықпалын азайтып тастады. «Нурали хан почти не имел власти в жузе (часть его вассалов признала власть Аблая, часть образовала самостоятельные владения). Постоянно подвергаясь нападениям со стороны своих же подданных, он был не в состоянии организовать защиту даже собственного дома, не говоря уже об охране интересов ханства в целом» [16, 100].

Логика бойынша Нұралы Орынбор әкімшілігіне арқа сүйеп, бүлікшілерді басуы керек еді. Алайда, Нұралының бұл жаңылысы үзінін тақтан таюына алып келді. Мәселе Игельстромның хандық билікті жоюдағы ниетінде өзіне одақтас іздеп, оны бүлікшілердің басшылығы тарапынан табуға тырысуы болатын. Нұралы саясаттағы мұндай альянстың болуы мүмкіндігіне сенбеді.

Саяси-құқықтық ойларының негізі ретінде Нұралы шектеулі болса да қазақ мемлекеттігін сақтап қалуды, дәстүрлі билік институттарын өзгеріссіз қалдыруды көздеді. Қазақ мемлекеттігінің түсінігі бұл кезеңде хандық билік түсінігімен пара-пар болатын. Сондықтан дала өркениеті жағдайында биліктің осы формасын сақтап қалу мемлекет өмірінің ең маңызды сұрағына айналды.

Нұралы орынборлық шенеуніктің хандық билікке қатысты ойларын уақыт өте келе айқындай бастады. Дегенмен, Қазақ хандығының ішінде үлкен ықпалға ие ханды тақтан тайдыру оңай емес болатын. Хан қарсыластарынан қорықпай, орда ішінде үзінін жақтастарын топтастырды. Билік үшін күреске дайындық үстінде жүрген ханға халық наразылығының күшеюі өз жоспарларын жүзеге асыруға кедергі келтірді. Ішкі қайшылықтар күшейген сайын хан отаршылдық әкімшілікке жалтақтай беруге мәжбүр болды. Бұл отаршылдық әкімшіліктің позициясын күшейтіп, хандық билікке наразылықты көбейтті. Ішкі қайшылықтар күрделенген сайын сценарий қайталана берді. Нәтижесінде ішкі қайшылықтар шешілмес түйінге айналды. Игельстром реформасының бірінші кезеңі басталды. Реформаның негізгі мақсаты хандық билікті жою болатын. Бұл мәселеде, Игельстром биліктің жергілікті сегментіне арқа сүйеп, оны хандық билікке қарсы қойды. Оларға тіке губернаторға шағымдану құқығы берілді. Нәтижесінде, Кіші жүздің ханы Нұралының қолында билік инструменттерінің барлығы тартып алынды. Көтерілістің ауқымының кеңейгендігін пайдаланған губернатор Нұралыны Орынборға көшуге шақырды. Хан амалсыздан патша шенеунігінің ұсынысын қабылдады. Осыны пайдаланған Игельстром Кіші жүзде

хандық институтын жойды. Нұралының Кіші жүздегі хандық құрған кезеңі аяқталды.

Нұралы Қазақ хандығы дәуіріндегі саяси-құқықтық ой дағдарысының көрінісі. Хандық билікті қолында шоғырландыра алмаған, билігін Кіші жүз территориясының көпшілік ауқымына жая алмаған хан дәстүрлі билік институттарын сақтап қалуға тырысты. Алайда, бұл идея терең саяси-әлеуметтік дағдарыс жағдайындағы Кіші жүз қазақтарын топтастырып, біріктіре алмады да, қазақ мемлекеттігінде өзінің орны бар тарихи фигураның тақтан таюына алып келді.

Кіші жүздегі қалыптасқан саяси ахуал Ресей әкімшілігі тарапынан да, Қазақ хандығы тарапынан да тығырықтан шығу жолдарын қарастыруды талап етті. Нұралы ханның тақтан кетуі, саяси еріктен тыс болғандығын түсінген ақсүйек элитасы өздерінің негізгі мақсаты ретінде Нұралыны таққа қайтарып, хандық билікті қалпына келтіру деп айқындады. Игельстром реформасының орынсыз екендігін Сырым бастаған старшындардың жаңа хан тағайындау туралы ұсыныстары дәлелдеді. Игельстром әлде де саяси реформасын жалғастыруға тырысып, біраз уақыт Кіші жүзде хандық таққа ешкім отырмады. Дегенмен, дала элитасының талаптары, қоғамдық қатынастардың хандық билікті жою үшін пісіп-жетілмегендігі, Ұлы Француз буржуазиялық революциясынан туындаған ішкі тұрақтылық қажеттілігі хандық билікке Ералының келуімен аяқталды. «О. А. Игельстром был отправлен в отставку, получив назначение в армейский корпус, сосредоточенный для войны со шведами. При новом губернаторе ханская власть была восстановлена. На белом войлоке был поднят брат Нуралы – султан Ералы» [13, 36].

Ералының саяси-құқықтық ойлары Нұралы мен Әбілқайыр ханның саяси және құқықтық идеяларымен тығыз байланысты болатын. Әкесінің тұсында өзінің дипломатиялық айлакерлігімен белгілі Ералы енді ішкі саясаттың негізі ретінде қоғамды біріктіру идеясын ұсынды. Ресей отаршылдығының дендеуі, қазақтың шұрайлы жерлерінің Ресей отаршылдары тарапынан тартып алынылуы қоғамда қарсылықтың жаңа кезеңін бастады. Сырым батыр ішкі саясаттағы өз ықпалын кеңейтіп, Әбілхайыр ұрпағына деген сенімсіздікті күшейтті. Бұл жағдайда ханның жаңа саяси жағдайға икемделуі керек болатын. Ол өз жақтастарын топтастырып, Сырым батырдың ықпалын шектеуге тырысты. Бұл мақсатты жүзеге асыру үшін Орта жүз ханы Уәлиге де арқа сүйеді. Өз тағынан айрылып қалудан қорыққан оның үстіне

Нұралымен туысқандық байланысы бар Орта жүз ханы, Сырым бүлігінің кең қанат жаюына мүмкіндік бермеу идеясын ұстанды.

Сырымның Орынбор әкімшілігімен тығыз қатынастар орнатуы халық тарапынан белгілі дәрежеде сенімсіздік тудырып, батыр жақтастарының қатарын сиретті. Таққа ұсынылған Қайыптың қайтыс болуы Ералының позицияларын күшейтті.

Билікке қартайған шағында келген Ералының негізгі қызметі Ресей басқыншылығына қарсылық көрсету, өз жақтастарын топтастырып, халықты біріктіруге тырысуымен аяқталды. Алайда, Ералы әкесі мен ағасы секілді Кіші жүздің көпшілік жеріне билік жүргізе алмай кеткендігін атап өткен жөн.

Саяси ойлары дәстүрлі дала институттарын сақтай отырып, қазақ қоғамының ішкі егемендігін күшейтуге бағытталған болғандықтан Ералыны өзінің ағасының ізімен жүруші деп қарастыруға болады.

Ресей сыртқы саясатында Қазақ хандығын толыққанды отарға айналдыру мәселесі, хан тарапынан наразылық та, қиындық та тудырып отырды. Шекаралық үкіметтің зорлық әрекеттері мен негізсіз қудалау, хан тарапынан қарсылық туғызғанымен де к%откен нәтижелерге әкелмеді. Бұл мәселені бейбіт жолмен шешу мүмкіндігін шектеп, хандық билікке деген сенімсіздікті күшейтті.

Қазақ даласындағы жер қатынастарының күрделену нәтижесінде туындаған мәселерді Әбілқайырдың сыртқы саясатының зардабы деп қарастырған саясаткерлер, оның ішінде Сырым батыр да кейінгі хандарды Әбілқайыр саясатын жалғастырушы деп қабылдады. Бұл белгілі дәрежеде дұрыс қорытынды еді. Алайда, Әбілқайырдың саясаты Ресейге арқа сүйеп, сыртқы жаулардан қорғану болғандығын жеткілікті дәрежеде түсінбеді. Оның үстіне Жоңғар хандығы Қытай тарапынан жаулап алынғаннан кейін сыртқы қауіп белгілі дәрежеде сейілгендей болатын. Сондықтан мұндай сыртқы саясаттағы қажеттілік өзінің өзектілігін жоғалтқан болатын. Осы факторлар Әбілқайыр тұқымының терең саяси дағдарысқа түсуіне себепші болды.

Мәселенің түп негізі Кіші жүзді саяси тәуелсіздіктен айыру мақсатында хандық билік институтын әлсіретіп, халық алдында бұл институтты дискредитациялау қажеттілігі Ресей әкімшілігі тарапынан айқын сезілді. Сепаратистік тенденцияларды іштей қолдаған отарлық әкімшілік, хандық биліктің ішкі проблемаларды шешудегі әлсіздігін де байқаған болатын.

Бұл қатынастардың әсіресе Есім хан тұсында ерекше маңыздылыққа ие болғандығын байқаймыз. Есімнің таққа келуі

Айшуақ секілді ішкі саясаттағы белді фигураның қолдауымен байланысты. Алайда Есім ханның хандық дәуірі қысқа болатындығын көп саясаткерлер болжап отырды.

Нұралы ұлының ішкі саясатта әкесінің жолын қуып, тәуелсіздікке ұмтылуы отарлық әкімшілік тарапынан қарсылыққа ұшырады. Ханның өз билігін нығайту мақсатында Ресей әкімшілігіне арқа сүйеуі күрделі ішкі саяси жағдайды бұрынғыдан да ушықтырып жіберді. Сырым Датұлы бастаған көтерілістің шырқау шегі Есім хан тұсында болады. Жас хан, өкінішке орай, ішкі саясатта өзінің көздеген мақсаттарына жете алмады.

Сырым батыр көтерілісі күресуші тараптарды ортақ жаудан Ресей отаршылдығына қарсы күрестен бөлді. Есімнің ішкі саяси басымдықтары халық бірлігі идеясы мен ресейлік экспансияға қарсы күрес идеясы жүзеге аспай қалды. Ресей әкімшілігі Есімді өз мүдделеріне пайдаланып, ішкі саясатты ушықтырып отырды. Сырым батырдың Есім ханды өлтіруі күресуші тараптардың күш біріктіруіне кедергі келтіріп, іштегі тұтастыққа кедергі болған маңызды факторлардың бірі ретінде қарастырылуы керек.

Есімнен кейін хандық билікке таласпаған, алайда, хандық билікті мемлекеттіліктің көрінісі ретінде сақтап қалуға күшін аямаған Айшуақ келді. Саяси ойлары далалық институттарды сақтап қалу болғанымен, Айшуақ әлсіз, қартайған хан болатын. Есім ханның өлімі хандық ішіндегі билікке таласты өршітіп жіберді. Қаратай сұлтанның хандық билікке деген оппозициясы, ақсүйек өкілдерінің бірігуіне кедергі жасаса, Сырымның бүлігі Айшуақ тарапынан өшпенділік тудырып, кәрі ханның ашу-ызасын тудырды. Алайда, Айшуақ бұл уақытта толысқан билеуші ретінде, кіші жүз халқын біріктіруде жеке амбициялар мен өкпесінен жоғары тұрып, Сырымды хандық кеңеске шақырды.

Игельстром реформасының сәтсіздігінен кейін орынборлық басшылық Кіші жүздегі саяси дағдарысты шешу мақсатында хандық кеңес құруды ұсынды. Бұл кеңесті ханның ұсынысымен губернатор бекітетін. Яғни, хан кеңесі белгілі дәрежеде, отаршылдық әкімшіліктің жүздің ішкі саясатына ықпал ету құралына айналды.

Бұл орган хандардың құқығын шектеп, қоғамдық біріктіруші тетік рөлін атқаруы керек болатын. Осыдан хандық ішіндегі қайшылықтың жаңа қыры көріне бастады. Хан тарапынан кеңеске кіргізілмеген тұлғалардың наразылығы күшейді. Оның үстіне отаршылдық үкіметтің қолшоқпары ретінде белгілі бұл ұйым о бастан

сенімсіздікке ие болды. Айшуақтың ішкі саясаттағы ойы осы ұйымды пайдалана отырып, Кіші жүздің бірігуіне ауыздық болу болатын. Ол біраз уақыт қоғам бірлесуіне ықпал етті. Бұл ішкі ресурстарды қысқа уақытқа болса да бір қолға шоғырландыруға мүмкіндік тудырды.

Кіші жүздің саяси тарихында бұл кезең хандық биліктің әлсіреп, сепаратистік тенденциялардың күшейген кезі ретінде белгілі. Кәрі ханның қарсыластарымен күресте айбар көрсете алмауы Ресей әкімшілігі тарапынан ханды ауыстыруға деген ниет тудырды. Айшуақтың ұсынысымен келесі хан ретінде Жантөре бекітілді. Бұл тұлға Сырымның бұрынғы жақтасы, ішкі саясаттағы белді, беделді төре болатын. Сырым көтерілісі өз маңызын уақыт өте келе жойды. Бірақ билік үшін күресте жаңа ханға оппонент ретінде Қаратай бастаған сұлтандар қарсы шықты. Жантөре күшті саяси қайраткер ретінде биліктің табиғатын түсініп өзгертуге тырысқан адам. «Сохранявшаяся в Младшем жузе взрывоопасная ситуация, из года в год углублявшаяся соперничеством враждующих групп, все более приобретала негативную тенденцию отнюдь не в пользу Жантөре» [15, 127].

Жантөренің тұсында хандық кеңес принципіалды жаңа қырдан көріне бастады. Саяси-құқықтық ойларында алдыңғы хандардың ізін қуушы, алайда, ішкі саясатқа тұрақтылық әкеле алмады. Хандық билікті жою қажеттілігі Ресей әкімшілігі тарапынан айқын сезіле бастады. Төрелер қанша дегенмен ұлт мұқтажығын алға тартып, халық мүддесін қорғауға тырысты. Оның үстіне қазақтардың үстінен билік жүргізуде отаршылдық әкімшіліктің негізгі қарсыласы болды. Осы кезеңде халық тарапынан да, төрелер тарапынан да дәстүрлі хандық билікті сақтауда үлкен мүдде байқала бастады. Төрелердің ішкі тартыстарына қарамастан, хандық институтына келгенде ойлары бір жерден шықты. Бірақ ішкі саясатқа дендеп енген ресейлік сегмент тек күшейе берді. Тиімді отаршылдық саясат Кіші жүз аймағында жаңа автохонды хандық - Бөкей ордасының пайда болуына алып келді. Бұл процестер Кіші жүздің мемлекеттігін әлсіретуге бағытталған қадамдар болатын. «Жантөре был первым правителем Младшего жуза, испытывавшим сильнейшее давление губернской административной структуры в условиях постепенного ослабления ханской власти в ходе расширения военно-колониальных устремлений империи» [15, 127].

Төрелердің өзара тартысы Қаратай бастаған бүлікшілердің орталық хандық билікті мойындамауы, хан кеңесінің өз миссиясын толық орындай алмауы Жантөре секілді белді ханның өліміне алып

келді. Бұдан былайғы хандық тарихы Шерғазы мен Арынғазы хандармен тығыз байланысты. Алайда, бұл саяси тұлғалардың саяси-құқықтық ойлары басқа хандардан ерекшеленбеді. Күшті хандық құруға тырысқан хандар өз мақсаттарына жете алмады. Бұған феодалдық бытыраңқылық пен ішкі тартыстарды қолдап отырған Ресей әкімшілігінің отаршылдық саясаты ықпал еткендігі белгілі. Хандық биліктің жойылуы кіші жүздің отаршылдыққа қарсыласу потенциалын төмендетіп, саяси бытыраңқылықты заңдастырды.

Айбынды Абылайдан кейін 1781 ж. Орта жүздегі хан болып сайланған Уәли әкесі басын біріктірген Кіші жүз бен Ұлы жүзде өзінің саяси ықпалын сақтай алмады. Ресей тарапынан Орта жүз билеушісі ретінде грамота алған Уәли өзінің сыртқы саясатында, әкесінің жолын қуып қос векторлы саясат ұстануға тырысты. «Подражая отцу, он хотел поддерживать сношения свои с Китаем, и потому зимою с 1794 на 1795 год посылал сына своего к богдохану для засвидетельствования покорности, а родоначальников, исключительно преданных России, продолжал притеснять. Следствием того было, что в январе 1795 г. два султана, 19 старейшин и 43 360 человек им подвластных, с 79 000 разных других киргиз – казаков Средней Орды подали на имя императрицы прошение об избавлении их от власти хана Вали и принятии в непосредственное заведывание российского правительства. ... Между тем Вали изъявил раскаяние и подал надежду к примирению с недовольными, а потому все осталось в прежнем положении» [17, 282].

Қытай билеушісінен де Орта жүз билеушісі ретінде сенімділікке ие болған хан Ресей экспансиясына белді қарсылық көрсете алмады.

Уәли - хан ретінде билігін хандыққа түгел орнатуға тырысты. Саяси ыдыраңқылық жағдайында бұл мүмкін болмады. Себебі: «в последние годы он, (Вали, Ш. Е.) однако же, не был единственным ханом Средней Орды, ибо по несогласиям его с некоторыми родоначальниками и по просьбам многих киргиз – казахов в 1816 году назначен в Среднюю Орду императором Александром другой хан – Букей, сын Барака, умерший в 1819 году. Вместе с ним исчезло и звание ханское в Средней Орде» [18, 283].

Қазақ хандығының ыдырауын эволюциялық процестердің заңды қорытындысы деп қарастыруға болады. Себебі, мемлекеттік жүйедегі орын алған өзгерістердің ерекшелігі осы жүзшілдік элементтерінің күшейіп қазақ халқының тұтас халық ретінде өмір сүруіне кедергі келтірді. Хандық билік табиғаты бойынша Ресей отаршылдарына

қарсылық көрсететін. Мемлекеттіктің символы ретінде хандық билік отаршылдық процестерге кедергі келтіре бастады. Орта жүздің ханы ретінде Уәли аз да болса мемлекеттің егемендігін сақтап, отаршылдыққа қарсы бағытта күресті.

Бұл кезеңде хандық билікті әлсірету мақсатында Ресей әкімшілігі Орта жүздегі саясатқа араласып, іріткі салып отырған. Бұл жағдайда Бөкей секілді тұлғаның пайда болуы заңды. «Орыстардың айла-шарғысына алданған Арғын сұлтаны Бөкей 1812 жылы өзін хан деп жариялап, орта жүз қазақтарын екі хандық жағдайына әкеліп тіреді. Осы ішкі тартыстарға байланысты бөліну, яғни қазақ ру және сұлтандарының ішкі тартыстарын шебер қолданған орыстар бай және сұлтандарды хан деп тани бастауы ішкі тартыстарды одан әрі арттыра бастады» [7, 145].

Уәлиден кейін Орта жүзде орын алған саяси дағдарыстың нәтижесінде билікке Айғаным ханша келді. Қазақ хандығы дәуірінде ханның жарлары белді саяси билікке ие болу мүмкіндігін сақтағанымен, хан атағына қол жеткізе алмайтын. Бұл хандық билік институтының көшпелі қоғам көзінде беделінің төмендеуіне ықпал етті. Далалық саяси жүйеде патриархалдық идеялар басым болып, билік табиғатының өзі әйел адамның хандық басқаруына икемсіз болатын. Хандықтағы саяси-құқықтық ой мұндай мүмкіндікке дейін пісіп жетілмеген болатын. Бұл хандықтағы саяси-құқықтық жүйенің дағдарысының айқын көрінісі. Ресей отаршылдарының мақсаты хандық билік институтын қоғам алдында дискредитациялау мен сенімнен айыру болатын. Алайда бұл ойларының жүзеге асуына кедергі келтірген алғышарттар болатын.

Айғаным ханша ретінде өзінің негізгі миссиясын халық бірлігін сақтап қалу деп қарастырды. Алайда, жоғарыда айтқандай қоғамдық-саяси ойдың жетілмегендігі бұл миссияны жүзеге асыруға кедергі жасады. Ресейге арқа сүйеген ханшаның саяси бағыты негізінен ағартушылық идея төңірегінде өрбіді. Қазақ балалары тек білім арқылы ғана өз елінің болашағына сеніммен қарай алады. Қазақ халқының артта қалушылығының бір себебі, білімсіздік болатын.

Ішкі саясаттың тағы да бір маңызды бағыты халықты отырықшыландыру. Бұл саясатты жүзеге асыру үшін ханша тіпті Ресейден шаруалар алдырып, өзіне хан ордасын салдырды. Отырықшы экономиканың қуаты мен сан-салалығы көшпелі өркениетте кемелденген қуатты экономика құрудың алғышарты болатын.

Қазақ қоғамында бұл кезеңде, діни бағыт басымдықтары айқындалып, ислам дәстүрлері кеңінен ене бастады. Әйел адамның ел билеушісі болуына діни көзқарас қарсы болғанымен, білімді әрі ақылды ханша дінді өзінің ішкі саясатының тірегі ете алды. Дінді қорғау, күшейту арқылы идеологиялық тәуелсіздікті сақтап қалуға тырысты. Қазақ хандығы дәуіріндегі діни сегменттің күшеюі бұл кезеңге тән.

Сыртқы саясатта Айғаным күйеуінің бағытын қолдамай, тек ресейлік бағытқа басымдық берді. Ханшаның ойынша өзінің саяси белсенділігі мен амбицияларын айқындамаған Қытайға қарағанда ішкі саясатта өзінің басымдығын орнатып үлгерген Ресей саяси басым бағытқа айналуы керек. Айғаным хандық биліктің жойылатындығын сезді, әрі халықты бұл жағдайға икемдеуге тырысты. Өзінің ішкі, сыртқы саясатының өзегін осы жаңа қатынастарға бейімделу деп түсінген ханша, Қасым төренің оппозициясына тап болды.

Қазақтың әдет-ғұрып нормаларына сәйкес хандық билік Қасымның қолына өтуі керек-тін. Алайда, саяси тәжірибе жинақтаған Айғаным отаршыл әкімшіліктің ресурстарын қолдана отырып, таққа өзі отырғандығын жоғарыда айтқан болатынбыз. Абылай ұрпақтарының арасындағы бақталастық орданың Ресей экспансиясына қарсы тұру мүмкіндігін төмендетіп, ішкі ресурстарды топтастыруға мүмкіндік бермеді. Бұл орта жүздегі хандық билік ресурстарының шектеліп, ішкі дағдарысқа түскендігінің айқын көрінісі болатын.

«Шындығында XIX ғасырдың алғашқы ширегінде-ақ Ресейге бодан болған Орта жүздегі хандық билік біржола әлсіреп, Ресей отаршыл аппараты шенеуніктерінің қазақ рубасы мен хандық биліктен үміткерлерді бір-біріне айдап салу нәтижесінде оның қазақ қоғамындағы беделі де әбден төмендеген еді» [19, 72].

Нәтижесінде 1822 ж. Сперанскийдің әйгілі «Сібір қырғыздары туралы жарғысы» шығып, Орта жүздегі хандық билік жойылып, аға сұлтандық билік орнады.

Ресей басқыншылығы мен экспансиясына қарсы саяси топтардың идеяларының ерекшеліктері. Ресей отаршылдық саясаты мен хан саясатының белгілі дәрежедегі тиімсіздігі дәстүрлі саяси элита тарапынан қарсылық туғызбауы мүмкін емес еді. Бұған Кіші жүздегі Сырым Датұлы бастаған көтеріліс пен Қасым төре бастаған Орта жүз қазақтарының қарсылығы мысал бола алады.

Сырым Датұлының саяси-құқықтық ойларын зерттеуде бірқатар қиыншылықтар ұшырасады. Көтеріліске кеңестік кезеңдегі берілген

антифеодалдық мазмұн ғылыми зерттеу аясын шектейді. Бұл ойға қарсы бірқатар тұжырымдар айтуға болады.

Біріншіден, Сырым Датұлы дәстүрлі қоғамда өсіп, тәлім алған тұлға. Өзі де ауқатты отбасынан шыққан адуынды бидің феодалдық жүйеге қарсы шығуы екіталай.

Екіншіден, көтеріліс барысында Сырым Датұлының әрекеттері Ресей экспансиясына қарсы бағытталғандығы аңғарылады. Бұл дәстүрлі билік институттарында өтіп жатқан эволюциялық процестерге байланысты болатын.

Хан институтының құқықтық шектеулерге тап болуы, оның ішінде хан сайлау процедурасына енгізілген өзгерістер Кіші жүз хандарын Ресей әкімшілігінің шенеуніктеріне айналдырғандығы дәстүрлі билік өкілдерінің қарсылығын туғызбай қоймасы айқын. Шын мәнінде де Кіші жүз хандары Ресей әкімшілігінен айлық алып, солардың протекционизмінің арқасында ғана билігін сақтап қалғандай болатын. Оның үстіне хан әкімшілігінің тиімсіз ішкі саясаты мен Орта Азия хандықтарымен орын алып отырған қақтығыстар хандық ішіндегі наразылықты күшейтті.

Үшіншіден, мемлекеттік институттардың эволюциясы халық мұқтаждықтарын айтарлықтай ескермегендігін де айта кеткен жөн.

Төртіншіден, көшпелі мал шаруашылығына қажетті шүйгін жерлердің орыс шаруаларына үлестірілуі, дәстүрлі шаруашылық жүргізу ареалын шектеп тастады. Нәтижесінде, ғасырлар бойы қалыптасқан жер пайдалану институттары терең дағдарысқа ұшырады.

Осы ойларды саралай келе Сырым Датұлының саяси-құқықтық ойларының негізгі бағыттарын анықтауға болады. Сырым Датұлы Қазақ хандығының әдет-ғұрып нормаларына негізделген, дәстүрлі мемлекет пен құқық институттарының қалпына келуін қолдайды. Жалпы, Сырымның хандық билікке қарсы емес, тек Нұралы мен оның орнын басқан Кіші жүз хандарының ішкі саясатының Ресей отаршылдығымен ауыз жаласқандығы қарсылық тудырды. Бұл Сырымның өзінің жеке-дара билікке ұмтылғанының көрінісі емес. Батыр өзінің саяси-құқықтық ориентіріндегі негізгі бағыт ретінде халықтық, тәуелсіз монархияны қалпына келтіру болғандығын айқындай түседі. Оның үстіне халық арасында Әбілхайыр ұрпақтарына деген көзқарастың біржақты болмауымен де тығыз байланысты. Сырым өзін хандық билікке қарсы элемент ретінде емес, Әбілхайыр ұрпақтарына қарсы екендігін баса көрсеткісі келді. «Как известно, Срым-батыр, возглавивший народное движение, выступал не вообще

против ханской власти, а только за лишение ханского права потомков Абулхаира» [16, 94].

Даланың өз билеу институттарын қалпына келтіру үшін, Сырым тіпті Ресей әкімшілігімен келіссөздерге де барады. Бұл келіссөздердің негізгі бағытын айқындау үшін, батыр бастаған старшындардың талаптарына көз жүгіртіп өткен жөн болар. Батыр көтерілісінің белгілі зерттеушісі Михаил Вяткин Сырым бастаған старшындарды былай көрсетеді. «В июле 1785 г. Игельстром доносил Екатерине II о том, что после возвращения ахуна в Оренбург приехали 5 депутатов от собрания старшин» [20, 185].

Олар мынадай талаптар қойды:

Біріншіден, Нұралыны тақтан тайдыру. «Требования старшин сводились к устранению от ханства детей Абулхаира» [20, 185]. Бұл талап толықтай дерлік орындалды. Нұралы ханның ішкі саясатының тиімсіздігі мен аймақтағы саяси өкілдерінің халық тарапынан қолдауға ие болмауы оны патшалық билікпен жақындасуға мәжбүр етті. Нәтижесінде, хан Ресей тарапынан қорғаныс іздеуге ынта білдірді. Осыны тиімді пайдаланған Игельстром хандық билікті жоюға тырысты. Генерал-губернатордың негізгі мақсаты, қазақ даласына Ресей әкімшілік жүйесін енгізу болатын.

Оның үстіне хандық биліктің тарапынан белгілі дәрежеде жапа шеккен билер өзінің екінші талабы ретінде хандықты үш аймаққа бөліп, ол жерлерге билерді сайлау ұсынысы да Игельстром тарапынан жақсы қабылданды. «Жуз был разделен на три части, так называемые «Главные Орды» - Байулинскую, Семиродскую (Жетыру) и Каракесецкую» [20, 189]. Бұл жаңа институтты хандық билік альтернативасы ретінде енгізгісі келген губернатор өзінің әкімшілік реформасының негізгі элементі ретінде қарастырды. Алайда, қазақ қоғамы мұндай өзгерістерге дайын емес еді. Сырымның дәстүрлі билік институттарына қарсы емес, Нұралының ішкі саясатына қарсы екенін жете аңғармаған губернатор, көтеріліс табиғатын түсінбейтіндігін көрсетті. Оған страшындардың үшінші ұсынысы негіз бола алады.

Үшінші ұсыныс ретінде олар Қайып сұлтанды Кіші жүздің ханы ретінде бекітуді ұсынды. «...собрание постановило просить царское правительство утвердить нового хана в жузе. ... в конечном счете возобладали сторонники султана Каипа – именно об утверждении его ханом сделало представление собрание старшин» [20, 190]. Бұл ұсыныстың өзіндік ерекшелігі бар болатын.

Біріншіден, Қайып ханның негізгі саяси бағыттары белгілі болатын. Кіші жүздегі Әбілқайыр хан мен Батыр сұлтанның арасында орын алған қақтығыстарда Қайып Хиуа ханы ретінде өзінің әкесі Батырды қолдаған болатын. Бұл Ресей әкімшілігіне арқа сүйеген ханның сыртқы саясатындағы Ресейлік бағытқа келтірілген күмән ретінде қарастырылуы ғажап емес.

Екіншіден, Қайып басқарып отырған Кіші жүз территориясы саяси тұрғыдан дәстүрлі институттардың өзгеріске ұшырамаған қалыпта қалуы, ру мен тайпа басшыларының билігінің төрелермен байланыста жүзеге асқандығы белгілі. Яғни, Ресей әкімшілігінің жүзеге асырған реформаларының ықпалы аз болатын.

Үшіншіден, Нұралының тұсында әлсіреген Кіші жүздің мемлекеттігі Қайыптың тұсында нығайып кету мүмкіндігін тудырды. Себебі, Қайып онсыз да Кіші жүздің бірқатар рулары тарапынан хан сайланған тұғын. Ресей әкімшілігі тарапынан мойындалмаса да бұл ханның ықпал ету аймағы кең болатын. Қайыптың хан ретінде бекітілуі, ыдыраған Кіші жүздің екі бөлігінің қосылып, қуатты мемлекеттік құрылымға айналуына ықпал етуі мүмкін еді. Бұл ұсыныс губернатор тарапынан айтарлықтай қолдауға ие бола қоймады. Ресей империясының империалистік саясатына қарсы ұсыныстар қабылдана қоймайтындығы онсыз да түсінікті еді.

Старшындардың төртінші тілегі Ресей әкімшілігі тарапынан қойылған шектерге қатысты болатын. Қыс мезгіліне байланысты шаруашылық жүргізуге тиімді Еділдің жағасына көшу қажеттілігі айқын сезілгендіктен, осы мәселені шешуге атсалысу. «Старшины постановили просить ген.-губернатора о разрешении прикочевать на зимнее время к р. Уралу и занять под стоянки степные, т. е. по левому берегу реки, уголья» [20, 192].

Бұл талаптар губернаторға жеткізілді. Жүздегі үш бидің сайлану идеясын қолдаған губернатор, бұл старшындардың мемлекеттік институт ретінде қалыптасуына өзінің дұрыс көзқарасын білдірді. Нәтижесінде «...сверх того, в каждом из трех поколений, составляющих Меньшую орду, избранно было по одному главному и по несколько второстепенных старейшин для наблюдения за поведением народа.

В числе трех главных находился батыр Сырым, принадлежавший к байулинскому поколению» [17, 269].

Оларға Нұралыны айналып өтіп, тіке губернаторға шағым айту құқығы да берілді. Осылайша Нұралы біраз уақыт хан болып отырғандығымен де биліктің Сырымға өткендігі көрінеді.

«Между тем батыр Сырым получил свободу и начал опять действовать на народ, соответственно желаниям оренбургского пограничного начальства, пока оные не противоречили собственным его видам. Под личною преданности России и благодарности местному начальнику, избравшему его своим орудием, Сырым весьма много способствовал барону Игельstromу в преобразованиях, которые в течение 1787 г. сделаны в Меньшей Орде.

Главнейшие из них есть учреждение посреди орды судебных мест под названием расправ. В алимулинском и байулинском поколениях, по многочисленности оных, открыто две расправы, в Семиродском поколении – одна. Каждая расправа состояла из председателя и двух членов, которые обязаны были ежедневно съезжаться вместе и в общем присутствии своем, рассматривая все поступающие к ним просьбы, делать определения по оным, удовлетворять обиженных или притесненных, а недовольным предоставлять право переносить дела на апелляцию в Оренбургский пограничный суд» [17, 268-269].

Жайылым жерлер мәселесі де біраз уақытқа өзінің шешімін тапқандай болды.

Алайда Қайыптың хан көтерілу мәселесін Игельstrom империя басшылығына жеткізетіндігін айтты, уақыт өте келе империя Қайыптың хан ретінде күшеюін қолдамайтындығын білдіріп, Нұралы ханның інісі Ералы хан көтерілді. Мұнан соң, аталмыш шешім император рескриптісімен бекітілді.

Нұралыдан кейін, біраз хансыз басқарудың орын алғандығы да белгілі. Бұл империя әкімшілігі тарапынан хандық билікті жою ынтасынан туындағандығы белгілі. Алайда, Сырым Датұлының көтерілісі бұдан кейін де өз жалғасын тапты.

Хандық институттың жойылуы көтерілісшілердің жоспарына кірмегендігі айқындала бастады. Осы құжаттың өзі де батырдың мемлекеттік билік институттарына деген көзқарасын ашады. Сырымның мемлекет философиясында тәуелсіз хандық билік мемлекеттің негізгі элементі деп қарастырғандығы белгілі. Сондай-ақ Сырым Датұлының негізгі мақсаты қуатты Қазақ хандығын қайта қалпына келтіру, оны орталықтанған күшті билік институттарымен

нығайту, дәстүрлі дала билігіне арқа сүйей отырып мемлекеттің қайта түлеуіне, гүлденуіне жағдай жасау болғандығы байқалады.

Алайда, Сырым хандық билікті тежеуші элемент ретінде билік фактордың күшеюін қолдайды. Дегенмен, бұл органның өкілеттігінің анықталмағандығы, хандық биліктің қаншалықты шектелетіндігін айқындауға мүмкіндік бермейді. Игельстром тарапынан берілген құқыққа сәйкес бұлар ханды айналып өтіп, тікелей губернатормен қатынасқа түсуге берілген мүмкіндік бұл институттың күшті ықпал ету инструментіне айналғандығын көрсетеді. «...учитывая непримиримость отношения народа и Нуралы, дал разрешение выбранным на съезде «главным старшинам» непосредственно сноситься с ним (с Игельстромом - Ш. Е.) по делам жуза» [20, 192].

Оның ішінде билерді сайлау процесі элита тарапынан жүзеге асырылады. Яғни, ұйым дала қатынастарындағы феодалдық сегментті күшейтеді. Күшті феодалдар біртіндеп, ханға өзінің ықпалын жүзеге асыруға тырысқандығын көрсетеді. Оның үстіне бұл институттар хандық билікке қарсы емес, хандық институтын толықтырып, соған арқа сүйейді. Демек, бұл көтерілістің табиғатының антифеодалдық емес, қайта элиталық болғандығының көрсеткіші. Даланың әдет-ғұрып нормаларының негізінде пайда болған билік институттары Сырым секілді дәстүршіл элемент тарапынан қарсылық емес, қайта қолдау табатыны анық.

Сырым Датұлының саяси құқықтық ойларының исламдық бағыты айқын көрінеді. Бұл туралы А. И. Левшин былай дейді: «Употребляя против России все возможные средства, он не забыл призвать в помощь и Коран Магометов, объясняя, что в нем запрещено мусульманам покоряться властям христианским. С тою же целью уговаривал он киргиз-казаков прекратить (1791) мену с русскими и, если можно, откочевать в глубину степей» [17, 275].

Алайда, саяси тәуелсіздік жолында батырдың діни принциптерді негізгі принциптер ретінде басшылыққа алмағандығы байқалады. Мысалы, батырдың христиан дінінің өкілі болып табылатын Емельян Пугачевтың көтерілісін қолдауынан саяси мүдделес тұлғалардың арасындағы діни айырмашылықтары ешқандай рөл ойнамағандығын байқаймыз. Осылайша батырды белгілі дәрежеде дін бостандығы идеяларын қорғаушы деп қарау керектігін айқын байқаймыз. Қазақ халқының далалық құқық принциптерінде дін бостандығы да өзінің рөлін атқарғандығын байқауға болады. Шыңғыс хан уақытынан далада әр түрлі конфессиялар мен діни бірлестіктер айтарлықтай кедергіге

ұшырамағандығы белгілі. Оның үстіне батыр өзінің саяси ықпалын азайтып алмау үшін басқа дін өкілдерін де мойындауға мәжбүр болады.

Батырдың философиясы тәуелсіз мемлекетті қалпына келтіріп, шаруашылық пен құқықтық философияның дамуына жағдай жасау.

Қазақ хандарының дәстүрін жалғастыру. Батырдың Ресей әкімшілігімен болған келіссөздер барысында ұстанған принциптері Тәуке ханның «Жеті жарғысына» сәйкес келетіндігін байқау қиындық тудырмайды. Дала құқығының қайнар көзі ретінде кодификацияланған «Жеті жарғы» идеяларының батыр тарапынан қолдау табуы батыр жанында ықпалды күш ретінде дәстүршіл элементтердің болғандығын аңғартады.

Сырым батыр көтерілісте тек Кіші жүз старшындарының күшіне сеніп қойған жоқ. Ол Ресей өктемдігіне қарсы түркітілдес халықтардың бірлігі идеясына арқа сүйеді. «Он готовился к войне, но в то же время он хорошо понимал резкое несоответствие сил слабого казахского государства, к тому же раздираемого внутренними столкновениями, и мощной Российской империи. Он, по народным преданиям, считал, что только объединение сил всех среднеазиатских народностей может предотвратить неизбежное поражение в случае военного столкновения с империей» [20, 235-236]. Батырдың саяси-құқықтық ойлары түрікшілдік идеясымен тығыз байланысты.

«В одном из народных преданий Сырму приписываются следующие слова: «Мы – каракалпаки, сарты, узбеки, казахи, туркмены и эстеки, все эти шесть народностей должны объединиться и выступить войною против русского царя, иначе он по-одиночке разобьет каждого из нас» [20, 236]. Бұл түркітілдес халықтардың ортақ жауға қарсы бірігу идеясы кейінгі қазақ қоғамында да орын алғандығы белгілі.

Ресей басқыншыларымен қақтығыста халықтың жайылымсыз қалмауын ойлаған батыр Хиуа хандығына мына шарттардың негізінде келісім ұсынады: «первое – Хива должна была оказать поддержку казахам оружием, людьми, конями и продовольствием; второе – в случае поражения предоставить казахам кочевья в пределах Хивинского ханства; при этом Сырым ссылался на исторические права казахов на эти земли; третье – возратить от каракалпаков скот и имущество, принадлежавшее ранее казахам» [20, 236]. Яғни, бауырлас мемлекет көмегіне сүйеніп, Ресейді жеңуге болады. Оның үстіне батырдың азаматтық жауапкершілігі оны қол астындағы халықтың жағдайын ойлауға мәжбүрлейді. Орта Азияға Османлы

түріктерінің ықпал етуге тырысуы жайында А. И. Левшин былай деп жазады: «К сим внутренним обстоятельствам присоединилось одно внешнее. Турки, бывшие тогда в войне с Россиею, старались восстановить против нее бухарцев; а бухарцы возмущали Меньшую казачью орду, с каковою целию предлагали сначала пособие султану Эрали для возвращения хана Нуралы силою, а потом вошли в сношения с Сырымом и прислали к нему, равно как и к другим единомышленникам его, письменное воззвание» [17, 270].

Жалпы батыр бастаған көтеріліс Қазақстан тарихында өз орнын алғанымен, қозғалыс басшысының саяси-құқықтық ойлары толық ашылмаған, зерттелмеген. Осы жұмыс барысында біз Сырым батырдың негізгі ойларын айқындап беруге тырыстық.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Басин В.Я. *Россия и Казахские ханства в ХУІ-ХУІІІ вв.* – Алма-Ата, 1971. – 276 с.
2. Назарбаев Н. *Тарих толқынында.* – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 бет.
3. Михалева Г.А. *Торговые и посольские связи России со среднеазиатскими ханствами через Оренбург.* – Ташкент: Фан, 1982. – 92 с.
4. Кэстль Дж. *Дневник путешествия в году 1736-м из Оренбурга к Абулхаиру, хану Киргиз-Кайсацкой Орды.* – Алматы: Жибек жолы, 1998. – 152 с.
5. Сулейменов Р.Б., Моисеев В.А. *Аблай-хан: внешняя и внутренняя политика. Изд. второе, исправленное.* – Алматы: Жазушы, 2001. – 168 с.
6. Масанов Н.Э., Абылхожин Ж.Б., Ерофеева И.В. и др. *История Казахстана. Народы и культуры.* – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 600 с.
7. Ювалы А., Имашова Н. *Жалпы түркі тарихы.* – Түркістан: ХҚТУ, 2004. – 348 бет.
8. Сапарғалиев Ф., Ибраева А. *Мемлекет және құқық теориясы.* – Алматы: Жеті жарғы, 1998. – 192 бет.
9. Абайдельдинов Е.М. *Политико-правовая история.* – Алматы: Данекер, 1999. – часть I. – 295 с.
10. Сарсембаев М.А. *Международное право.* – Алматы: Жеті жарғы, 1996. – 448 с.
11. Сарсембаев М.А. *Международно-правовые отношения государств Центральной Азии.* – Алматы: Ғылым, 1995. – 368 с.
12. Данияров Қ. *История Казахского государства.* – Алматы: Эдельвейс, 2001. – 528 с.
13. Касымбаев Ж. *Государственные деятели казахских ханств ХУІІІ-первой половины ХІХ вв. Хан Айшуак. (1719-1810).* – Алматы: Жеті жарғы, 2001. – 256 с.
14. Валиханов Ч.Ч. *Аблай // Собрание сочинений в пяти томах.* – Алматы: Қ.С.Э., 1985. – Т.4. – 111-116 с.

Ергөбек Ш. Қазақ хандығының Ресей құрамына ену дәуіріндегі...

15. Касымбаев Ж. *Государственные деятели казахских ханств XVIII-первой четверти XIX вв. Хан Жантөре. (1759-1809)*. – Алматы: Білім, 2001. – 364 с.
16. Зиманов С.З. *Политический строй Казахстана конца XVIII и первой половины XIX веков*. Алматы: Издательство Академии Наук Казахской ССР, 1960. – 292 с.
17. Левшин А.И. *Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей*. – Алматы: Санат, 1996. – 656 с.
18. Валиханов Ч.Ч. *Статьи из «Географического статистического словаря Российской империи»*. // Собрание сочинений в пяти томах. – Алматы: Қ.С.Э., 1985. – Т.4. – 197-208 с.
19. Құл-Мұхаммед М. *Алаш қайраткерлері саяси-құқықтық көзқарастарының эволюциясы*. – Алматы: Атамұра, 1998. – 360 бет.
20. Вяткин М. *Батыр Срым*. – Алматы: Санат, 2002. – 344 с.

(Жалғасы. Басы өткен санда)

821.512.162.0

ӘЗЕРБАЙЖАННЫҢ ТАРИХИ ҚОЙНАУЫ БЕТТЕРІНЕН PAGES FROM THE PAST HISTORY OF AZERBAIJAN

Қалима БЕГАЛИНОВА*

Түйіндеме.

Мақалада әзербайжан халқының рухани-мәдени өмірінің тарихи жайлы туралы айтылады. Сасанид державасы уақытының ортағасырлық кезеңі, Араб халифаты кезеңі, моңғол-татар шапқыншылығы ашылады. Осы дәуірдегі өзінің әртүрлілігімен, бейнелееінің байлығымен, өзіндік ерекшелігімен өзгешеленген өнердің, әдебиеттің дамуы талданады.

Автор әлем мәдениеті тарихында із қалдырған ұлы ақындар Низами, Насими, Физулидың шығармашылығына тоқталған.

Кілт сөздер: тарих, менталитет, әзербайжан мәдениеті, поэзия, сәулет, Сасанид державасы, Араб халифаты, моңғол-татар шапқыншылығы.

Summary

The article deals with the history of the spiritual and cultural life of the Azerbaijani people. Expands the medieval stage of the Sassanian era powers, the Arab Caliphate, the Mongol invasion. It analyzes the development of literature, art in these times, which is varied wealth of stories, originality, uniqueness. The author dwells on the 'great poet Nizami, Nasimi, Fizuli, who left an indelible mark in the history of world culture.

Keywords: history, the mentality of the Azerbaijani culture, poetry, architecture, the Sassanid empire, the Arab Caliphate, the Mongol invasion.

Бүгінде Әзербайжан жаңа ғаламдық кеңістікке кіру – тарихтың жаңа кезеңіне бет бұруға байланысты ерекше тарихи кезеңді өткеруде. Республика әлемдік ақпаратты технологиялық және ғылыми-коммуникативті процесске қосылып қана қойған жоқ, Орталық және Орта Азиядағы қазіргі әлеуметтік-рухани дамудың негізін қалаушы ретінде түркі тілдес мемлекеттердің рухани бірігуі идеясының бастамашыларының бірі болып, әлеуметтік дамудың қозғаушы күші болды. Және бұл әзербайжан қоғамының өмірдің барлық жағынан жаңаруының бастауын халықтың руханилығынан алады, генетикалық

* доктор философских наук, профессор, Казахский национальный технический университет им. К.И.Сатпаева, заведующая кафедрой истории Казахстана и социально-гуманитарных дисциплин. Алматы-Казахстан. E-mail: kalima910@mail.ru
Ph.D., Professor of Kazakh National Technical University named K.I.Satpaev, Head of the department of Kazakhstan history and social and humanities. Almaty, Kazakhstan.

деңгейде ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып, біздің қазіргі қоғамымызға енді. Және әзербайжан халқының рухын, оның менталитетін, психотипін түсіну үшін, оның даңқты есімдердің бүтіндей галереясын ұсынған бай рухани мәдениетін зерттеу қажет, түп тамыры ежелгі заманға кеткен, әсіресе Мидия, Аран патшалығы дәуірі тарихына назар аудару керек. Елдің тарихына назар аударғанда әзербайжан халқының рухани-мәдени өмірінің тұтастығын жаңғырту тұрғысында қарастыру қажет. Ағылшын ғалымы Э.Б.Тайлор атап көрсеткендей, «өркениеттің бастаулары мен алғашқы дамуын зерттеу қызығушылық пәні ретінде қызғанышпен жұмыс істеуді ғана емес, қазіргіні түсіну мен болашаққа қорытынды жасау үшін маңызды практикалық басшылық бола алады. Білімге апаратын барлық жолды қарастыру қажет, кез-келген есікті зерттеу қажет және оны ашудың мүмкіншіліктері жоқтығына көз жеткізу керек. Дәйектемелер мен мәліметтердің ешқайсысы да алыстығы немесе күрделілігіне, ұсақтығы мен қарапайымдылығына қарамастан назардан тыс қалмауы керек. Соңғы зерттеу тенденциялары мейлінше егер заңдылық бір жерде орын алса, ол барлық жерде болуы керек деген қарытындыға әкеледі» [1]. Айтылғандарға толықтыру ретінде Борис Пастернактың ойы сәйкес келеді: «... мәдениет тарихы кезекті белгісіз бен белгіліні жұптап байланыстыратын бейнелердің теңдеулер тізбегі сияқты, дәстүрлер негізінді жатқан аңыз бүкіл қатардың тұрақтысы ретінде және белгісіз ретінде әрқашан жаңа – ағымды мәдениеттің өзекті сәті алынады» [2]. Дәл осы дәстүрлі мен жаңашылдықтың, ескі мен жаңаның, өткені мен бүгінгісі мәдениетке халықтың бүкіл әлеуметтік-мәдени тарихы сіңірілген өшпейтін негізін сақтай отырып, мәңгілік, беріктік береді. Әзербайжан халқының тарихы да осындай. Ол маңыздылығы бойынша кейде дамалы және трагедиялы, батырлық және болашаққа сенімді әртүрлі оқиғалар мен деректерден өрілген. Халықтың бүкіл тарихына елдің тәуелсіздігі үшін күрес сіңірілген.

Және бұл түсінікті де, өйткені Әзербайжан Евразия континентінің ортасына орнығып, өзінің жақын көршілеріне ерекше стратегиялық маңызға ие болды. Әзербайжан алыстау мемлекеттердің тарапынан басқыншылық және басқа да саясаттың назарына ілікті. Өз уақытында оның жеріне ассириялықтардың, римдіктердің, арабтардың, парсылардың және басқа да халықтардың әскері басқыншылық жасады.

Елдің тарихындағы қайғылы беттерінің бірі ерте ортағасыр дәуірі болды, онда оңтүстік сияқты солтүстік Әзербайжан да

жатжерлік жаулаушыларға, оның ішінде Сасанид мемлекеті де бар, қарсы толассыз күрес жүргізді. Бұл мемлекет біздің дәуіріміздің 224 жылынан, яғни өзінің қалыптасқан уақытынан бастап Кавказға өз көзін тікті. Олар Атропатенді жаулап алып бағындырды. Сасанид билеушісінің өкілінің резиденциясы Тебриз болды, ал Атропатенді билеуші зороастризм IV ғасырдың соңында Сасанид державасының мемлекеттік діні ретінде жарияланды. Сасанидтер Албанияны (немесе Арран – қазіргі Әзербайжанның батыс бөлігі осылай аталған) қоса алғанда Кавказ аймағының көптеген мемлекеттерін жаулап алды. Алайда, ерте ортағасырлық кезеңде Албания салыстырмалы түрде өзінің дербестігін сақтап, Сасанид патшаларына және византия императорларына қарсы күрес жүргізді.

Сасанид билігі тұсында Кавказдық Албания территориясы әртүрлі солтүстік Кавказ тайпалары тарапынан жойқын жорықтарға ұшырады. V-VI ғасырларда ғұндардың жорықтары күшейді, VI ғасырда Әзербайжанға Дербент өткелі арқылы хазарлар бірнеше рет басып кірді. Кавказдық Албанияның солтүстік бөлігінің шебін қорғау үшін әзербайжан халқы бірқатар қорғаныс құрылыстарын жүргізді. Олар Апшероннан солтүстікке – Бешбармақ қорғанысын, Бешбармақтан 23 шақырым солтүстікке Гильгильчай (Шабрандық), Торпақ-қала қалашығына жақын, Тарку қаласының солтүстігінде Дербент қамалын (оның қалдықтары осы күнге дейін сақталған) тұрғызды.

Сасанид патшасы Иездегирде II тұсында онсыз да тұрғындардың ауыр жағдайы одан әрі қиындап кетті – салық ұлғайтылды. Елде зороастрия діні күштеп таратылды. Мұндай қысымға жауап ретінде албандар басқа кавказ халықтарымен бірге 450-451 және 457 жылдары, сонымен қатар 481-484 жылдары Сасанидтерге қарсы көтеріліске шықты, нәтижесінде Кавказдық Албанияда патша билігі қалпына келтірілді.

V ғасырдың 80 жылдары Әзербайжанда жаңа халық қозғалысы – Иран территориясын да қамтыған маздакиттер қозғалысы басталды. Оның қолбасшысы Маздак болды, ол әлеуметтік теңсіздікті жоюды және материалдық игіліктерді әділ бөлуді қолдады. Феодалдардың деспоттық жүгенсіздігіне қарсы күресе отырып, маздакиттер ескіге, алғашқы қауымдық теңдік уақытына оралуға шақырды. 529 жылы стихиялы, ұйымдаспаған сипаттағы маздакиттер қозғалысы аяусыз басып жаншылды, алайда, ол Шығыс елдерінде әлеуметтік-саяси және рухани-мәдени оқиғалардың одан әрі дамуына үлкен ықпал етті.

ҮІ ғасырдың соңы – ҮІІ басында Кавказдық Албанияда Михранид әулеті басқарған Гардман иелігі күшейді. Барда қаласы Гардман мемлекетінің астанасы болды. Джеваншир (637-680 жж.) барынша даңқты Михранид болды. Оның тұсында Кавказдық Албания нығайды, елде ғылым мен мәдениет дамыды, сарайлар мен ғибадатханалар салынды. Джеваншир шығыстағы белгілі билеушілердің бірі болды. Албанияда христиан діні енгенге дейін пұтқа табынушылық, зороастриялық сенім, тәңірге табынушылық, табиғатқа табынушылық тараған болатын, алайда, жаңа қоғамдық қатынастардың бекітілуі олардың жартылай жойылуына алып келді және ІҮ ғасырдан бастап христиан діні мемлекеттік дін болды.

Жазба деректердегі мәліметтер бойынша ІҮ-ҮІІ ғасырларда Албанияда басқа христиандық шіркеулерден тәуелсіз дербес шіркеу өмір сүрді. Албан шіркеуінің басшысы католикос мәртебесіне ие болды. Албан католикостары албан епископтарымен қол алысқан. Олар елдің билеушілері - патшалар, епархия өкілдері, князьдар мен вельмождар қатысқан алқалы жиналыста сайланды. Сонымен қатар, деректер V ғасырдың басында албан жазуының болғандығына куәлік етеді. Жазуды албандар Бениамин мен Йеремией албан тілдерінің бірі – гаргар негізінде құрастырылды, жазба деректер албан тілінде бай әдебиеттің болғандығын хабарлайды. Алфавит құрастырылғаннан кейін көптеген кітаптар, соның ішінде діни кітаптар, албан тіліне аударылды. Албан алфавитін құрастыру ағарту ісін дамытуға жағдай жасады. V ғасырдың басында Арсваген патша тұсында Албанияда мектептер болғаны белгілі, онда албан балалары білім алды, ал кейіннен Вачаган III патшаның бұйрығы бойынша пұтқа табынушылардың балалары оқыған ерекше училище – мектеп ашылды.

ҮІІ ғасырдың ортасында Кавказға араб жаулаушылары басып кірді, бұл соққыдан күдіретті Сасанид державасы құлады. Бұл жаулап алудың нәтижесінде көлемді мемлекет – Араб халифаты құрылды, ол Атлант теңізінен Индияға дейін созылды. Арабтар жаулап алған облыстарда исламдану үрдісі басталды және ҮІІІ ғасырдың басына қарай Әзербайжанда зороастризм мен христиан дінінің позициясы күшті бола тұра, ислам билеуші дін болды.

Араб шапқыншылығына дейін әзербайжанның оңтүстік облыстары (Аракс өзенінің оңтүстігі) Сасанид державасының құрамын енді, ал елдің солтүстік бөлігі Михранид әулетінен шыққан билеушілері болды. Бұл әулет халиф билігін мойындап ҮІІІ ғасырдың басына дейін өмір сүрді. ҮІІІ ғасырдың ортасынан ҮІІІ ғасырдың

соңына дейін Өзербайжан тағдыры Халифатпен ғана емес, сондай-ақ Поволжья, Подонья және Солтүстік Кавказ батыс түрік тайпалары кірген Хазар қағанатымен байланысты болды. Хазарлар 627-628 жылдары Закавказьяның барлық территориясын басып алды. Атап өту керек, олар өткен де кейінгі де ғасырларда Өзербайжанға бірнеше рет өте ауыр жорықтар жасаған еді. Бір жарым ғасырға жуық хазарлар Өзербайжанның солтүстік бөліктеріндегі облыстарға иелік етті, олардың негізгі резиденциясы Кабалде болды. Хазарлар Өзербайжанға араб билігінің уақытында да басып кіріп, Ардебиляға дейін жетті. VIII ғасырда араб қолбасшылары хазарлардың шабуылын тойтарып, өздері қағанатқа қарсы жорық жасады. IX ғасырдың екінші жартысы мен X ғасырда орыстардың Өзібайжанның солтүстік облыстарына бірнеше жорықтары белгілі. Олар Баку, Барда мен Байлакан қалаларына дейін жеткен. Көріп отырғанымыздай, жаулап алушыларға қарсы тоқтаусыз соғыстарда өзібайжан халқының әскери, қаһармандық рухы шындалды.

ҮІІ-X ғасырларда Өзербайжанда ауыл шаруашылығы мен қолөнер өндірісі дамыды. Осының даму нәтижесінде экономикалық және саяси өмірі ғана емес, елдің мәдени өмірі топтастырылған Өзербайжанның ортағасырлық қалалары ірі қолөнер-сауда орталықтарына айналды. Бұл уақытта Шығыста Барда, Шемаха, Ганжа, Нахичеван, Ардебиль, Марага, Тебриз сияқты Өзербайжан қалалары кеңінен белгілі болды. Ескі қалалардың өркендеуіне және жаңа қалалардың пайда болуының негізгі факторларының бірі- Өзербайжанда тауар-ақша байланысының интенсификациялануына жағдай жасаған сыртқы сауданың тез дамуы болды. Негізгі өндірілгендер мұнай, шафран, жібек, марена, мақта, кілем, тұз, мата, балық, жидектер, қару, жүн болды. Елдің базарларында Үндінің, Ресейдің, Орта және Алдыңғы Азияның, Сирияның, Кіші Азияның, Египеттің және көптеген басқа елдер мен облыстардың тауарларын кездестіруге болды. Халифаттың солтүстік-шығыс Европамен, соның ішінде Ресеймен сауда жасауында Өзербайжан маңызды роль атқарды. Сол кезеңде Өзербайжанда соғылған монеталардың солтүстік елдердің қоймаларында, сонымен қатар Ресейдің европалық бөлігінде кездесуі кездейсоқ емес. Алдыңғы мен Орта Азияны Шығыс Европамен байланыстыратын Каспий бойынша теңіз коммуникациясы сауданың дамуында маңызды роль атқарды. ҮІІ-X ғасырларда Каспий теңізінде Ширван мемлекетінің құрамына енген Дербенд маңызды порт болды.

Жат жерліктерге қарсы, ауыр әлеуметтік теңсіздікке қарсы күрес Өзбайжанда ҮІІ-Х ғасырларда да толастамады. ҮІІ-ҮІІІ ғасырлар шегінде Кавказдық Албанияда бірқатар антифеодалдық толқулар орын алды. Кейінірек ҮІІІ-ІХ ғасырларда Байлакан тұрғындары бас көтерді. ІХ ғасырда бұл бас көтерулер ерекше жиілей түсті, ол 816-837 жылдардағы Бабек басшылық еткен хуррамиттер қозғалысына ұласты.

Хуррамиттер әлеуметтік теңсіздікке қарсы күресті, еркін шаруалар қауымдастығы үшін тер төкті. Жатжерлік жаулаушылардан азат етуді өздерінің басты мақсаты етіп қойды. Хуррамит ілімінің негізінде зороастризм жатыр. ҮІІІ ғасырдың соңғы ширегінде хуррамиттер Халифатқа зор алаңдаушылық туғыза бастады. ІХ ғасырда олардың бас көтеруі жиілей түсті. 809 жылы Ардебильде, Савалан тауында, Карадақта, Муганда ұсақ феодал Джавиданның басшылығымен көтеріліс басталды. Харун ар-Рашидтің он мыңдық әскері көтерілісті басты. 816 жылы арабтармен қақтығыстың бірінде Джавидан қаза болғаннан кейін хуррамиттер қозғалысын Бабек басқарды. Ол саудагердің отбасынан шыққан. Оның отаны Өзбайжанның оңтүстік бөлігіндегі Билалабад болды. Жастайынан өмір сүру үшін еңбек етуге мәжбүр болды, көптеген қолөнерлерді меңгерді, саяхаттауды ұнатты. Өзбайжанның барлық тамаша жерлерінде болған. 18 жасынан бастап Бабек хуррамиттер қозғалысына белсенді түрде қатысқан, ал Джавиданның қазасынан кейін оның басшысы болды. Өзін ұйымдастырушы, қолбасшы және саяси қайраткер ретінде көрсетті. Бабектің жаушылары шаруаларды, қолөнершілерді, қала кедейлерін Халифатқа қарсы көтерілуге-қарулы көтеріліске шақырды, жасақтар құруға көмектесті. Кейіннен Бабектің 20 мың атты әскері және көпсанды жаяу әскері болды. Қозғалыс Өзбайжанға тез тарады. Көтерілісшілер қаладағы араб гарнизондарын талқандады, Халифаттың өкілдері мен жергілікті биліктегілерді қырды. 819-829 жылдары хуррамиттер қозғалысты басуға жіберілген Халифаттың алты армиясын талқандады. Осы жеңістердің нәтижесінде арабтардан Ширван мен Нахчиван жерлері, сонымен қатар Ардебиль, Байлакан және Барда қалалары азат етілді. Бұл жерлерде хуррамиттер билігі орнады. ІХ ғасырдың 20-30 жылдары Бабектің қозғалысы кең қанат жайды. Тек қана Өзбайжанның оңтүстік бөлігі мен оған жақын таулы облыс Дейлемде 300 мыңнан аса Бабектің жақтастары болды. Араб авторы әл-Масудидің айтуынша, «Бабек қозғалысының кеңейгені, ықпалының

өскені, әскери санының көбейгені соншалық Аббасидтер патшалығы құлауға аз-ақ қалды». Алайда хуррамиттерді қолдап келген жергілікті феодалдар халықтың бас көтеруінің кеңеюінен қорқып, Бабекті сатып, оның қарсыластары жағына өтіп кетті. Халифат шешуші іске көшті. Әл-Мутасим халиф көтерілісті басып-жанщұға Исхак ибн Ибрахим басқарған көп әскер жіберді. 833 жылы Хамадан маңында хуррамиттер алғашқы жеңіліс тапты. 835 жылы Әзербайжанға Афшин Хайдар ибн Кафуз басқарған әскерді жібереді, олар Бабек пен оның жақтастарын Базз қамалына қамауға алады. Бабек Арранға қашып барады, алайда оны онда арабтарға ұстап береді. Оны халиф резиденциясына жеткізеді және 838 жылы 4 қаңтарда жазалап өлтіреді [3].

Елдің экономикалық және саяси дамуы, сонымен қатар жергілікті халықтың Халифатқа қарсы күресі нәтижесінде IX ғасырда Әзербайжан жерінде бірнеше жаңа мемлекеттер пайда болды. Олардың ішінде билігінде Ширваншақтар тұрған Ширван мемлекеті күшті болды, олар Халифаттың өзі ішіндегі алауыздықты пайдаланып өз мемлекетінің тәуелсіздігін жариялады. Оның құрамына Ширван және Каспий теңізінен Алазань өзеніне дейін, Аррака мен Кураның құйылысынан Дербентке дейін кірді. Мемлекеттің астанасы Шемаха болды, ол Ұлы Жібек жолының бойында Батыстан Шығысқа, солтүстіктен оңтүстікке барар сауда жолында орналасты. Оны «Бағдад қақпасы» деп атауы кездейсоқ емес. IX ғасырдың соңғы ширегінде Арракстен оңтүстікке қарай Саджид мемлекеті орнады, астанасы Ардебиль қаласы болды, олар Халифаттан бөлінді. Саджид мемлекетінің негізінде X ғасырдың 40 жылдары Салаирид мемлекеті қалыптасты. X ғасырдың 70 жылдары Әзербайжанның солтүстігінде тағы бір мемлекет-Гяндже астанасы болған. Шаддадид мемлекеті, ал оңтүстік жерлерде X ғасырдың аяғында Тебриз қаласы астанасы болған Раввадид мемлекеті құрылды. Раввадид мемлекеті Әзербайжанның ортағасырлық тарихында маңызды роль атқарды. Оның билеушілері белсенді сыртқы саясат жүргізді, уақыт өткен сайын олардың билігі бүкіл Әзербайжанға тарады. Бұл Әзербайжан жерінде өмір сүрген барлық мемлекеттер егеменді биліктің белгілеріне ие болды: өз әкімшілік аппараты, әскері болды, теңге соқтырды және өзіндік саясат жүргізді.

XI ғасырдың I жартысында Әзербайжанға әртүрлі тайпалар – аландар, рустар, сарирлер, сонымен қатар Византия империясының әскерлері бірнеше рет жорық жасады. Олардан соң Орта Азиядан оғыздар мен селжұқтар жорық жасады, оғыз және басқа да түрік

тайпаларын біріктірген Ұлы Селжұқ мемлекеті (1038-1157 жж.) осы уақытқа дейін қалыптасқан еді. Осы факторлар, ішкі әлеуметтік-саяси тұрақсыздықпен бірге елдің әскери-саяси әлсіреуіне алып келді. Осы себепті селжұқтар жорығы басталғанда Әзербайжанда оларға қарсы тұрар күш табылмады, дегенмен Тебриз, Хой, Шемаха, Салмас сияқты бірқатар қалалар қарсылық көрсетті. XI ғасырдың 40-70 жылдары бойы Әзербайжан селжұқ әскері тарапынан ауыр күйзеліске ұшыратқан жорықтарға ұшырады, елдің экономикасы мен халыққа үлкен зиянын тигізді. Бірінші кезекте ауыл шаруашылығы мен шаруалар зардап шекті, аштық пен эпидемия басталды. Нәтижесінде XI ғасырдың 70-80 жылдары Закавказьенің басқа да елдері сияқты Селжұқ мемлекетінің вассалдығын мойындауға мәжбүр болды. Осы уақыттан бастап елдің тағдыры Селжұқ мемлекетінің тағдырымен тығыз байланысты, сол арқылы Алдыңғы Азиямен және басқа да Шығыс аймақтарымен байланысты.

XII ғасырдағы Әзербайжан тарихында Әзербайжанның атабектер мемлекеті Эльдегизидтер мемлекеті (1136-1225 жж.) маңызды роль атқарды. Олардың негізгі резиденциясы Тебриз, Нахичеван, Хамадан және Марага болды, теңге соқты, белсенді әскери саясат жүргізді. Эльдегизидтер вассалы Ахара Пиштегинидтер болды. Эльдегизидтер ықпалында Селжұқтардың Ирак пен Керман сұлтанаттары, Ширван мемлекеті, Салгурид Фарс иелігі, Артукид, Зангид, Секменид әмірліктері мен Табаристан облысы болды.

XI-XII ғасырларда Әзербайжанда қоғамның негізгі әлеуметтік топтары бұрынғыдай шаруалар мен феодалдар болды. Шаруалардың арасында ұсақ жер иеленушілер-дихандар мен рустайлер болды, алайда басым бөлігін жерсіз шаруалар-барзигарлар мен райаттар құрады. Феодалдар жерлерге, суларға, суармалы құрылымдарға, негізгі еңбек құралдарына иелік етті. XI-XII ғасырларда Әзербайжанда меншік формасы мен феодалдық иерархияның дамуы кезеңі болды. Бұрыннан болған жерге меншік түрлері мен қатар (амлак-и, хасс, дивани, вакф, мюльк, джамаат, икта) жаңа жер иелену санаты-уджей жері-түрік әскерінің, яғни шекара қызметінде көзге түскендердің жері пайда болды. Үздік қызметі үшін оларға мемлекет негізінен жергілікті шаруалардан тәркіленген жерлерді берді. Мұндай жерлер ұлғайып, түрік әскерлерінің әйлактары мен қышлақтары (жайлау мен қыстау) көбейді, Әзербайжанда көп санды түрік көшпелілері тұрақтанды.

XI-XII ғасырларда Әзербайжан экономикасын негізін ауыл шаруашылығы, қолөнер өндірісі мен таулы-жайылымдық маусымдық

мал шаруашылығы құрады. Ел бұрынғыдай жер өңдеумен, жібек өндірумен, мақта өндірумен, жүзім өсірумен, ара шаруашылығымен, шарап өндірумен, күріш өндірумен, бақша өндірумен және әртүрлі қолөнер бұйымдарын дайындаумен атағы шықты. Өзбайжан қалалары бұл кезеңде өзінің дамуының шегіне жеткен еді. Шығыста Байлакан, Баку, Нахичеван, Гянджа, Тебриз, Марага, Ардебиль өте белгілі болды. Ширваншах мемлекетінің маңызды орталықтарының бірі Баку болды, Өзбайжан өмірінде оның ролі Каспий теңізіндегі негізгі порт ретінде жоғары болды. Баку арқылы өзбайжандықтар ішкі және сыртқы нарыққа мұнай, кирмиз (марина), мақта, кілемдер, жібек, керамикалық және ағаш ыдыстар, қару, мата, металл бұйымдарын, минералдық шикізат, әшекейлер, тұз, жидектер шығарды. Екі жақты сауда Өзбайжанды Руспен, Кіші және Орта Азиямен, Сириямен, Египетпен, Иранмен, Закавказье мен Алыс Шығыс елдерімен байланыстырды. Сондықтан Өзбайжан Шығыстың әлеуметтік-мәдени, экономикалық-саяси жүйесінде маңызды орын алады.

Алайда, Өзбайжанда халықтың жағдайы ауыр күйінде қалды, құрғақшылық пен аштық болды, әртүрлі ауырулар тарады; елді соғыстар күйзелтті. XI-XII ғасырларда халықтың жергілікті және жатжерлік феодалдарға қарсы бірқатар бас көтерулері болды-1030 жылы Байлаканда, 1064 жылы Хойде, 1132-1134 жылдары Ардебильде және т.б. бұл көтерілістердің бәрі қатыгездікпен басып жаншылды, алайда олар халықтың жадысында қалды.

Өте шиеленіскен күрделі заманда барлық халықтарда зияткерліктің қанат жаятындығы жалпыға белгілі. Өзбайжанда бұдан тыс қалған жоқ. Бұл уақыт халықтың рухани-мәдени күшінің биікке көтерілу кезеңі болды. Осы себепті бұл кезеңнің Өзбайжан үшін мәдениет, өнердің гүлденуі болғаны кездейсоқ емес. Әлемдік деңгейдегі жарқын ғалымдар, ойшылдар, музыканттар, ақындар шықты. Олардың әр шығармасы теократиялық мемлекеттің халыққа қарсы жүргізіп отырған саясатына қарсы үндеу болды. Мұндай рухани дамудың субстанциясы философия, әдебиет болды. Оларды мынадай адамдар танытты: «Ақиқат Дәлелі» құрметті атағына ие болған атақты Әбу Әли ибн Синаның шәкірті Бахманьяр философ; Бағдадтағы атақты ортағасырлық «Низамийе» университетінде тәлім беруші философ және грамматист Хатип Тебризи; тарихшы Масут ибн Намдар; касиданың теңдесіз шебері Гатран Тебризи; атақты ақын Мехсети Гянджеви; Шығыстың парсы тілді поэзиясының дамуына

ықпал еткен Хагани Ширвани; біздің уақытымызға дейін жеткен архитектуралық ескерткіштерді жасаушылар: Мухамад ибн Әбу-Бекір, Аджмен Абу-Бекір, Амер Аддин Масуд, Абу Мансұр ибн Мұса. Бұл кезеңдегі Әзербайжан халық әдебиетінің көрнекті ескерткіші батырлық эпос «Қорқыт атаның кітабы» болды [4].

Әзербайжан қалаларында мектептер мен медреселер (ортағасырлық университеттер) жұмыс істеді.

Әлемдік рухани мәдениет тарихына Әзербайжан ақын-ойшылдары Низами Ганжауи, Саид Имадеддин Насими, Мухаммед Физули қайталанбас үлес қосты. Олар адамзаттың рухани алға дамуын қозғаушылар, ойшылдар болды.

Олар адамзаттың рухани үрдісін таратушылар, ойшылдар болды. Мұндай тұлғалар болашақты болжау үшін, күнделікті жерлік өмірден абстракциялануы тиіс. Бірақ өз отанында пайғамбар болмайды деген. Олардың тағдыры өз отанында қайғылы болды. Әңгіме бәрінен бұрын Насими жөнінде болып тұр. Алайда олардың сөздері, алдын-ала болжауы өз маңызын бүгінгі күні де жоғалтқан жоқ. Олардың бар идеялық мұралары еңбек адамдарына қамқорлық, әділетті және әлеуметтік теңдікті қоғамның салтанат құратындығына сенімге, адамдарды пайдалану мен қанаудың барлық түрлерінен арылатындығына негізделген. Олардың барлығы адам еркінің бостандығын мойындаған, адамның ақыл-ой парасатын дәріптеген, ислам доктринасының көптеген қағидаларына сынмен қараған, о дүниелік өмірдің барлығына күмән білдірген. Олар осы өмірдегі адамдардың айқын бақытын жақтады, өздерінің ілімінде адамдарды жоғарғы құндылықтар, жоғарғы мақсат ретінде мойындаған. Олардың гуманизмі абстрактілі сипатта болса да, адамға нақты тәсіл емес, ол барынша жалпылығымен ерекшеленеді, ал әрекеттің емес, ойдың гуманизмі болды.

Әйтседе ол адамзат руханиятының айқын дамуының кезеңі болды. Ислам теократиялық тұтас билігі, діни төзбестік жағдайында, Құран догматтары мен басқа құдай рухтандырушылық алдында рухани сенімге бой ұсынушылыққа және көңілшілікке үндейтін ортағасырдағы шығыста ақын ойшылдар Низами, Насими, Физули жердегі адамзаттық бақытты абсолютті құндылық деп санап адамдардың жұмақтағы бақытынан жердегі бақытты жақтады.

Бұл ойшыл-ақындардың өмірімен қызметі ортағасырдағы мұсылман қоғамы шеңберінде, бірақ әртүрлі тарихи кезеңдерде өтті. Ақын-ойшылдардың ең үлкені Низами болды, шығармашылық қызметі

бір жағынан саяси тұрақсыздығымен, әлеуметтік қайшылығымен, сөз тасу мен тыңшылықтың жүгенсіздігімен, кез-келген байқаусызда немесе орынсыз айтылған сөз үшін жауап кершілікке тартылған, жаналғыш «Қылышымен ойнаған» Селжұқ сұлтандығының билігі тұсында, келесі жағынан-ортағасырлық мұсылман мәдениетінің өркендеген тұсында гүлденген. Бұл дәуірге Омар Хайям қызу қанды сипаттама берген: «Біз ғалымдардың опат болуына күә болдық, олардан аз санды, бірақ көп қайғылы адамдар тобы қалған. Бұл уақыттарда тағдырдың қаталдығы оларға өз ғылымын жетілдіруге және тереңдетуге толықтай берілуіне кедергі келтірді. Қазіргі уақытта ғалым келбетін, яғни теология иеленгендердің көпшілігі ғылымда жасандылық пен екіжүзділік шегінен шыға алмай шындықты өтірікпен бүркемелейді. Тек арсыз тән мақсаты үшін өздеріндегі білім қорын пайдаланады. Егерде олар ақиқатты іздеген және шындықты жақсы көретін адамды кездестірсе жалған мен екіжүзділікті қайтаруға және мақтаншақтық пен өтіріктен бас тартуға тырысады, олар оны өздерінің жек көрушілігі мен әжуа тақырыбы етеді» [5,16].

Низамидің кіші замандасы Физули тыныштығымен, тұрақтылығымен ерекшеленбеген ХҮІ ғасырда өмір сүрді. Олардың өмір сүрген уақытында көп санды феодалдық династиялық топтардың қолдарында барлық жүгенсіз билік толығымен жинақталды. Мұның зардабы осы ойшылдардың тұсында өзінің шыңына жеткен схоластикалық дүниетанымның тұтас билігінің, қатыгез қанаудың өршуі және халықтың жағдайының нашарлауы болды. Мысалға Низами «Құпиялар қазынасы» поэмасында өз кейіпкерінің аузымен озбыр билеп төстеушілерге арнап ащы шындықты жазады:

Үлкен мен кәрі алдында білмей ұятты,
Сен тонайсың ауылды, сорасың қаланы.
Мен сенің баспалдақтарыңды санаған,
Жамандықта және жақсылықта айнаң болдым.
Сен онда қандай болсаң, сондай болдың,
Бұл айнаны шағу-аз намыс.
Мен әділмін, менің сөзімнің әділдігін ұғын!
Ал асам десең-мен өлімге дайынмын [6].

Бұл қатал және тұрақсыз әлеуметтік-саяси байланыс дәуір философиялық-поэтикалық ойлардың дамуына әсер етті. Ол бүкіл Халифаттың рухани-мәдени дамуындағы ұлы дәуір болды. Ақындардың әр шығармасы бас көтеру, теократиялық мемлекеттің жүргізіп отырған халыққа қарсы саясатына қарсы тұруға шақыру

болды. Дәл осындай уақыттарда зияткерліктің, руханилықтың қанат жайғаны байқалады. Сол кезеңдегі Әзербайжан да бұдан тысқары емес еді. Әзербайжан жері ойшылдардың Низами, Насими, Физули, әлемдік деңгейдегі ұлы ақындар Катран ибн Мансұр, Низамаддин Абул-Ула, Абун-Низам Мухаммед Фелеки Ширвани және тағы басқаларды дүниге келтірді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Тайлор Э.Б. *Первобытная культура*. М.: Политиздат, 1989. –573 с.
2. Пастернак Б. Л. *Воздушные пути: Проза разных лет*. М.: Политиздат, 1972. – 252 с.
3. Қараңыз: эл.ресурс: www.azeri-info.com (История Азербайджана)
4. Қараңыз: эл.ресурс: <http://azeribook.com> (История Азербайджана)
5. *Математические трактаты Омара Хайяма*. Перевод с арабского Б. Розенфельда.//Историко-математические исследования, выпуск У1, 1953.
6. *Пять поэм. Библиотека всемирной литературы*. Серия первая. М., Издательство «Художественная литература», 1968.

UDK 305.891

**KAZAK HALKINDA HAYVAN ETİNİ ÜLEŞTİRMEDEKİ
ÖZELLİKLERİ**
THE PECULIARITIES OF MEAT DISTRIBUTION OF KAZAKH
NATION

Nazira TURSUNBAYEVA*
Ercan ÖMİRBAYEV**

Түйіндемe

Мақалада қазақ халқының ұлттық тағамдары саналатын етті тамақтардағы жіліктердің үлестірілуінің орны мен ерекшеліктері жайлы толық және мысалдармен көрсетіледі. Қазақ дастарханының өзіндік дәстүрі мен тарихын түсіндіру, оның ішінде қой етінен ұлттық дәстүр бойыша табақ тарту рәсімін үйрету. Әр қонақтың өзіне тартылатын сыбағаларын ажырата білу.

Автор бұл мақалада төрт түлік малының жіліктерін үлестіру кезінде қандай ырымдарға баса назар аударылғандығы туралы мәлімет беруге тырысады. Сонымен қатар бұл күндері ұмытылып бара жатқан табақ тартудағы негізгі ерекшеліктерді назарға ала отырып, олардың ұлт келешегі үшін маңызды екендігі айтылады. Ата-бабамыздан қалған асыл қазынамыздың қаймағын бұзбай өскелең ұрпаққа бабалар аманатын жеткізу басты парызымыз. Салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпсыз ел әдепсіздік пен берекетсіздікке салынуы мүмкін. Ел боламын десең, бесігінді түзе демекші ең алдымен Отанға деген сүйіспеншілікті салт-дәстүрді түзетуден бастау керектігі айтылады.

Кілт сөздер: ұлттық тағамдар, ет тағамдары, кәрі жілік, тоқпан жілік, мойын омыртқа.

Summary

This article deals with full of peculiarities and examples about the kinds of meat in Kazakh traditional meal. The explanation of a specific tradition and history of Kazakh cuisine, including the national tradition which trains the ceremony of doing the honors of the table. To distinguish a piece of food of each guest.

* H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Filolojisi Bölümü'nün 4.sınıf öğrencisi. Türkistan-Kazakistan.

Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Philology, 4 year student of Turkish Philology Department. Turkistan-Kazakhstan.

** H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Türk Filolojisi Bölümü'nün Öğretim üyesi, danışman hoca. Türkistan-Kazakistan.

Yassawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Philology, Member of teachers in Philology Department, Adviser teacher. The candidate of Philological sciences, senior lecturer. Turkistan-Kazakhstan.

The author of this article tries to focus on how to distribute the types of meat concerning Kazakh superstition. Along with this article there are particular tradition treats that are forgotten today, and it is very important to know for the future generation. It is our duty to preserve the customs and traditions of their ancestors and pass it all to the younger generation.

Kazakh nation may lose the origin if we do not save our traditions, customs and history. Love to the Motherland starts from your tradition.

Keywords: traditional food, meat dishes, spoke bone, humerus, neck bone.

Kazak halkının var oluşundaki milli hususiyetlerinin biri de sofrasını sererek, evine gelen herhangi misafirleri tanımadıkları olsa bile kucak açarak, iyi niyetle ağırlayıp cömertlik göstererek misafirperverliğine Kazak evine misafir olarak gelen kişiye sofrasını sermeyen, iyi niyet göstermeyenlere «kazanın kara suya batırıp oturmuş gibi» ifadelerle aşağılayacaklarmış. Onun için Kazak milleti tanısın tanımasın, evine gelen kişiye «Misafir on kismetle gelir, birini yer dokuzunu bırakır» diyerek evinde ne varsa, hepsini sofrasına koyarlarmış. Kazak milleti, namuslu bir millettir. Evine gelen misafirden yediği ve içtiği için ücret almak onların yaradılışına aykırıdır. Böyle terbiyesizlik yapmak gelenek görenekte ayıp sayılmıştır. Aslında, Kazak sofrasını fakir göstermemek için evdeki en nefis yemekler misafirlere saklanır, zamanı geldiğinde de onları sofraya getirirler.

Kazakların kurutulup uzak saklanan sadece misafir geldiğinde sofraya koyulacak olan özel yemekleri şunlardır: tuzlanmış et, «atın kaburga kısmı ve yağlı etinden yapılan sucuk, atın boyun yağı ile baldır etinden hazırlanan et, sucuk, darı ununa yağ ile bal katılarak yapılan bir tatlı çeşidi, kesilen hayvan karnında bekletilen sarı yağ, v.s.» Misafir yemeği Kazakların bölünmeyen ortağıdır.

Düğün Eti. Kazak halkı, düğün için elinde ne varsa hepsini sofrasında bulunduran milliyettir. Böyle mutlu anılarında evindeki yalnız atını bile keserlermiş. Çoğunlukla düğün için kesilecek koyunlar semiz olmalıdır. Zayıf hayvanın eti tatsız oluyor. Bu yüzden kesilecek olan hayvanın hastalıklardan uzak olması dikkate alınır. Hayvan kesilmeden önce dinlendirilmelidir. Yoksa dinlendirilmeyen hayvan eti kanlanır ve yenilmeyecek hale gelir, tadı bozular. Ondan sonra düğüne veya misafir yemeği için kesilecek olan hayvan eti parçalara ayrılarak kazanın içine koyulur. Kesilen koyun eti misafirlerin önemine göre 13 azaya paylaşılır. Onlara: jambas (kalça kemiği) – 2, orta jilik (orta kemik) – 2, asık jilik (aşık kemiği) – 2, bel omırtka (belomurga) – 1, kaburgaların bele doğru olan kısmındaki yağlı et, pırzola- 2, kaburga-2, döş-1, omurga-1, javırın kürek

kemiği-2, tokpan jilik (omuz ve bilek kemikleri ortasında bulunan kemik)-2, kari jilik (bilek kemiği)-2, buğana (köprücük kemiği)-1, moyın (boyun kemiği)-1.

Koyunun başı ve baldırı alevde tüyelerini yakılarak bıçakla temizlenir. Bacaklarının gereksiz tarafları kesilip suyla birkaç kez yıkanır. Yoksa kazandaki etin tadını bozar. Hayvan başı boynuzlu olursa, boynuzu dibinden kesilecektir. Baş yukarıya bakılarak, dudaklarının iki taraftaki üç kısmı kesilir, çenesi iki tarafa ayırılır ve dişleri çekilir. Damak ve şahdamarı dikkatlice yıkanılır. Dil çenede kalır. Pişirmeye hazırlanan et kazandaki ılık suyun içine atılır. Başın çenesi ve dili etin üst kısmında pişirilir. Eğer kavurmayanın içine karın, bağırsak ve akciğer katılmazsa, onlar ayrı bir kapta temizlenip başka bir kazandaki etle birlikte pişirilebilir. Kazandaki et pişene kadar her 20-25 dakikada çorbası kepçe ile karıştırılır. Et kaynadığında köpüğü alınır. Et piştiğinde hamur yoğrulur. Oklavayla hamur yayılır ve dörtgen biçiminde kesilir. Ondan sonra suya pişmiş eti tabağa yerleştirir, ateşin hızını arttırarak et suyuna yayılmış hamuru pişirir. İnce yayılan hamur ilk kaynadığında hemen pişer. Hazır olan hamuru geniş tabağa koyar ve üzerine 13 azanın hepsi yerleştirilerek sofraya getirilir. Baş ise ayrı tabağa koyularak sofradaki yaşlılara ya da saygılı misafirlere sunulur. Sofradaki diğer misafirlere de et paylaşılır. Misafirlerin sayısına göre eti paylaşırabilmek de basiretliği edepliliğin göstergisidir.

İkram Etme. Misafirperver Kazak halkı adına “Misafir gelirse et pişer, et pişmezse yüz pişer”, “Elinde varsa kesmenin sebebi var, bir koyunda on kişinin değeri var” gibi felsefi sözler bırakmışlardır. Hayvan etinden Kazakların milli yemeklerinden et pişirilir ve Beşparmak hazırlanır. Değerli misafirlere etle doldurulmuş tabaklar sunulur. Kazaklarda evine gelen misafirin derecesini bildiren tabak türleri vardır. Halkımız tabak sunarken, onların kime ve neye göre verilmesini ve onları üleştirecek kişinin de gelenek göreneğe hakim olması gerekmektedir. Her tabak adına ve önemine göre hazırlanacaktır. Düğün ya da bayramlar için özel kesilen hayvan etinin tamamı sofraya koyulur. Hayvanın her organının adlandırılması ve ona göre misafirlere ondan paylaşılır. Değerli misafirlere etin en lezzetli kısmından üleştirilir.

Tabağı Sunmak. Kazaklarda misafirlere sunulacak bir çok tabak çeşitleri vardır. Onlardan önemlileri şunlardır: baş tabak, çift tabak, hediye tabak, güvey tabağı, gelin tabağı, genç tabağı, basit tabak.

Baş Tabak. Bu tabak türü yaşlılara ve değerli konuklara sunulur. Tabağa koyulacak kısımları: baş, kalça, orta kemik, bordür (kalça uydu) et koyun duodenum duvarı; at eti – kazı, atın kalın bağırsağından yapılan bir

tür sucuk. Jal-Jaya – atın bozun yağı ile baldır etinden hazırlanan Kazakların milli yemeğidir.

Çift Tabak. Dünürlere sunulan özel tabaktır. Bu tabaktaki hayvan organları baş tabaktakiyle aynı görevi taşır. Çift tabak denilmesinin sebebi dünürlerle birlikte toplumla yenilen aşın üzerine getirilen ikinci tokpan kemiktendir.

Hediye Tabak. Hısım akrabalar ilişkisi olmasa bile eve gelen değerli konuklara sunulan ek tabaktır. Baş tabak, çift tabak, hediye tabaklara kürek kemiği tokpan kemiği gibi kısımları birbiriyle karıştırılmaz.

Et doğranıldıktan sonra tabağa sarımsakla biberi katarak hazırlanılan salça dökülür. Ardından ayran veya kurt (yenilen) karıştırılmış et çorbası ikram edilir. Eti sindirebilmek için et çorbasının faydası çoktur.

Basit Tabak. Orta kemik kürek kemiği ve tokpan kemiği, Kaburga, omurga döşelir. Gençlere mahsus tabağa en değerli kemikleri, aşıklı kemik ve döştür. Aşıklı kemiği her zaman güveyin arkadaşları veya gelinin yengeleri keserler. Güvey ise döşü kendisi kesmelidir.

Yenge Tabak. Kazaklarda kayını ve kayın kız kardeşleri yengeler ile kendi aralarında şakalaşırlar. Böylece birbirlerine olan sevgilerini, saygılarını samimiyetlerini gösterirler. Birbirlerine iyi niyetleriyle şaka olarak atışırlar. Kazak yaşamında genç delikanlılar yengelerine saygı gösterme maksadıyla onlara özel yemek hazırlarlar ve şarkı söylerler. “Yenge yolu anne yolu” diyerek yengelerine saygı gösterirler ve yemek hazırlarlar. Yenge tabağana koyunun kalça kemiğini, kürek kemiğini, güven sübe (kaburgaların bele doğru olan kısmındaki yağlı et), yürek, karaciğer, bağırsağın böbreklerin koyarlar. Bu tabağa koyulan olan etlerinin taşıdığı anlamları vardır:

- Karaciğer, böbrek koymanın anlamı, arkadaşını kardeşin gibi gör;
- Yüreği koymadaki amacı, kalbin her zaman temiz ve zengin olsun, her zaman birbirine yardımda bulunun yardımsever olun anlamındadır.
- Kalça kemiğin koymadaki anlamı, yolun büyük bize anne yerine anne olarak kendi çocukların gibi bakıyorsun.
- Bağırsak ile karnı karıştırmadaki amaç, aramızdaki akrabalık bağımızı kesmeyelim birbirimizden sakladığımız hiç bir sır kalmasın, samimi olalım anlamındadır.

Enişte Tabağı. Kazaklar “Enişteden giydiğin giysi sayılmaz, eteğinden kesilen kürk olmaz” diyerek eniştesiyle şakalaşma amacıyla çıkarılan baldızların sözüdür. “Enişteye uyarsan yerde kalmazsın” diyerek eniştelere dağlar kadar değerli olduklarını söylerler ve överler. Eniştesine samimiyetle bazen “ağa” diyerek de hitap eder. Enişte tabağını baldızları

hazırlar. Enişte tabağına orta kemik, kürek kemik, kaburga, bel omurgası, karın bağırsak, karaciğer, yürek, böbrek, kuyımşak (omurganın alt ucunun bitim yeri, kuyruk sokumu) koyulur. Enişte tabağındaki etler genellikle yenge tabağıyla hemen hemen aynı olur. Aralarındaki fark, kuyımşağın koyulmasındadır. Böylelikle baldızlar eniştelere nazlanır, ve kendi aralarında şakalaşarak: “Kuyımşağı kim yerse, çoban olur. Siz bize çoban oldunuz” diyerek kahkahalar atarlar. Bunun gibi şakalardan haberi olan enişte kimseye belli etmeden gizlice elindeki kuyımşağı baldızına geri verir. Kuyımşağı eniştesinin elinden aldığı bile farketmeyen baldız eniştesinden yenilir ayıbını örtmek için hediyeler armağan eder. Kuyımşağı ağır başlı, şakadan haberi olmayan enişte onun farkına varmadan yerse, kendisini gözetken baldıza hemen yakalanır ve baldız kendi isteğini söyler. Sofrada bata (dua) verildikten sonra enişte tabağın içine gümüş para, küpe, yüzük koyarak tabağı geri verirler. Buna konuk ağırlama bedeli, gönül alma, uzlaştırma destürü denilir.

Betaşar Tabağı (yeni gelini damadın ailesi ve yakınlarına tanıtmak için yapılan geleneksel törende verilen tabak). Kazakların gelin getirme geleneğinde gelinin yüzünü açan kişiye özel betaşar tabağı hazırlanır ve sunulur ağırlanılır. Betaşar tabağına dil, çeneyle birlikte, karaciğer, orta kemik, kürek kemik, bel omurga, kaburga üzerine damak koyulur. Tabağı nakışlanmış örtüyle örtülerek veya gümüş yüzük koyarak tabağı sunar. Gelinin yüzünü açan genç yanındaki arkadaşlarıyla getirilen tabaktaki etleri yerler ve örtüyle örtülerek getirilen hediyeleri kendi aralarında paylaşırlar. Yalnız gelinin yüzünü açan delikanlı “sesim güzel olsun” diye damağı kendisine alır, diğer arkadaşlar ise tabaktaki etlerden paylarını alırlar. Kazak geleneğinde buna “Betaşar” (yüz açma) denilir.

Kazakların gelenek göreneğindeki betaşar tabağının kendine has gizli sırları, ilginç bir çok farklı dili vardır. Betaşar tabağına başın koyulması gençken yaşlılık gelmesin, dil, damak ve çeneyi “söz ustası olun, bülbül gibi güzel seslerin olsun, konuşurken dillerinden bal aksın, gelinin yüzü açık güler yüzlü ve yolu daima açık olsun” maksadıyla koyarlarmış. Yüreği koymadaki maksadı, “kendi aralarında samimi ve iyi niyetli olsun” anlamındadır. Karaciğeri koyması, “birbirimize akraba gibi yakın, kötülüklerden ve dedikodulardan uzak olalım” anlamındadır. Bunların hepsini tabağına koyarak sunması damada olan saygısı ve onun evin başı olduğunun göstergesidir. Gelinin yüzünü kim açarsa o kişi akraba gibi görünür ve ona her zaman hürmet gösterilir.

Çocuk Tabağı. Çocuğı düşün Kazak milleti onların manevi zengin terbiyeli olarak yetişmesine her zaman önem verir. Onunla birlikte helal

yemekleri yedirmeye de özen göstererek “çocuk yolu bal yolu, yüce yol” diyerek büyük bir ilgiyle onların geleceğinden iyi şeyleri ümit ederek evine gelen çocuklara “Çocuk tabağını” sunarak ağırlamışlar. Çocuk tabağına aşık kemiği, kürek kemiği, ortan kemik, sırt bel omurga, dil ile çene, kaburga koyarlar. «Çocuğu kutlu evden elini boş çıkarma» deyip, onlara çeşitli giysiler, şeker gibi çocuklara özel hediyeler verirler. “Çocuğun istediği her şeyi ver, onun arzusunu yerine getir, yoksa bizim halimiz fakirhanelik hale dönüşür, çocuğun mesut olmasından fazla hiçbir şey yok. Komşunun çocuğunu dövme elin titrer, butun çarpık olur” derler. Böylece çocuktan alim çıkaran halkımızın geleneğinden öğreneceğimiz çok şeyin var olması ortaya çıkar. Çocuğa hiç önem vermeden ona güvensiz duygusuyla bakarak onun iyi terbiye ve huya sahip olmasına önem gösteremezsek çocuğun geleceği karanlık bulanık olur. Çocuğa bakıldığında karşımızda tıpkı alim birisi varmış gibi bakmalıyız. Böyle çocuğun karşısında küçümseyebilmek, işte insanlığın göstergesi ve herkes için bir farzdır. Uzaktan altı yaşındaki çocuk gelirse, köyün altmış yaşındaki yaşlısı selam vermiş. Çocuklarla birlikte köyün durumunu, anne babanın iyiliğini öğrenmişlerdir. İki yaşlı karşılaşp konuşurlarsa, ilk sordukları “çoluk çocukların nasıl?” diye onların durumunu öğrenirler ve birbirlerine “mutluymuşsun” derler. “Ne kadar zenginsin, ne kadar paran malın var” diye sormazlarmış.

Dirsek Kemiğinin Kutsallığı. Kazakların yaşamında dirsek kemiğinin taşıdığı önemi çoktur. Dirsek kemiği milleti korur diye halk arasında bir inanç kalıplaşmıştır. Kemiği evin girişine, ahırın kapısının önüne asarlarmış. Dirsek kemiği ile ilgili halk arasında bir efsane var.

Geçmişte bir zengin adamın ahırını kırk hudut gözetiyormuş. Ama kaç kez mallarını çalmayı planlıyormuşlar, ama hiç bunu yapamıyorlarmış. Zenginin ahırın silahlı asker bekçilik yapıyormuş. Fakat sabaha doğru onlar gözden kaybolurlarmış. Hudutlar tılsımı anlayamazlarmış. Ertesi gün aralarından birisini casusluk için zenginin evine gönderiyorlarmış. Adam, zengin evine yolcu olarak gider ve onların durumuna tanık olmaya çalışır. Zenginin bir oğlu ve karısından başka kimsenin olmadığını öğrenir. Casus tekrar dönerek:

“Zenginin hayvanların koruyacak ne bekçisi, ne de askeri var ben her tarafı iyice gözden geçirdim, ama hiç bir şey yokmuş” der. “Hatta yanındaki komşularından sordurdum onların cevabı da benim gördüklerimle aynıdır. Bize hayal görünmüş olabilir” diye bugün tekrar zenginin evine hırsızlık yapmaya gideceklerini kararlaşırlar kendi aralarında. Bu sefer de hudutlar ahırın tam yanına geldiklerinde gözlerinin önüne silahlı askerler

görünürlümlermiş. Aralarından bir kaç kişi yaralanır ve geri dönmek zorunda kalırlarmış.

Sabahleyin hudutların başkanı zengin evine kendisi giderek on gündür malını ve hayvanlarını çalmayı planladıklarını, ama bir türlü bunu yapamadıklarını dile getirirmiş. “Ahırınızı koruyan silahlı askerler bize aldirtmadılar sabah olunca ahırın yanında kimse görünmüyor. Bunun sırrı nedir yoksa sizin bir kutsallığınız mı var?” diyerek zengine içini dökermiş. Zengin adam hudutu yanına alarak, ahırın yanındaki asılı duran dirsek kemiği gösterirmiş.

“Babam bu faniden gideceğinde: “Dirsek Kemiği görürsen ahırına bağla” demişti. “Hayvanlarımı ve mal mülkünü korur” diyerek nasihatta bulunmuştu . Son sözünü yerine getirerek dirsek kemiği ahırının kapısına asmışım. Ondan sonra hayvanlarıma ne kurt saldırdı, ne de hudutlar girdi, hayvanlarımmın hiç biri kaybolup ya da hastalıktan ölmediler. Aksine her şey yolunda hayvanlarım çoğalıyor ve huzur içinde yaşıyorum. Babamın dediklerinde bir hayır varmış, bende başka gizli bir şey yok” demiş. Kudrete inanan hudutlar zengin adamla arkadaş olmuşlar. Kötü niyetlerinden vazgeçerek helal yolda çalışmayı tercih etmişlerdir. Dirsek kemiğinin harikuladeliği hakkında halk arasında daha bir efsane yayılmıştır. Çok eski zamanlarda bir adamın delikanlı çağına girmiş bir oğlu varmış. İşte oğlu yaşamını tüccarlıkla, kervancılıkla şehirden alışveriş yaparak karşılamış. Yolculuğa giderken babası:

- “Oğlum, şu kemiği kürkünün içine koy, seni tüm kötülüklerden korur” - der. Oğlu ise:

- “Of, baba ya, senin böyle inanışlarından bıktım” diyerek babasının sözüne kulak koymuyor. Fakat babasını üzmemek için kemiği alır ve bir çuvalın içine atar.

Tasarlanmış yerine sağ salim gelir, alışverişini yaparak memleketine dönerken, yolda kervana hudutlar saldırırlar. Delikanlı beklemediği anda karşılaştığı hudutlara karşı ne yapacağını bilemeyip şaşakalmış. Arkasına baktığında silahlı askerleri ve onların hudutlara karşı durduğunu görür. Hudutların korkarak geri çekildiklerini şahit olurmuş. Umulmadığı anda hudutların oku delikanlının ayağını yaralar. Birdenbire çıkagelen ordu mensubu kervanı köyün sınırlarına doğru sağ salim getirmişti. “Köye doğru yaklaştığımızda gözden yok olup gittiler”. Delikanlı evine gelince olup biteni babasına anlatır.

O sırada babası: “Oğlum, inancın sırrını şimdi anlamışsındır. Dirsek kemiğe Allah böyle kutsallık darıtmıştır. Sen çocukluk yaparak dirsek kemiği çuvalların birine atmıştın. O an sen ermişlerin kanadının altında

olmuşsun. Eğer benim dediklerime inansaydın, sana ve kervanına hiç bir şey olmazdı ve sivrinin uçu da yaralamazdı. Bundan sonra halk ağzında “Dirsek kemiği yiğitleri kırk düşmandan korur” tabiri kalıplaşmıştır.

Meşhur Jusip Köbeyoğlu öleceğinde, mezarının içine kırk dirsek kemiği koymuştur. Dini efsanelere göre, dirsek kemiği mezarı korumuş. Dedelerimizin kavramlarında her hayvanın öz sahibi olduğunu düşünmüşler. At yukarıdaki dünyanın vekili, akıl düşünce ve ferasetliliğin göstergesidir. Bahadırların can yoldaşdır. Buna Er Tarğın'ın Tarlanı, Kobılandı'nın Tayburul'u, Alpamis'in Bayşubar'ını kanıt olarak söyleyebiliriz. “Hayatında ata binmeyen yiğit, yiğit değil” diye düşünen akıllı halkımızdır.

İnek ise, aşağı alemin simgesidir. Yeraltı aleminde ineğin taşıdığı rolü büyüktür. İnek denizin üzerinde yere boynuzlarıyla destek vermiş. Orta, bizim alemimizde koyun yer alıyormuş. Koyun devletle zenginliğin simgesi olarak biliniyormuş. Kazak kavramında, koyun cennete giden hayvanlardandır. Onun için çoğunlukla kurban olarak koyunu keserlermiş. Yeni doğum yapan kadın için de kesilen hayvan etine *qalja* denilir. Dünya kapısını yeni açan “bebeğin boynu sert, çabuk yiğit olsun” diye boyun omurgayı kemirerek temizledikten sonra, çadırın en üst noktasına asarlarmış. Bu Orta alemin bir araya gelmesinin göstergesidir.

Kuyruk ve Karaciğer yedirme. Kız uğurlanılıp gelin geldiğinde her evde Kuyruk ve Karaciğer yedirme geleneği yapılır. Kuyruk ve Karaciğer dönürlüğün en önemli şartlarındanmış. Onun yedirilmesi bölgelere göre değişiyor: kimileri dönürler geldiğinde, kimileri dönürler giderken. Bu gelenek sadece Kazaklara aittir. «Kuyruk ve Karaciğer yedin mi, dönür olduk dedin mi» atasözü bundan kalmıştır. Adından da anlaşılacağı gibi kardeş gibi yakın kuyruk gibi tatlı olalım diyerek dönürlere özel yapılan yemek çeşididir. Bir dilim karaciğer, bir dilim kuyruğu yoğurtla karıştırarak birbirine samimi güleryüzlü olun diyerek duada bulunarak yemeği yerlermiş. Dönürlüğe gelen herkes yemeğin tadına bakarlar. Tabağa koyulup getirilen Kuyrukla Karaciğerin tabağın boş göndermeyip, değerli eşyalar yüzük, küpe bazı yerlerde para da koyarak geri verirlermiş tabağı. Bir dönürlük düğüne bir koyunun karaciğeri ile kuyruğunun yarımı doğralır. Yeni kesilmiş koyunun karaciğeri ile kuyruğundan hazırlanmalıdır. Kuyruğu sıcak suyun içinde pişirir ve ince olarak doğranılır. Kuyruğu da ayrı kazanda pişirip, üzerine tuz katarak kesilmiş kuyruğun yanına koyulur. Onun tadını geliştirmek için soğan, yoğurt ve kara biber lazımdır.

Doğuda Kuyruk Karaciğeri yerdirtme adetinde şöyle türkü söylenilir:

Dünür Dünür diyorlar derler/Kııda –kııda decedi

Kuyrukla Karaciğeri yerler/Kııyrıq baıyır жеседи.

*Kıyrukla Karaciğeri yedikten sonra/Құйрық бауыр жескен соң
Gerçek dünür diyorlar/Нағыз құда деседі.*

Baş köşede oturan/Төрде отырған бас құда

Baş dünür olsa bile/Бас құда болсада

Sakalı var genç dünür/Сақалы бар жас құда

Sunduğum kıyruğu/Мен ұсынған құйрықты

Yer misin baş dönür/Жей зойшы бас құда

deyip şarkı haline getirerek, dünürlere yedirttirmiş.

Diğer türkünün bir nüshası daha var:

Dünür Dünür diyorsun /Құда, құда дейсің-ау, әй,

Kıyruğu Karaciğeri yiyorsun /Құйрық-бауыр жейсің-ау, әй.

Kıyrukla Karaciğeri yemiceksen/Құйрық-бауыр жемесең,

Neden Dünür diyorsun/ Несіне құда дейсің-ау, әй.

Büyük Dünür Baş Dünür /Үлкен құда, бас құда,

Küçük Dünür genç dünür/Кіші құда жас құда.

Kıyrukla Karaciğeri getirdim /Құйрық-бауыр әкелдім,

Ağzını aç, dünürcüğüm/Ауызыңды аш, құда.

Büyük dünür asıldır/Үлкен құда ардақты-ай,

Küçük dünür ağırbaşlıdır/Кіші құда салмақты-ай.

Kıyrukla Karaciğeri yedirtsem/Құйрық-бауыр асатсам,

Isırmaz mısın parmağımıdır/Ticmen алма бармақты-ай.

İşte Büyük dünürüm/Үлкен құда әнекей-ау,

İşbu Küçük dünürcüğüm /Кіші құда мінекей-ау.

Kıyrukla Karaciğeri yedirttim /Құйрық бауыр асаттым,

Kazak, akıllı ihtiyarları akarsuya benzeterek insanlığın en üstteki zirvesi olarak bilendir. Toplantılarda дүгүнлерде табак sunulup konuk aşı yenildikten sonra, ihtiyar dedelerimizden yemek duasın yapması için ricada bulunurlar. Yemeğin yediği ev halkının; hayal istekleri ve maksadına uygun biçimde halkın birliğin, huzur içinde yaşamayı, bereketi kendi sözüne esas edinip güzel dualarla dileklerde bulunuyorlarmıştır.

Yaşlılar her zaman üç zenginliğini:halkına, yerine, ve diline saygı duy: halkına saygı göstermezsen; öldüğünde defnedilmeden kalırsın, yere saygı duymazsan; kefensiz kalırsın, diline sayı göstermezsen; değersiz olursun derlermiş. Atanın oğlu olma, Halkının oğlu ol, daha hayırlıdır. Soyunu bil ama, boylara bölünmeyin, boylara bölünmek hastalık gibi derttir, halkını sev; sana düşen görevdir diyerek gençleri iyi niyet ve dualarda bullunarak onların iyi yönlerine alışmalarında kendi katkılarını sağlarmış. Güzel dilek söyleyebilmek insanın söz ustası bilgili olmasını ister. Yerinde

ve zamanında söz söyleyebilmek ak sakallı dedelere, yiğit ağası olan köy yaşlısının kişiliğine değerine sınımadır.

Gönül almaya, çevresine arkadaşlar toplamaya alışık Kazaklar evine gelen konukları: Allah rızası için gelen misafir, değerli misafir, özel misafir olarak bir çok çeşitlere ayırmışlardır. Bunların her birine Kazak öncelikle hayvan keserlermiş, kan çıkararak, kazanına yemek pişirmiş. Sofranın en önemli aşısı yeniden kesilen hayvanın etidir. Çok itibarlı konuklara at bile keserlermiş. Kesilecek olan hayvanı kesmeden önce evin önüne getirerek misafirden güzel dilekler sorarlarmış. Kesilen hayvan etinin tamamını kazana koyup pişirmek ev sahibinin misafire olan iyi niyetini samimi olduğunu gösteriyormuş. Pişen etin iki çeşidi vardır: ustalmış et, doğranılmış ettir. Ustalmış et- hamurun üzerine iyice yerleştirilerek konuklara sunulan türü. Doğranılmış et ise- hamuru ve eti ufacık olarak doğrayıp et suyuyla karıştırarak çorba haline gelen yemektir. Çoğunlukla böyle yemeği eve gelen misafirler gittikten sonra, ev halkının ve yaşlıların yiyecekleriymiş.

Ufacık olarak doğranılan etle hamur lezetli ve sinmesi kolaylaştırır ve ısırap olmadan korur. Yani buna bakıldığında Kazakların ezelden İslam dininin şartlarına uyum sağlayarak yaşadığını görüyoruz. Yazma okumayı bilmeyen, ecdadımız gelenek göreneği, medeni muralarımızın unutulmaması için büyük bir titizlikle önem göstermiş. Önem vererek günlük yaşayışında onlardan yararlanmışlardır. Kazak yemeklerini yedikten sonra, evindeki misafirden duada bulunmasını istemişlerdir. Böyle gelenek sadece Kazaklara aittir. «Dedenden bota değil, dua kalsın» atasözünü söyleyen Kazak milletidir. Büyüklerimizin söylenilen sözlerinde derin mana ve felsefi büyük anlam taşıdığını görüyoruz. Atasözü şerh erersek; Bota bir juttık, (*kıtlık, hayvanlara aniden gelen hastalık nevbettir*) dua bin nimetlik demiş bilgili halkımız. Botanı bir juttık dediği; yani bota geçici hayatın malıdır baki senin yanında kalmayacak er geç ölecek. Duayı nimetle benzetmesi çok doğru söylenilen sözdür. Çünkü, Kazaklarda gene bir atasözünde:« İyi niyetle söylenilen sözde nimet bereke var», ve «Halkın yaptığı dua hemen kabul edilir», -demesi boşuna söylenmeyen sözdür. «Düzenli söylenen söz düzenünü bulur, düzensiz söylenilen söz sahibini bulur». Kazak milleti ezelden konuşmasına dikkatle bakan, gereksiz konuşmalardan kaçınarak diline konuşmasına önem vermiştir. Konuşuyorsa da söyleyeceğini açık ve belli bir düzene sokarak konuşan söz ustası, akıl sahibi olan millettir. Yani evine gelen misafiri Hüda gibi gören Kazaklar için evine gelen misafirin rızasını almak çok önemli olmuştur.

Kazak milletinin yaradılışında, dini ve dilinde atla ilgili değişik felsefi düşünce kalıplaşmıştır. İnsanoğlu'nun insan olmasında at «At binenin, kılıç kuşananın» yani mahirli yaşama uyum sağlaya bilenlere denilir. Çocuğun ilk ata bindiğinde düğün olması, toqım kagar (*atın sırtına eğerin batmaması için iki kat halinde keçeden yapılan örtü.*) yolcuya verilen armağan yiyecek geleneğinden başlayarak insanın bu hayattan geçmesiyle bütün hayatın atla irtibatlandırmıştır. Değerli misafirlere at bindirmek, güveyin gelinin köyüne ilk gittiğinde atı bağlaması, savaşırken düşman paravanındaki asker basında savaşan bahadırlara at kemik vererek, kurtarmak destürü atın sadece ziraatında değil, sosyal hayatında da, aldığı önemin ne kadar olduğunu gösteriyor.

Kazak milleti atı öncelikle yiğidin arkadaşı koruyucusu diyerek methemetmiş. Kazaklar yaradılışından söz ustası söylediği her söze dikkat eden hatip olmuş. Onun meşakatli zammalarda düzenli söz bulup, tam zamanında dualı ecdatlarımızın sözlerini esas alarak, söylemesini dışarıdan gelenler de kendimizde şahit oluyoruz. Deveye binenin dört ağız manisi, Ata binenin altı ağız koşması var diyerek; herhangi genç ve yaşlıları köyün mani koşmalarını iyi bilerek düğün ve toplantılarda domburamın eşliğinde söylerlermiş.

Misafirden bir yeteneği ile ilgili ricada bulunmak yani şarkı söyleme yeteneği varsa, yada fikrayı güzel söylüyorsa sofrada bunların söylenmesini paylaşılmasını isterlermiş. Buradaki amaç sofrada eğlenceli birbirleri ile şakalaşarak hoşça vakit geçirmektir. Diğer bir amacı ise; eskiden yaşlılar şiir okumayı, ezberlemeyi türküleri çok iyi bilmişlerdir. İşte gençlere bunları öğretmek unutturmamakla birlikte, milli çalgı aletimiz domburayı da çalmasını öğretmeyi amaçlamışlar. Kazaklarda güzel bir söz var: «Asıl Kazak- Kazak değil, Asıl Kazak Domburadır.» Domburamın sesi duyulduğu zaman önündeki yediği yemeğinden bile vazgeçenler vardır.

Başı sunduğunda dişlerin çekerek getir.

Eski zamanlarda Karaman ve Saraman adlı iki arkadaş olmuş. Bir gün Saraman dostuna küsüyormuş. Ama onu arkadaşına belli etmiyormuş. Günlerden bir gün, Karaman yanına at bakıcısını alarak arkadaşına misafiriğe gidiyormuş. Onu Saraman kucak açarak karşılamış. İçindeki üzüntüsünü yüzüne söylemeyecekmiş. Saraman arkadaşına büyük koçu keser ve duasın almış. Aradan bir kaç zaman geçtikten sonra sofraya baş getirilir. Tabaktaki koçun başına bakarsa dişleri çekilmemiştir. Karaman buna dikkat etmiyor, fakat bu at bekçisinin dikkatini çekermiş. Hoşça zaman geçirdikten sonra, evine dönmüşler. Dönüşte at bekçisi:

-Beyim arkadaşımız başı getirdiğinde dişlerin çekmeden getirdi. Size olan içinde bir kırgınlığı varmış- der. Karaman'ın ödü koparcasına

-Böyle bir şey nasıl olabilir aramızda?! eğer gerçekten de öyle ise, beni evine misafir etmez ağırlamazdı der.

-Aziz babam, böyle diyordu: «Kazak birisine sitem ederse, gidip yüzüne söylemeyen.» Başkaların üzmemek için çok dikkatli olmuş böyle durumlarda. Kırgınlığın tahmin ederek mimikle belirtmişlerdir. «Müslümanlıkta birini üzen, bin Kabeyi bozmuş gibidir.» Misafir uyanık bilgili olursa, zaten bu durumu anlamalıdır. Onun için ne de olsa, siz arkadaşımızın evine giderek ayıbınızı örtmelisiniz demiş. Karaman bekçisinin sözüne uyararak yolunu değiştirerek arkadaşının evine gidermiş. Arkadaşından özür dileyerek, at bindirip kaftan giydirmiştir. Böylece koyun başın pişirdiğinde dişlerini çekerek getirmek temizliğin, arkadaşlığın iyi niyetin göstergesidir. Başın dişlerini çekmeden getirmek; küstahlığın, kırgınlığın gösterişi ile ilgili Zeynep Ahmetova Babalar emaneti kitabında şöyle alımtıdan örnek verir. «Misafirleri uğurladıktan sonra yeneden tazeleyip çay demledim. Dedemin (Bayırjan Momışoğlu) yüzünden küskün yüz ifadesi görünüyordu.

- Serdiğin sofraya zengin yemeklerin lezzetli oldu. Unutulmaya yüz tutan yemeklerimizi göstererek; asip (atın bağırsağına pirinçle baharatları karıştırarak sucuk gibi yapılan yiyecek), süt dökülen akciğer göstererek, tadını beğendiklerini söyledi. Bunların hepsin senin yaptığın; dört yanlış işinden dolayı küskün bakıyorum demiş. Misafirlerin onu öğrenip öğrenemediklerini bilmiyorum, ama ben tam olarak gördüm. O an utancımın girecek küçük delik bulursam, ona bile sığardım.

- Neydi, o baba? diyerek eşim, Baken babasına dönerek sordu. Ondan sonra kayın atam, bana bakarak yanlışlıklarımı tek tek anlattı. Birinci hatan: akli başında olan kadın, baş koyulan tabağı misafire sunmaz. İyi kötü olarak eşin yanında. İkinci hatan: başı ense tarafından getirdiğin. Koyun ensesini öne sokarak değil, burnun öne sürerek yürür. Üçüncü hatan- koyunun dişlerini çekmeden getirdiğin. İlk önce temizliğe önem vermelisin. Koyunun dişinin dibinde, nelerin olduğunu sen nerden biliyorsun? Otlayıp, yemle beslenen hayvandır. Bunun ikinci bir anlamı daha var. Günümüzde unutulmaya yüz tutatan destürlerimizdendir. Kazak milleti çok şeyi tam manasıyla söylemeyen, tahmin ederek mimik jestle bildiren zeki halktır. Onlardan biri de dişi çekilmeyen koyunun başına ilgili destürdür. Arkadaş olan iki kişi birisi diğerine küsmüşse, ama onu sözle ifade edemezse, yani dedikodu olur diyerek birilerine anlatmadan kaçınıp, küstüğü adam evine geldiğinde önüne dişi çekilmeyen başı sunduğunda anlarmış gelen misafir.

Ondan sonra kırgınlığını affettirmenin yolunu bulup, barıştırmış. Son dördüncü hatan ise; başın alındaki derisini kesmeden getirdiğin. Bir çok insan bunun anlamını bilmiyorlar. Anlamı ise «dört Kiblen tam olsun, alının hep açık olsun» anlamındadır demiş (AHMETOVA, Z. Babalar Emaneti).

Başı İkrâm Etme. Başı baş tabağa koyarak, konuklara veya yaşlılara sunulur. Bismelleyi çekerek çenesinden keser. Sırasıyla sağ kulağın keserek, evin çocuğuna verir. Bazen ev sahibi koyunun sağ kulağını kendisi keserek getirmiş. Ondan sonra sol kulağın keserek, sofradaki gençere sunar. Bunun sebebi ise; koyunun kulağında bereket var diye inanarak küçüklere verirlermiş. Baştaki etleri yaprak kadar ölçüde keserek sofradakilerin hepsine dağıtılmış. Bu «başımız sağ, nasibimiz çok olsun » anlamındadır.

Koyunun gözü tek bir kişiye sunulur. İki kişiye sunulursa, bir birleri ile kavga eder, araları bozulur deyip bir kişiye verirlermiş. Koyun, İbrahim Peygamberin oğlu İsmail'in kurban kesme vakasına şahitlik yapmıştır. İki peygamberin birbirine düşkünlüğünü görüp, gözlerinden yaş dökülmüş. Gökten koç indirildiğinde İsmail sevincinden koyun'un başını okşayıp, gözlerinden sevmiştir.

Efsanelerde koyun Mekke'nin toprağından yaratıldığı söylenir. Mekke'nin otunu otlayıp, zezem suyundan içmiştir. Onun için koyunun dili damağı, çenesi kutsal sayılır. Kurban kesme olayında; İbrahim Peygamberin avuçların kokladığını söylerler. Koyunun burnu ev sahibine bırakılır. Koyun dilin ve damağını ele aldığında dileklerde bulunarak üleştirilir. Onu da değerli konuklara sunar.

«Söz ustası!» diyerek dili sunursa, diğerine bülbül gibi, sesin olsun sarkıcı ol –deyip, damağı verir. Koyu çenesi yenildiğinde çenemizden yağ gitmezsin , yani yediğimizin hepsi lezzetli tatlı olsun anlamıdadır.

İbrahim Peygambere gökten koç indiriliyor. İsmail kurban yerine kesilmeden sağ salim kaldığından bu yana doğru kurban keserken, sadece hayvan kesmek vazife olarak kalmıştır. İbrahim Peygamber koyunu keserken; kibleye doğru kesermiş. Melekler İsmaille birlikte tekbir getirmişlerdir. Kadim çağlarda; kesilen kurbanı ateşin içine atarlarmış. İbrahim de öyle yapacağı anda; Cebreyil Aleyhisselam: «İbrahim, kurbanı evine götürüp orada kes. Bir parçasını kendin al, diğer iki parçasını miskinlere dağıt. Ulu Yaradan yaratılanlara muhtaç değildir, fakir, yetim yetimlere dağıtmak, Allah yolundaki en hayırlı iştir demiş». İbrahim Peygamberin oğlu İsmail ile birlikte kurbanı evine götürürlermiş. Hacer validemiz oğlunun sağ salim döndüğünü görünce, gözlerinden yaşlar

akarmış. Allaha salat getirerek, kazana yemek pişirir. Bu olaya kadar insanlar hayvanın başın her hangi yere bırakır ya da köpeklerine verirlermiş.

İbrahim Peygamber Hacer'e: Mavi koç oğlunu kurtardı. Onun yoluna kurban oldu. Koyun başını köpeğe bırakmamız şükürsüzlük olur. Bundan böyle en saygılı misafirlere koyun başını sunmak adetimizde olsun. Bu sebeplerden dolayı kesilen koyunun; başından ayagina kadarki organlarını temizleyip etle birlikte pişirirlermiş.

Yemek sofraya geldiğinde, İbrahim koyun başını ilk yemiş. Yanında İsmail oturmuş. O yemeğe ellerini uzattığında: Bu senin yerine kesilen kurban yemektir. Başının sağlığı baban oturduğu yerde koyunun başını yemen, edepsizlik olur diyerek onu durdurur. Bundan sonra babası bulunduğu yerde koyun balını yemek yasaklanılmış. Efsane'de İbrahim Peygamber öldükten sonra İsmail babasının yerine koyunun başın yiye bilirmiş. «Baş tutmak büyüklerden kalmış, kalça kemiğin sunmak kazaklardan kalmış» deyimini baş tutmak İbrahim Peygamberden, kemik kalçasın sunma Türk halkları destüründen kalmış olabilir.

KAYNAKÇALAR

1. Mirzabay O. *Şimkent, Aynalayın Ayran- Sut*. Altın alka matbası, 2011. -48 sayfa.
2. Sadikov B., K. Sariyev. *Ak Dastarhan*. Almaty, Kaynar matbası, 1991.
3. Ahmetova Z. *Babalar Amanatı*. - Almaty, Sanat, 2012.
4. *Kazak kültürünün tarihi*. Almaty «Karjı Karajat» 1998.
5. *Kazınalı Ontustik*. Almaty :«Nurlu Alem», 2012.
6. Kaliyev S., *Kazak Halkının Salt Desturu*, Almaty: 1994
7. Kerimbay S., Bopayuli B., ... *Salt Destur Soyleydi*. Almaty, Orhon matbası, 2014.

А.З.ВАЛИДИ ТОҒАН

ЕСТЕЛІКТЕР

Әкемнің тұлғалығы

Жоғарыда әкем өмірінің кейбір тұстары мен қоршаған ортасын сипаттаған едім. Оның өмірінің теріскей жақтарына тоқталып өтсем деймін. Алайда, оның тұрмыс салты мен мінез-құлқын немере ағамдікімен салыстырып қарасақ, олардың арасындағы айырмашылықтардың әжептеуір екендігін көруге болады. Немере ағам жолдастарымен бірге – Маржани шәкірттері Ғаббас пен Сандримен бірге Қазанда оқыды. Дәрістен тысқары уақыттарын көңілді өткізген. Шарап ұрттаудан да кет әрі емес еді, жанжалды жағдайларды да бастарынан өткізген екен. Жеңіл жүрісті қыздарға да қырындаған кездері де болған. Біраз уақыт өткеннен соң Хабибназар башқұрт деревнясына келіп имам, кейін шейх болды. Оның өмірінде, менің байқауымша, әдеттен тыс жайттар болған. «Шынында да осы имам кей-кейде ішіп жүрер ме екен?» деген күдік жүрегіме ұялайтын. Ал, әкемнің өмірі мен мінез-құлқынан мен ешқандай оғаш жайтты байқамадым, ол қарапайым, шынайы жан болатын. Егер немере ағам шәкірттерін жанына жақын жолатпаса, абыройлы болған әкем шәкірттерінің адал досы, ұлдарына мейірімді де, әділ әке бола білді. Жарамсыз әрекеттері үшін дереу жазалайтын, әйтсе де ұсақ-түйек кінәлары мен кемістіктерін көп жағдайда байқамауға тырысатын. Көп жылдар бойы бір жұтым болса да шарап ішіп көрмейтін. Отбасында намаз оқу міндет саналатын, дегенмен ол жоқ кезде біздер күнделікті бес уақыт намаз оқуды сондай қатаң сақтамай жүргенімізді көре тұрса да, артықша талап етіп қазымырлық танытпайтын. Сөйтсе де тәртіпті сақтауға келгенде педанттық мінез көрсететін, шаруа істеріне, малға қарауға бей-жай қарамай, қатаң тәртіпті талап ететін. Ұлдарына тәрбие беру ісінде өте көне ережелер мен қағидаларды ұстанатын. Ұзақ жолға шыққанымызда өзі атының үстіндегі ерге арнайы тігілген жастықшаны салатын-ды, ал біздер 50 шақырым жолды қатты көң терімен жабылған ерге отырып жүретінбіз. Үйде де, жолда да біз киіз шекпенді жамылатынбыз. Көктемде малды малшыларға бақтыратын, ал біздер оларға көмектесетінбіз. Егер де аурушаң да, көтерем малдар мен

төлдер жоғалып кеткенде, бақташыларды емес, көбінесе біздерді ұрсатын-ды. Үйде кемінде бес жылқы ұстайтынбыз, қалғандары жайлауда бағылатын. Кешке қарай, біздерді, балаларды бұл жылқылармен түнгі күзетке аттандыратын. Ең асау аттар арқандап немесе тұсаулап қойылатын, өрісі мен оттайтын жерлері ауыстырылып тұратын-ды.

Әкем өз халқының бұрынғы әдет-ғұрыптарын қатты ұстанатын. Олардың арасынан мишарлар, тептярлар және татарларда ұшырамайтын ерекшеліктерді көруге болады: Ол жиі-жиі өзінің жәрдемшісі Кашиф-молдамен ұрсысып қалып жүрді. Өйткені, ол «Әкем шарифат канондарын дүнияуи заңдармен алмастырған-мыс деген өсек таратқан». Бұқарада оқыған Кашиф-молда бұл ретте орыс заңдарын ғана емес, башқұрттардың шарифатқа кереғар келетін кейбір әдет-ғұрыптарын назарда тұтатын еді. Мысалға, бұл – мұраны бөлу, отбасы мүшелерінің малға деген құқығын анықтау, медовуханы* дайындау әдеттерінде көрінеді. Башқұрттарда малға тамға басу әдеті болған, мұның өзі отбасының әрбір мүшесінің оның ішінде әйелдер мен балалардың да мүдделерін ескеруге көмектесетін-ді. Отбасы дәстүрлері мен тәртіптерін қолдауға бағытталған негізгі ереже – тәртіптер мына әдеттердің орындалуында анық көрініс табуы тиіс және шарт болатын: Құрбан мерекесіне арнап құрбандыққа (шалынатын) қой сою, келген қонаққа арнап осындай сый-құрмет көрсету, барлық мүліктің қырықтан бөлігі таратылатын жыл сайынғы қайырымдылық көрсету дәстүрі, бар мүлікке отбасы мүшелерінің мұрагерлік мөлшері мен құқығын шарифат тұрғысынан әділ анықтау. Округ бойынша деревнямыз омарташылығымен, ара балын өндіру және бал сусынын өте көп мөлшерде тұтынушылығымен даңқы кеткен. Бізге туыс болып келетін мосқалдау Әділ-молда басқалармен бірге мас күйінде намаз оқитын. Бұл ретте Кашиф-молда: «Соның кесірінен ғибадатымыз шегерілді» дейтін. Әкем бұған: Егер Аллах қабылдамай қояды деп ойлайтын болсаңыздар мінәжатын, дұғасын үйінде тағы оқысын деп, кәрі күнәһардың осы әлсіздігін бетіне баспай, оның адами қадір-қасиеті мен абыройының төгілуіне жаны қиналатын. Бұл ретте апам медовуханы өзі дайындап құйып беріп жүретін. Әкем медовуха ашытылатын ағаш бөшкеге назарын да салмайтын. Ол ара ұясынан алынған сапасыз балды төгіп таста деп анама бергенінде, оны арнайы ыдысқа құйып қояды, күндер өткен соң одан өте күшті

* Мұнда бал сусынын дайындағанда оның құрамынан спирт табылады.

медовуха алынатын-ды. Әкем мұны да байқап қалатын. Мұны Кашиф-молда да сезіп жүрді, сондықтан округте кең танымал болған әкем туралы сыбыс тарап жүрген. Кашиф-молданың өзі шарифат нұсқауларын соңғы әріпіне дейін ағызбай-тамызбастан орындайтын, оның тептярлар және мишарлар арасынан шыққан толып жатқан ізбасарлары – мүридтері болған. Әкем башқұрттың көптеген ескі дәстүрлері мен әдет-ғұрыптарын ұстанғандықтан, түрлі көңілсіз жағдайлар мен қақтығыстарға тап болып отырған. Ол кезде отбасымыздың, үйдің басты қамы малға жем-шөп дайындау, оны жайылымдармен қамтамасыз ету: егін шаруашылығы мынаған саятынды: тарыны ұзын бешпенттің етегіне салып, оны қалай болса солай жыртылған жерге уыстап шашап жіберіп егу. Сөйтіп, азғантай жерге тастағаннан соң бұл іс біттіге саналатын, әркім өзінің егінін малдан қорғау үшін оны сырғауылдармен қоршап қоятын. Мишарлар көшіп келісімен бүкіл деревня, орыстардағы сияқты қоршаулармен оралатын, сондықтан жайылымға жер аз қалатын. Жуық арада мал шаруашылығымен және егіншілікпен айналысатындардың арасында қайшылықтар туындайтын. Алыстағы таулы жайылымдардан күздің күні жылқылар мен қойларды айдап әкелген әкеміз, малдың егінге түсіп кетуіне салқын қандылықпен қарайтын. Әрине, егіннің қожайындары – мишарлар, татарлар және орыстар айдап әкелінетін малдарға жай қарап тұра алмай, өздерінің наразылығын білдіріп жататын. Көктемге қарай орыстар мен мишарлар бізден қыста малымыз қашада түнейтін жерді арендаға алатын. Құнарланған жерге картоп отырғызатын. Ал біздің отбасымыздағылар картопты ол лас жерде, көнді жерде отырғызылғандықтан жемейтін. Орыстар сияқты мишарлар да көкөніс өсіріп, бау-бақшаларын қоршауда ұстайтын. Бірде біздің көрші Сыдық-мишар қияр ұрлады деп мені ұрды, әкеме менің жаман әдеттеріме мән бермей, бетінен қақпайды деп кінә тақты. Олардың арасында жағымсыз егес-талас туындады. Әкем құдайдың махабатымен өскен баланы қиярды үзгені үшін ұрып-соғу күнә деп сендіруге тырысты. Соған қарамастан ежелгі-көшпелі тұрмыстың дәстүрлері мен ахлақтық түсініктерін берік ұстана отырып, «бір әдет-ғұрыптарды басқасына қарсы қоймау керек екендігі» туралы ережені сақтау жөнінде жетерлік тапқырлық көрсетіп кететін. Яғни күнделікті өмірде ол маңызды дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды шарифаттың бұлжымас канондарына үйлестірмейтін. Бұл ретте ол тұрмыста Кашиф-молдаға және күйеу баласы Хабибназарға қарағанда өте оралымды позицияны ұстанатын. Жылдар өтіп жатты, мал

ұсталынатын қашада оның өзі де картоп пен қырық қабатты өсіріп, туысқандарын да бұған үйрете бастады. Бау-бақшаға жемісті ағаштарды егіп, және бұл істе Кашиф-молда және басқа мишарларға қарағанда табысты болды. Мен өсіп жетілгенше, бау-бақшамыз 10 десятинге дейін кеңейді. Біз бұрынғысынша шөпті оратын едік, бірақ бидайды қол орақпен оруды үйренбеген едік, беліміз шыдамайтын, сондықтан бұл шаруаны тындыру үшін татарлар мен орыстардан күндеп істейтін жұмысшыларды жалдайтын едік. Уақыт өтісімен тумалас жерлестеріміздің бәрі бұл іске де төселіп алды. Бұрындары, тіпті қысқы аязды күндері малымызды ашық аулаларда ұстайтын едік, бірақ кейініректе мишарларды көріп жабық малханалар салдық. Үйдің жанына салынған кәдімгі екі бөлмелі башқұрттық медресе ғимараты татарлар ауылдарындағы тәп-тәуір медреселерден ешбір жері кем түспейтіндей етіп салынды. Бір сөзбен айтқанда, бірнеше жылдың ішінде әкем біздің ортағасырлық тұрмысымызды уақыт талабына сай етіп өзгертіп жіберді. Соңғы он жыл ішінде, туған ауылымнан кеткеніме дейін, он сегізге толғанымда біздің тұрмысымызда бірнеше ғасырлар ішінде көшпелілерде болмаған өзгерістер болды. Әкемнің тұрмыс пен сенім мәселелерін бір-бірімен араластырып жібермейтін қабылеті, ғасырлар бедерінде уақыт сынына төтеп берген әдет-ғұрыптар мен дәстүрлерді берік ұстану, тұрмыстық шаруаларды шариат канондарына қарсы қоймайтын ұстанымы оң рөлін атқарды.

Әкемнің медресесі

Әкемнің медресесі төрт үйде орналасып, оларда 150-200 шәкірт оқыды. Көпшілігі алыстағы таулы ауылдардағы башқұрттардың балалары еді. Қыс кезінде олар төрт ай оқып, қар ери бастағанда үйлеріне қайтатын. Олар әкемнен жасырып медовуханы дайындап, оны башқұрттардың әдет-ғұрыптары бойынша ішіп жүрді, көңілді мәжілістер өткізіп тұрды, бейсенбі кештері би-билеп, палуандар күресі бойынша жарыстарға қатысатын. Олардың ұйымшылдығы әдеттен тыс мығым еді. Медовуханы ішіп масайрағандар туралы сыбыс әкеме жетпейтін және оның өзі бұл туралы ауызынан бір сөзді шығармайтын.

Сабақ басталар күз айында «қазы» сайланатын. Сайлаудан соң оны ақ киізге отырғызып, төрт жағын төрт кісі көтере, төрт үйдің бұрышын бойлап жүріп, жоғары көтеріп тұрғанда, басқалары оны шымшып қалуға тырысатын, кейбіреулер қазыны «бізбен» жайлап шаншығансып, оны көзінен жас ағызуына дейін жеткізетін кездер де болған. Бірақ кейініректе қазы одан құтылудың жолын іздеп табатын.

Мұның өзі түріктердің ханды немесе билеушіні таңдауға байланысты өткізілетін ежелгі әдет-ғұрпына өте ұқсап келетін. Кейін мен қазыны мұндай сайлау дәстүрінің Хорезм әдет-ғұрыптарынан бастау алатынын білдім. Әкем медресенің ресми басқарушысы еді, алайда басқарудың нақты жүгені шынында да қазының қолында болатын. Муддарис, яғни медресенің медресе басқарушысын араластырмай ішкі мәселелерді шеше алатын қазы жоғары бағаланатын. Ал әкем мұның бәрін көребіле тұра байқамайтындай сыңай танытып отыратын. Бұл әкемнің әдептілігі мен шеберлігін көрсетеді. Медресенің бұл ішкі өмірін біздің қоғамымыздың мәні мен тарихының толығырақ көрінісі деуге болады. Әкем медресесінде «джадидизм» деп аталатын тәрбиенің жаңа жүйесінің ешқандай әсері сезілмейтін. Әкемнің бұл жаңалықтарға деген реакциясы математика мен география пәндерін енгізіп, олардан сабақ өтуі үшін Зәки атты мұғалімді шақырумен ғана шектелді. Шәкірттерге орыс тілінен сабақ бере алатын мұғалімдер де бар болатын, дегенмен де әкем орыс әкімшілігінің мұсылман медресесінің қатарынан орысша бастауыш сыныптарын ашу жөніндегі ұсыныстарына барынша қарсы болды. Земство басшысы тарапынан уәләятқа жіберілген ұлты башқұрт, Уфа мұфтиі Сұлтановтың ұлы, заңгер Сұлтанов және земство дәрігері ретінде келген татар қызы Зәйнәб Габдрахмановалар Петербург университетінің түлектері еді. Екеуі де бізге жиі-жиі келіп, әкемнен саяси жағдайлар туралы сөйлесіп тұратын, ағарту мәселелерін талқылайтын. Мүмкін, әкем ортағасырлық көшпелі дүниетанымның адамы шығар, ауылдық имам болғаннан соң, оның оқыту ісінде бірте-бірте реформаторлық деңгейге дейін көтерілуінде осы екі білімді жас адамның әсері тиген болуы керек.

Менің өзім әкемнің медресесінде араб тілінде дін бойынша білім алдым. Зәки-Хальфа және Кашиф-молда парсы тілін үйретті, ал Габдрахман мен Шағыбек орыс тілі мен математикадан дәріс берді. Бірақ та бейсенбінің* құрметіне арнап кешқұрым күрестен өткізілетін жарыстар есімде көп сақталынып қалды. Ол жарыстарға мен айрықша ынтамен қатысатын едім. Әрине, медовуханың буынан масайрап, біраз жерге барып қалатын едік. Ұзақ түн бойы, шамды өшірместен, көзге ұйқы тығылғанға дейін бітпейтін ұзақ-сонар халықтық аңыздары

* Орта Азия түріктерінде қайтыс болған адамды еске алу мақсатында қырық күнге дейін әр бейсенбі сайын ас берілетін рәсімі.

айтылатын, мұның өзі ұмытылмас және тілмен жеткізіп болмайтын ләззатқа бөлейтін.

Анам туралы бірер сөз

1918 жылы Орынборда большевиктер, ал 1944 ж Түркияда Йемен-паша мені абақтыға жауып, кітап оқу мүмкіндігімен айырған кезде, мен анам үйреткен өлең жолдары және Ясауи мүнәжаттарын дәйім еске алып, қайталап жүрдім. Сонда ғана анамның маған еткен әсерінің қаншалықты мығым болғанын түйсіндім. Әкем туралы көптеген естеліктер 1944 жылға келіп жадымнан көтерілді, алайда анам сақтаушы періштедей, желеп-жебеуші ретінде әрқашан менімен бірге, жаныма жақын тұрды. Анамның ең тартымды ерекшелігі – оның жадында ахлақтық мазмұндағы жақсылық пен әділдікке үндейтін сансыз көптеген өлеңдер мен хикметтердің сақталуында деп білемін. Менің жан-жүрегімде ол ешуақытта тіптен зәредей қиянат жасамаған, маған шексіз жақсылық жасаған, тілеуімді тілеп жүрген адам кейпінде сақталынып қалды. Оның парсы және түркі тілдеріндегі маған үйреткен өлеңдер мазмұны моральдық және өсиеттік сипатымен шектелмеді, олардың ішінде көркемдігі жоғары да, үздік туындылар-жауһарлар бар еді. Содан соң, Науаидің¹⁰ бүкіл шығармашылығын зерделеген кезімде анамның маған жаттатқан ғазалдары сол ұлы ақынның жауһарларынан алынған үзінділер екендігін көрдім. Анамның оларды кімдерден естіп-білгендігі маған беймәлім, өйткені ол кезде «Диуаннан» келтірілген үзінділер жазылған кітаптарға қолым жетпеген еді. Балалық шақтан бері анамнан естіген моральдық мазмұндағы өлеңдер мен тәмсіл әңгімелер, бәлкім хрестоматия немесе антология секілді әлдеқандай кітаптан алынған болуы керек. Және олардың көбісін анам өзінің жадында сақтаған екен. Сондай-ақ, олар көбінесе Аттар, Руми, Науаи, Ясауи, сопы Аллаяр шығармаларынан алынған үзінділер болып шықты. 1957 жылдың басында Пәкістандағы Махор университетінде парсы әдебиетінен дәріс берген менің досым проф. Мұхаммад Бәкірдің үйінде болғаным бар. Ол ХІХ ғасырда Хайдарабатта қызмет еткен әскери басшылардың бірі болған бұқаралық өзбектің ұлы еді. Балалық шағымда маған үйреткен өлеңдерді ұстаздары оған да үйреткен екен, демек біздер бірдей мазмұндағы кітаптарды оқыған болып шықтық, сондықтан бұл шығармалардың ХІХ ғасырда түріктер арасында сондай кең тарағандығы мені өте-мөте таңқалдырды.

Анам маған үйреткен өлеңдерді кімдердің шығарғанын білмеген. Тек соңғы кезде ғана мен бұл өлеңдер – үлкен шығармалардың үзінділері екендігін, анамнан үйренген парсы сөздерінің дыбысталуы дұрыс та, әдеби қалыптарға сай келетіндігін білдім. Менің Иранның бүгінгі билеушісі Мухаммад Риза-шах Пехлевимен екі рет кездесуіме тура келді, ол сұхбат арасында «Парсы тілін қай жерден үйрендің?», – деп таңдана сұрады. Мен: «Шешемнен үйрендім», дедім. Ол, апаңыздың тегі парсылық шығар? – деп сұрады және менің сөйлеу әуенімнің бұқара тәжіктерінің тілінен айырмашылығы бар екенін тілге тиек етті. Менің әкемнің арапшаны өте жақсы меңгергендігі, анамның парсының әдеби тілін білуі – Оралға Кавказдан XVIII ғасырда Күзен мен Сатлық балаларын оқыту үшін келген дағыстандық мұғалімдер еңбегінің нәтижесі шығар, бәлкім. Парсы тілінде намаз оқуды үйреткен де апам еді. Мені парсы тіліне жаттықтырған анама қарыздар екенімді, өмір бойы аса терең ризашылығым мен шексіз құрметімді сезініп жүрдім, өйткені мұның бәрі Таяу шығыс халықтарының өмірін жақсырақ танып-білуіме, бұл жерлерден сондай-ақ шынайы достарды табуыма мүмкіндік берді. Апамның ешқандай саяси түсініктері жоқ болатын, жаздырып алынған газеттерді оқымайтын-ды. Аллаһ сөзі жазылған кітап-газеттерді біздің аяқ астына тастамауымызды қадағалайтын, сондай газеттермен бірдеңені орауға рұхсат етпейтін. Ол өте құдайшыл адам еді, бірде-бір намазын қаза қылмайтын, ол әкем сияқты ерте таңда тұрып алып намазын оқитын. Бірге отырғанымызда апам сөз арасында ылғи өлеңдерді келтіре отырып, халық мақал-мәтелдері, сондай-ақ ата-бабаларымыздың нақыл сөздерін есімізге салып отыратын.

Апамның өлеңмен жазылған бір туындысы және Фрейд

Апам жаза білетін. Қыздарды намаз оқуға үйреткенінде, бұл мінәжаттарды жазып отыратын, бірақ көп хат жазбаған кісі еді. Тек 1918 жылы әкемнің маған ренжіген кезінде ғана Қазанға екі хат жіберген. Сонымен бірге әкеме жіберілген өлеңдерді кітаптар беттерінің арасынан табуға болар еді. Әрбір малдың отбасы мүшелерінің қайсы біріне тиісті екендігін анықтайтын башқұрт әдет-ғұрпы кей-кейде жанжалдарға әкеліп соқтыратын. Әкем үйіне апамның ата-анасынан жасау ретінде әкелінген малдарға ол айрықша қараған (біздерде ол «төркін» деп аталады). Осы малдардың біреуін әкем анамнан сұрамастан сатып жіберген. Оның үстіне ол кезде әкем үйге екінші әйелін әкелуге дайындалап жүрген. Қалай болғанда да

отбасымызда осыған байланысты күдік орын алды. Бұл орайда апам әкеме мына мазмұндағы төрт жолды өлең шумағын жібереді: «Көзімді ашып көргенім, аузымды ашып өпкенім сен едің ғой; Сен менің өмірімде жүрегімнен орын алған жалғыз ғана жансың. Сенен басқа әйел болмайды деп едің ғой. Қалайша өзгеріп шыға келдің? Сен мені өбіп-сүйген жалғыз ғана еркек заты едің, сен өзің ғана менің қыздық намысымды алған жоқ па едің? Менің күнәсіздігімді-пәктігімді бұзған кім еді? Басқаларға көз қырын саласың, мұны қалай түсінуге болады?» Сірә, екінші жолды ол басқа бір ақыннан алған болуы керек, бірақ бәрі орнымен айтылған. Бұл өлеңдердің туылуы мен мағынасы бізге баяғыдан бері белгілі, жадымыздан берік орын алған болатын. Алайда, кәмілет жасына жеткенге дейін жасы ұлғайған әйелдердің жыныстық қатынастар туралы сөз қозғай алатынына мән бермеген едім. Ата-анамыздың арасында әлдеқандай жыныстық қатынастардың болуы жөнінде біздердің, балалардың басына мұндай ой кіріп те шықпайтын еді. Соған қарамастан, олар жыныстар арасындағы арақатынастарды реттеу жөніндегі исламдық дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарды дәйім айтып отыратын; малдың қысыр қалып-қалмауы да назардан тыс қалмайтын, айғырлар мен бұқаларды шаптыруды ұйымдастыратын, мұның бәрін көріп өскенбіз. Қыстың аязды күндері қойдың қошақанын тура үйге әкелетіндігін, ал көктемде биенің құлындағанын көру әдеттегі жайт еді. Сондықтан апамның өлең сөздері біздің жадымызда тек әдемі бір үзінді ретінде ғана сақталынып қалыңды. Біз қарындасымыз Сарамен бірге осы іспетті талай өлеңдерді дауыстап айтып жүрген де едік. Бірақ бұл фактілердің бәрі Вена философы, доктор Фрейд теориясының дұрыстығын мүлде растамайды. 1935 жылы Вена университетінде оқыған кезімде Бергассе көшесіндегі үйдің (№9) бөлмесін ижараға алған едім. Ондағы ойым – Шығыстану семинарына және Штрезеговскийдің өнер тарихы Институтына жақынырақ жерде болу еді. Бұл үйдің төменгі қабатында бір институттың барын білетін едім, алайда онда Зигмунд Фрейдтің психоаналитикалық институтының орналасқанын білмеппін. Бір жолы үй бекесі маған «Төменгі қабатта отырғандар: сіздер түні бойы аяқтарыңмен өте қатты дүрсілдетіп жүреді екенсіңдер. Бөлмеде жұмсақ аяқ киімде жүрулеріңе болмас па еді», деді. Мен оның сөздерін мақұл көрдім, бірақ есімнен шығып кете берді және бірнеше рет өтініш қайталана берді. Сонда үй бекесі: «Мені профессордың көргісі келетінін айтты». Ол өзін доктор Фрейд деп таныстырды және институтта кейбір сезімтал приборлардың бар екенін айтып, сол

себепті бөлмеде тыныштықты сақтай жүруімді өтініп сұрады. Осы кезге дейін мен Фрейдпен кездеспеген едім, бірақ онымен бірге Сириялық маған таныс армян студенті жұмыс жасап жүргендіктен, ол маған Фрейдтің кейбір рисаласын беріп жүрді, оларды қарап шығып едім Фрейдтің философиясы көңіліме қонбады. Мен Фрейдке азиялық даладан келгенімді және аяқтарымның мұндай қатаң жағдайларға икемделуі қиынға соғатынын айттым. Ол менің өзінің кабинетіне шақырды. Әңгіме үстінде мен профессордың алты-жеті жасар қыз балалардың әкесіне жыныстық жағынан зауықтануы идеясы башқұрттар мен қазақтардың ұғымдарына сиыспайтынын айттым, анамның жоғарыда келтірілген өлеңдерін аударып бердім және оның рисаласын оқығаннан соң ғана барып қыздың кіршіксіз пәктігін бұзу деген сөздердің мағынасын аңдағанымды және сөз жыныстық қатынастар турасында барғандығын түсінгенімді айттым. Ол кезде мен Ибн Фадланның оғуздардың жыныстық өзара қатынастары және олардың бұл реттегі мұсылмандар мен арабтардан айырмашылығы жөніндегі жазбаларын анализ жасап жүрген едім, бұл мәліметтерді Геродоттың ежелгі скифтердің жыныстық қатынастар туралы жазбаларымен салыстыра қарастырдым. Екінші рет кездескенімде мұның бәрін доктор Фрейдке түсіндірдім. Тіпті былай дедім: «Сіздің рисаларыңызда қыздарды, біздің қарындастарымызды жалаңаш түрде түгін қалдырмай сипаттайтын, (подсматривая их в замочную скважину*) ұятсыз жазушыға сіз көбірек ұқсап кетесіз. Мұнымен сіз психоанализ ретіндегі сондай қызықты ғылымды жоғарыда айтылған жазушының әдебиетімен бір деңгейге қоятын сияқтысыз». Ол менің сөздеріме қапа болмады. Керісінше, бұл туралы менімен қалайда сөйлесуге деген ықыласының күшейгендігін айтты, бірақ менің жуық арада Австриядан Германияға кетуіме байланысты онымен бұдан былайғы кезде кездесе алмадым.

Хабибназардың маған берген тәрбиесі

Немере ағамның медресесі жеті үйде орналасқан болып, оларда жүзге жуық шәкірт оқыды. Олардың кейбіреулерінің әкемнің шәкірттерінен айырмашылығы – олар жылдың алты-жеті айы бойы оқитын еді. Басқалары тіпті жазғытұрым да оқуын жалғасытыра беретін. Мен медресеге кеш келіп, ерте кететінмін, өйткені үйдің

* Құлыптың оймасы.

жұмысы көп еді (мысалға, көктемде бар малды орманды хуторға* айдап әкетіп, сол жерде бағу керек болады), ал Утякта мұндай жұмыстар аз болатын немесе сабақтарымды жалғастыратын болғандықтан, олар орындалмай қала беретін. Әкем малға қарауды маған тапсыратын, сондықтан үйге әрдайым басқалардан бұрын қайтатынымын. Сол себепті наурыздың орта шенінде үйге қайтатын едім, немере ағамнан алған сабақтарым төрт айдан артық уақытқа созылмады. Алайда, үйде бұл сабақтардың барлығын әкемнің жетекшілігімен жалғастырып жүрдім. Утяк медресесінде мен, көбінесе араб тілі және әдебиетімен шұғылдандым. Араб тілін өте жақсы білуіне қарамастан, әкем араб әдебиетін жетік білмейтін. Әдебиеттен дәрісті немере ағам өз үйінде беріп жүрді және де мен оның нақ үйінде тұрып жаттым. Оның балалары жоқ еді, сондықтан ол маған көп көңіл бөліп, өзінің ұлына қарағандай қатынаста болды. Басқа шәкірттердей емес, үйінде маған арнайы сабақтар жүргізді. Мұнда араб риторикасын, ең танымал ғалымдардың өмірбаянын, тұтастай алғанда ұлы тұлғалардың өмірі мен шығармашылығын оқуға айрықша көңіл бөлінді. Немере ағамның медресесінен кеткенге дейін-ақ мен араб риторикасына** бағышталған «Муттаууал» атты кітапты оқып тауыстым. Индиялық Ибн Халликан, Тапкупрезаде, Габделхай әл-Лукневи сияқты тұлғалардың өмірбаяны туралы дәрістерді ол маған әкемнің досы Мұрат Рамзи тарапынан арапшаға парсы тілінен аударылған «Решехат» кітабы (ортағасырлық сопылар туралы кітап) бойынша берді. Бұл тұлғалардың өмірбаяндарымен танысу, немере ағамның кітапханасынан табылған «Решехат» кітабының да нұсқасын парсы тіліндегі түпнұсқасымен салыстыру мені үлкен ләззатқа бөледі. Ол фикх, кәламнан дәріс оқымады. Араб тілін жақсы меңгеріп алғаннан соң оларды өз бетіңмен оқып, біліп аларсың деді. Бұл пәндер оның медресесінде оқытылды, бірақ ол мені бұл сабақтарды босатты. Менің өзімнің де осынау абстрактылы ғылымдарға көңіл-қошым болмады. Оның себебі, немере ағамның столында жатқан түрік тілінде жазылған бір кітапты көрісімен, бұл пәндерге деген көзқарасым өзгеріп сала берді. Бұл түріктің саяси қайраткері және ғалымы Махмұт Ғарыфтың «Мың және бір хадис» атты кітабы болатын. Ол кітапта Ғарыф-бей пайғамбардың мына хадисінің мағынасын түсіндіре келіп

* Аз үйлі қыстақ. Иесінің қора-қопсысы бар оңашаланған жер.

** Шешендік өнер теориясы.

(«Құдайым-ай пайдасыз ғылымдардан, керексіз істерден және артықша ғибадаттан-рәсімдерден Сен сақтай гөр, құтқаруды өзіннен табамын») ислам халықтарын азапқа салатын схоластикалық «Кәламның» қажетсіздігін және абстрактылы-логикалық қулық-сұмдықтың, айлакерліктің керексіздігін дәлелдейді. Бұл кітаптың маған үлкен әсері болды. Менің назарым ең алдымен, бәрінен бұрын араб тілі мен әдебиеті бойынша жазылған кітаптарға, араб тіліндегі тарихи шығармаларға ауатын. Бұған мен бар көңілімді, барлық уақытымды бөлдім. Көп кешікпей Шағыбек Өзбеков те әкемнің медресесінен Утяк медресесіне ауысты. Мен одан орыс тілінен дәріс алуды жалғастыра бердім. Ең жақын досым саналатын бұл жігіт кейініректе біздің башқұрт әскерлерінде офицер болып қызмет етті. 1919 жылы біздер Советтермен келісімге келгенімізде Шағыбек мұнымен бітіспеді, менің рұқсатыммен Украинаға кетіп, Врангель армиясында қызмет етті. Кейініректе білгенімдей, ол Қырымда жүргенінде жараланып Стамбұлға өтіп кетіпті және сол жерде дүние салыпты.

1904 жылы орыс-жапон соғысы басталғанда Ресейдің жеңілуін тілеген менің немере ағам күн сайын телеграфтық бюллендерді алып келу үшін Стерлитамакқа шабарманды жіберіп отырды, бұларды мен оған аударып беріп жүрдім. Мұның өзі орыс тілін әрі қарай жетілдіруіме көмектесіп, саясатқа деген қызығушылығымды оятуға және арттыруға себепші болды.

Утякте орыс тілін білетін және көп оқитын Тоқтамыш ұлы Гарей есімді, ерлер киімі тігіншісі болған. Немере ағам осынау тігіншімен жіті қатынаста бола жүріп, орыс тілін жетік білуіме қол жеткізуге болатынын айтты. Бір уақытта мен Пушкиннің «Пугачев тарихын» және оның Құран Кәрімге бағышталған өлеңдерін, сондай-ақ пайғамбарға қатысты жазған басқа поэтикалық шығармаларын сол уақыттағы біздің әдеби тіліміз болған – шағатайға аудардым. Аудармаларымды немере ағам зор ықыласпен оқыды. Ақын аударған Құранның «Ваддуга» сүресін ол арабша түпнұсқасымен салыстыра келіп: «Сөзбе-сөз аударылмаған, кейбір толықтыруларды жанынан қосып жазған, соған қарамастан ол Құранды көптеген түсіндірушілерімізге қарағанда, тілге алынған сүренің мән-мағынасын әлдеқайда тереңірек бере білген. Соңында ол оның ата-бабаларының – Арап ұлы Петрдің тарихына бағышталып жазылған оның еңбегін аударуды маған тапсырды және арабтардың бұл ұрпағы шүбәсіз

Құранды аса ден қойып сүйіспеншілікпен оқып аударған екен деген қорытындыға келген».

Утяктағы оқуыммен байланысты ең жарқын әсерлер Хабибназардың үйінде тұрған кезімден бері сақталып қалыңды. Оның малдары көп болатын, сондықтан қораларын кең етіп салатын. Мен қысстың күндері малға қарауды жақсы көріп, оларға жем-шөп салатынымын, жазда шабылған шөп құрғатылысымен үйіліп қойылатын, оның арасынан орманның хош иісі аңқып тұратын, кептірілген шие-жидектерді ажыратып алып малға беретінмін. Мен малдарды, әсіресе жылқыларды жақсы көретін едім. Егер үйге сабаққа уақытында бара алмай қалғанымда, немере ағам үйдегілерге айтып жататын: «Барындаршы ол қорада жүріп алған шығар, шақырындар оны!». Математикамен де айналыстым, Стамбұлдан әкелінген кітаптарды да оқыдым. 16-18 жасымда Эрнест Ренанның шығармаларын, дін мен ғылымға арналған американдық ғалым доктор В.Р. Дрейпердің, неміс философы Шопенгауэрдің еңбектері сараланған, қарастырылған, түсіндірілген кітаптарды оқыдым, дін мен ислам проблемаларын зерттеген египет авторлары Мұхаммад Абду және Фарид Вежидің шығармаларын оқып пайдаландым. Мені бәрінен бұрын Ренан мен Дрейпрге қаратыла жазылған сыни мақалалар емес, олардың бойына біткен өзіндік ой-пікірлері қызықтырды және менің олардың еңбектерін түпнұсқа тілінде жазылған кітаптар бойынша оқуға деген құштарлығым күшейді. Түріктің мерзімді баспасөзін оқу сигаретке деген әуестігімді тудырды. Менің бірінші рет тартқан сигаретімнің тұқылын немере ағамның екінші әйелі тауып алып, содан соң немере ағам маған дүре соқты. Осыдан кейін мен анда-санда ғана темекі тартып жүрдім.

Көктемгі және жазғы айларды біз қалай өткіздік

Ерте көктемде деревняға қайтатынымын, өйткені жаздан бері дайындаған шөп наурыз айының басына келіп таусылады, сондықтан ағашты кесіп, өрім талдарымен қора-қашаларға сүйреп әкелетінбіз, малдар оның қабығын сүйсініп жейді. Қар кеткенге дейін-ақ табынды өткен жылғы шөпті оттату үшін қар еріп кеткен жерге айдап апарамыз, өзіміз де жеуге жарайтын өсімдіктердің тамырларын жинап, оларды қайнатып жейтінбіз. Медреседегі оқудан гөрі, біздің ғажап табиғатымыз аясында жалғыз жүруді ұнататын едім. Әсіресе сәуір айының бірінші жартысында татарлар деревнясындағы сабан тойларда болудан айрықша ләззаттанатын едік. Олар кезек-кезегімен өткізілетін,

ал мамырдың соңғы кезінде башқұрт ауылдарында «йыйындар» басталатын. Кей-кейде өзіміздің аттарымызбен ат жарысына қатысатын, үлкендердің балуан күрестерін тамашалайтын едім, ал балалардың жарыстарында міндетті түрде өзім қатысып жүрдім. Сәуірдің соңына қарай ара ұяларының шаруасы басталатын. Жүздеген ұрықтан тұратын омартамыз біздің деревнядан Қарлы бұлақ деп аталатын төрт шақырым қабірстанның дәл жанындағы жерде еді. Онда жазғы үйшік-аласық және аралардың қыстауына арналған ағаш үй-жеркепе бар болатын. Бұдан тысқары, бізде қарағай ормандарында ұяларымыз болатын, олардың кейбіреулері араларды тарту үшін үлкен қарағайлардың ұшар басының бұтақтарына орналастырылатын, ал басқалары атам заманғы ағаштардың кеуек-қуысына қыстырылатын. Олар үйімізден ондаған, тіпті жүздеген шақырым алыстағы ормандар мен тауларда еді. Ата-бабаларымыздан бізге мұраға қалған бұл қылқан жапырақты жабайы араларды орналастыру мақсатында сәуір айында тазаланып, балауызбен қамтамасыз етілетін. Бұл істің бәрін мен әдетте немере ағам Нұрмұхамбетпен және досым Ибрагим Қасқынбаевпен бірге тындыратын едім.

Бұл кезде төрт табынға қосылатын көптеген жылқымыз болғандықтан, біз оларды тебін жайлауларда ұстайтынбыз. Орыс әкімшілігі біздің жерлеріміз бен жайлауларымыздың едәуір бөлігін тартып алғандықтан, біздің ауылдастарымыз әлдеқашаннан-ақ шаруашылықтың көшпелі тұрмыс әдісінен баз кешкен. Ауылдағы үйден онша қашық емес жердегі Хан жайлауы және Қарлы-бұлақ тауы маңында жазғы үйшік-аласықтарымыз болатын. Біздің жылқыларымыз әлі де болса көшпелі тұрмысқа бейімделгені соншалықты көктемде, сәуірдің басында, ешкімнің айдауынсыз-ақ өздері Мәсем және Ақбиік жайлауларына қарай беттеп, ол жерлерде күз түскенге дейін қалып кететін. Біздің бұрынғы жайлауларымыз енді Қасқынбаев руы тұратын Алагуян деревнясына қарасты болды. Қоныс аударушы – мишарлардың егіншілік шаруашылығы, тұрмыс-деңгейі біздің деревнямызбен, башқұрттармен салыстырғанда анағұрлым жоғары еді. Олардың үлкен егіндік жерлері бар болатын, олар көкөніс өсіріп, малдарын жыл бойы жабық мал қорада ұстайтын. Алынған өнімнің едәуір бөлігін олар базарға апарып сататын. Айтып өткеніміздей, егер біздің екі руымыздың да егін егуі екі етекке толтырып алған тарыны пашумен шектеліп, мал шаруашылығымызда да көшпеліліктің ерекшеліктері сақталып қалынды: қыста малдар «абзарлар» деп аталатын (башқұрттар «абзар» дейтін) қораларға қамалатын. Бұл сөз

көне парсы тілінен енген болып, ол біздерде ортағасырлық Хорезмнен бастау алатын «Кэртэ» деген сөзбен аталатынды. Жазда табын деревнядан ұзақта, тауда бағылатын. Бұл ретте біз күшімізді жер жырту және малға қора салуға жұмсайтынбыз. Бақташы рөлін басқаларға қарағанда мен атқаратын едім. Жермен байланысты жұмыстарды мен жақтырмай, тек шалғымен шөп шабуды ұнататынмын, ал өнімді орақпен орып жинау мен үшін нағыз азапты іс болып және бұдан қашқақтай беретін едім. Жаздың күндері біздер орманда істейтінбіз. Бізден отыз шақырымдағы бізден орыстар тартып алған руымызға тиісті Айғыр-өлген деген жерде қазына осы күнге дейін біздерге орманнан азғантай делянканы * бөліп берген, мұның өзі орман кәсіпшілігімізбен айналысуымызға мүмкіндік берді; ағаш кесіп оны деревня немесе базарға апарып сататын едік, өзенге жабысқақ тамырларды тастап, жөкесін қабығынан айырып, оны да базарға апаратынбыз. Бұл жұмысымызды бітіріп, шөп шабуға кіріскенге дейін мен Ақбиік тауындағы жайлауға барып табындарға қарап, оларға тұз беріп, көптеген туысқандарымыз бен достарымызға барып қонақта болып, қымыз ішетін едім, ұлттық ойындар мен жарыстарға да қатысып жүрдім. Маусым айында, «Қой» маусымында, яғни қонақтарға қой сою кезінде ата-анамыз келіп, біздің малдарымызға қарайтын отбасыларда қонақта болатын. Нақ осы кезде дәстүр бойынша «иеліктерді байқауды» өткізіп, қарағай орманындағы ұяларды қарап шығамыз. Мені үлкен ләззатқа бөлейтін бұл аса қызық іс еді. Ол мынаған саятын: атқа салт мініп ормандағы барлық ұяларды асықпай қарап, барлық ұяларға жабайы аралар қонған-қонбағанын, егер қонған болса, жаңа үйшігі оларға қаншалықты ұнайтынын байқаймыз.

Біздің деревнямыз меншігіндегі ағаштардағы ұялар таудағы, орман жазығындағы үлкен кеңістікте орналасқандықтан, оларды бір күнде жолсыз сүрлеумен отыз-қырық шақырымдай жер жүріп, он-он бес ұяны тексеріп шығамыз. Бұл жыл сайын 15 күнге созылатын жұмыс еді.

Ибрагим Қасқынбай

Ибрагим – Алгуянбашы деревнясының имамы Шамсетдин Қасқынбайдың ұлы. Ол менен екі жас үлкен еді. Бойы екі метрге жететін Шамсетдин мен дәл сондай сұңғақ бойлы Уәли-молда

* Делянка – ағашын кесу үшін бөлінген телім.

Башқұрттың атты әскери полкында қызмет етті және жоғарыда аты тілге алынған майор Юсуф Карамышевтің басшылығымен Сырдария өзеніндегі орыс әскерлерінің Қоқанға қарсы жорығына қатысқан. Екеуі де араб, парсы және орыс тілдерін, шағатай әдебиетін, нақтырақ айтқанда Ахмет Ясауи, Науаи және сопы Аллаяр шығармаларын жақсы білген. Бурзяндық башқұрттардан Сайттың ұлы Ғабдолла атты шейх пен және Шамсетдин Қасқынбай білімді, білгір, оқығандықтары көп адамдар болатын. Екеуі де, сондай-ақ Сайрандық бекболат молда мен Макарлық Юсуф те Сырдария жорығында болып, Башқортостан жеріне Ортаазиялық мәдениет ұрығын әкеліп септі. Олардың үйінде парсы және араб тілдеріндегі қолжазбалар сақталынған-ды. Молда Шамсетдиннің кітаптарының арасынан бір-бірін керемет сүйетін, бір-біріне адал достар әңгімелеленетін «Михр ва Муштәри» атты поэтикалық шығарма да табылған. Молда бұл екі әдеби персонаждың достығын менің Ибрагиммен достасуымды салыстыра отырып, бұл шығармадан үзінділер оқитын. Суреттермен безендірілген бұл кітаптың керемет нұсқасын мен 1958 жылы Вашингтондағы «Фри-Музеумде» көрдім. Шамсетдин-молда ұлын менің әкемнің медресесіне берген. Ол менімен бірге араб және парсы тілдерімен бір қатарда орыс тілін де үйренді. Ол бұл тілдерді маған қарағанда жетігірек білетін еді. Біздікіне қарағанда олардың үйінде парсы мәдениетімен Бұхараның ықпалы мығым еді. Ибрагим (Ибраһим) адамгершілік қасиеті ерекше, ақылды, түр-түсі тартымды – сұңғақ бойлы және сымбатты жігіт болып өсті. Ибрагимнің анасы екеумізге бірдей киім кигізіп, салт-жүріс үшін бірдей әбзелдер, ат-сайманға тапсырым берді. Біздің ұзын жібек белбеулеріміз, биік өкшелі етіктеріміз, төске тағатын ерді бекітуге қажет қайыс белдік, ердің өзі, жүгендер, үзеңгілеріміз, қайыс белдіктердің түймелері – ел кезуші дағыстандық зергер ұстасының қолынан шыққан тамаша бұйымдар еді. Олардың бәрі Ибрагим анасының тапсырмасымен жасалған. Біздің безендірілген белбеулерімізді де ол өз қолымен қалауы бойынша тоқыған. Мен Утяктан қайтқанымда, нақтырақ айтқанда жаз айларында – мамырда, маусымда және шілдеде – біздер, Ибрагим екеуміз әрдайым бірге жүрдік. Шамсетдин қайтыс болғаннан соң, Ибрагимның анасы шаруа істеріне қарайтын жалғыз өзім ғана қалдым, сондықтан да ұлымды аяқтандырамын деп шешті. Үйленгеннен соң оқуға жалғастыруға мүмкіндігі болмай және ауқатты шаруашылығымен айналысуға мәжбүр болған. Сонда Ибрагим бәрінен мақұрым қалғандай күй кешті, уақыт өтісімен жан күйзелісін басынан

кешірді. Олардың табындарындағы жылқылар башқұрттарда айрықша бағаланатын асыл тұқымды еді.

Ежелгі аңыз бойынша бұл, яғни тұқым Шулған үңгірінен шыққан асыл тұқымды айғырлардың сол округтағы биелерге шапқаннан соң пайда болған тәрізді. Ибрагим маған осы тұқымдас жүйрік ат пен биені сыйға тартты. Бұл бие біздің табынға келіп қосылғанда, біздің табынның бетке ұстар асыл тұқымды жылқымыз болды деп мақтанып жүрдік. Ибрагим медреседегі сабақтардан шетте қалды, бірақ кітаптарды оқуға көп уақытын бөлді. Орыс авторларынан Лермонтовты өте жақсы көретін, парсы тілінен Аттар мен Аллаярды, ал түрік тілдерінде Науайді және «Мухаммадия» кітабын оқып жүрді. Біздер шынайы, рухтанылған деп айтуға болатын өзара хат жазысып тұрдық. Хаттар түтікшеге оралған қағаз түрінде келіп тұрды. Кейініректе мен Бұхарада болғанымда дәл сондай түрде жіберілетін хаттарды көрдім. Ибрагимның хаттары, көбінесе халық әндерінің мәтіндерімен немесе шығыс поэзиясының тамаша үлгілерімен безендірілген болатын.

Бірінші қар жауған күннен соң атқораға екі жылқымыз келмей қалды. Мен Ибрагимге жылқыларды іздеуге көмектесуін өтініп хат жаздым, ал өзім оны қарсы алуға аттанып кеттім. Одан хатыма төрт жолдан тұратын шумақ өлеңді жауап алдым: «Адам досын сұлтандай жақсы көруі, ал өзін оның құлы деп санауы керек, сенің досың – сенің рухың, ал сен оның тәнісің, егер досың басыңдағы шәпкенді сұраса, басыңды беруге де дайын бол, егер досыңа сенің өмірің қажет болса, сен бұл құрбандыққа да дайын болуың керек». Шынында да, ол өзінің жалдамалы жұмыскерлерімен бірнеше күн бойы жоғалған жылқыны іздестірумен болып, ақырында жоғалған жылқыларымызды біздің ауылдан сексен шақырым алыстағы жерден тауып, біздің үйге айдап әкелді.

Башқұрттардың жазғы тұрмысы бөгделерге жалқаулық пен бекершіліктен қалжыраған әлдеқандай қауымдастықтың өмір сүруі сияқты боп көрінуі мүмкін. Бірақ та көп қажырлықты талап ететін, мысалы малдың жем-шөбін дайындау, орман жұмыстары, омарта шаруашылығы мен әскери қызмет сияқты қым-қуыт шаруа кезі басталысымен-ақ адамдардың ұйқылы-ояу күндері мен түндерінен із-түз қалмайды.

ЕСКЕРТУЛЕР

¹⁰Навои Алишер (1441-1501) – великий узбекский поэт, ученый, художник, музыкант и государственный деятель, родоначальник литературы на узбекском языке. Писал и на таджикском. Навои создал философские трактаты, лингвистические исследования («Тяжба двух языков»), лирические стихотворения («Четыре дивана»). Его поэмы, написанные на староузбекском языке и составляющие «Пятерицу» или «Хамсэ» («Смятение праведных», «Лейла и Меджнун», «Фархад и Ширин», «Семь планет», «Искандарова стена») по глубине мысли, богатству образов стоят среди лучших произведений мировой литературы. А.З.Валиди Тоган также занимался исследованием его творчества (Энциклопедия ислама, т. I, 1941, «Алишер Навои» статья Тоган).

Мәтінді аударған – Ә.Сайран

(Жалғасы. Басы өткен санда)

**ҚАЗАҚ ХАНДЫҒЫНЫҢ 550 ЖЫЛДЫҒЫНА ОРАЙ
ТҮРКІСТАНДА ӨТКЕН КОНФЕРЕНЦИЯ**

Ж.Т.ТАНАУОВА*

Осы 2015 жылғы 19-21 мамыр аралығында Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ түрік университетінде «Қазақ мемлекеттілігіндегі Қазақ хандығының орны» атты Халықаралық ғылыми-теориялық конференция болып өтті. Конференцияға Түркия, Иран, Оңтүстік Корея, Ресей, Өзбекстан, Әзірбайжан, Қырғызстан, Қазақстан елдерінен тарих, теология, филология, философия, шығыстану, этнографтар мен деректанушы, тарихшы ғалымдар қатысты.

Халықаралық ғылыми-теориялық конференция өткізу Қазақстан Республикасы Үкіметінің «Қазақ хандығының 550 жылдық мерейтойын дайындау және өткізу туралы» Қаулысы бойынша бекітілген іс-шаралар аясында өткізілді. Конференция жұмысының негізгі бағыттары:

1. Қазақ мемлекеттілігінің тарихы.
2. Мемлекеттік идеологияны қалыптастырудағы әдебиеттің ролі.
3. Тарихи жазба деректер мен оны зерттеудің маңыздылығы.
4. Жаһандану кезеңіндегі түркі мәдениетінің алатын орны деп аталды.

Мемлекеттік деңгейде мән беріліп отырған бұл істің басты саяси маңызы – қазақ халқының тамыры терең тарихын тану және таныту, сонымен бірге осы тарихи ақиқатты көрші елдерге ғана емес, әлем жұртшылығына да мойындату екендігін атап айтуға болады.

Қазақстан халқына арнаған: «Нұрлы жол – болашаққа бастар жол» жолдауында мемлекет басшысы Н.Назарбаев: «2015 жыл – ұлттық тарихымызды ұлықтау және бүгінгі биіктерімізді бағалау тұрғысынан мерейлі белестер жылы. Қазақ хандығының 550 жылдығын, Қазақстан халқы Ассамблеясы мен Конституциямыздың 20 жылдығын, Ұлы Жеңістің 70 жылдығын атап өтеміз. Осынау тарихи

*Түркология ғылыми-зерттеу институтының ғылыми қызметкері, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан-Қазақстан.

белестер Жаңа Қазақстандық Патриотизмді ұрпақ жадына сіңіруде айрықша рөлге ие. Біз 2015 жылды Қазақстан халқы Ассамблеясы жылы деп жарияладық. Елдің тұтастығы мен бірлігі, татулығы мен тыныштығы ең басты назарда. Ел бірлігі – біздің барша табыстарымыздың кілті» деп ерекше атап көрсеткен болатын. Міне, осыдан кейін Қазақ хандығының 550 жылдығын атап өтудің тұжырымдамасы дайындалды. Аталған тұжырымдамада Қазақ хандығы құрылуының ғылыми деректері, мерейтойдың концептуалдық негіздері, идеологемалары, негізгі мақсаттары мен міндеттері және оның кезеңдері келтірілген.

Қазақстан Республикасы Мәдениет және спорт министрі Арыстанбек Мұхамедиұлының мәлімдемесі бойынша, Қазақ хандығының 550 жылдығын атап өту басты үш концептуалды негізде жүзеге асыру нақтыланған болатын, олар: патриоттық: қазақ халқының Отанына сүйіспеншілігі; ақпараттық: ғылыми-көпшілік бағдарламаларды, ғылыми-танымдық деректі фильмдерді, қазақ халқының жоғары мәдениеті мен өнегелік қасиеттері туралы көркем фильмдерді жасап, жетекші орталық телеарналар арқылы тарату; ғылыми: қазақ хандығының құрылу проблемаларын зерделеу мәселелері бойынша ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізу, ғылыми конференциялар ұйымдастыру.

Еліміздің тәуелсіздігін баянды, тұғырлы ету, «Мәңгілік ел» идеясын жүзеге асыру мақсатын көздейтін бұл мемлекеттік шараның маңызы аса зор. Сондықтан да жер-жерде бұл шараға атсалысып, үн қосуда. Сол сияқты осы шаралардың бүкіл қазақстандықтарды бір мақсат, бір мүдде, бір ел төңірегіне топтастыратын тәрбиелік және жұмылдырушылық мәдени-рухани маңызы да ерекше.

Конференцияға дайындық барысында Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті ғалымдарының бастамасымен «Қазақ хандары» атты энциклопедиялық анықтамалық жинақ дайындалып, Алматыдағы «Қазығұрт» баспасынан жарық көрді. Жинақта қазақ хандығында билік еткен хандардың жазба және дәстүрлі деректерге негізделген өмірбаяны мен қоғамдық-саяси қызметіне қатысты мәліметтер жинақталып, айналымға ұсынылды. Сонымен бірге Түркология ғылыми-зерттеу институты қызметкерлері тарапынан дайындалған Қазақ хандығы тарихын археология, тарих, тіл, әдебиет, құқық сынды сан-сала руханият аспектісінде қарастыратын «Қазақ хандығы» деп аталатын кітап жарық көрді. Бұл

екі еңбек те азаматтық тарихымызды жаңаша пайымдауға бастайтын еңбек деп айтуға тұрарлық.

Конференция жұмысын Қазақстан Республикасы Премьер-министрінің орынбасары Бердібек Машбекұлы Сапарбаев ашып, Елбасы Н.Ә.Назарбаевтың жолдаған құттықтауын жеткізді. Және Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрі Аслан Бөкенұлы Сәрінжіпов, Қазақстан Республикасы Мәдениет және спорт министрі Арыстанбек Мұхамедиұлы, Оңтүстік Корея республикасының Қазақстан Республикасындағы елшісінің орынбасары Сонг Гым Енг, Қазақстан Республикасы Иран Ислам Республикасы елшілігінің Мәдени өкілдігі директоры Асгар Сабери құттықтау сөздерін сөйледі. Пленарлық мәжілісті Оңтүстік Қазақстан облысының әкімі Асқар Исабекұлы Мырзахметов жүргізді.

Конференция тақырыптың маңыздылығын ескере отырып, осы бағыттағы ғылыми-зерттеу жұмыстарына кең мүмкіндіктер ашу қажет екендігіне баса мән береді. Осыған байланысты конференцияға қатысушылар тарапынан айтылған ой-пікірлер мен ұсыныстардың негізінде төмендегідей қаулы қабылдады:

1. Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияға қатысушылар Қазақ хандығы құрылуының 550 жылдығын атап өтудің ең басты ғылыми маңызы – «Мәңгілік Ел» ұлттық идеясын ғылыми-теориялық тұрғыда негіздеуге қатысты деп санайды. Ғылыми-зерттеулердегі осындай маңызды фактор іргелі зерттеулердің өзегін құрауы тиіс.
2. Қазақ мемлекеттілігінің тарихында Қазақ хандығының орнын айқындаудың маңызы зор. Дәстүрлі қоғамның мемлекеттілігі өлшемдерімен құрылған және өмір сүрген Қазақ хандығы – қазіргі заманғы талаптарға сай қалыптасып, жаңа сапада әлемдік қауымдастыққа танылған Қазақстан Республикасы деп аталатын ұлттық мемлекеттілігіміздің бастауы. Осы ұстаным ғылыми-зерттеулерде одан әрі дәйектелуі және жаңа мазмұнда өрбітілуі керек.
3. Қазақ мемлекеттілігіндегі Қазақ хандығының орны мен рөлін ғылыми негізде айқындап, оның ғылыми нәтижелерін бүгінгі қоғамдық-саяси, мәдени-рухани практиканың қажеттіліктеріне жарату жолдарын ұсынатын іргелі ғылыми-зерттеу жұмыстарды гранттық қаржыландыру мәселесі Білім және ғылым министрлігінің құзырына ұсынылуы керек.

4. Білім және ғылым министрлігі Қазақ мемлекеттілігі мен Қазақ хандығының тарихына арналған арнайы курстар дайындау, ЖОО-лардың оқу бағдарламаларына енгізу мәселесін қарастырсын.
5. Мәдениет және спорт министрлігі Қазақ хандығының тарихына арналған түрлі жанрлардағы фильмдер дайындау барысында олардың ғылыми негізін сақтау мақсатында кәсіби тарихшы ғалымдар тартылуын қамтамасыз етсін.
6. Конференцияда айтылған ойлар мен ұсыныстар Елбасы Н.Ә.Назарбаевтың Қазақстан Республикасының Президенті лауазымына кірісу салтанатында алға тартылған бес халықтық реформаның жүзеге асуына септесуі қамтамасыз етілсін.
7. «Қазақ хандығын» алыс-жақын шетелге насихаттау үшін ғылыми-теориялық конференция ұйымдастырылсын.
8. Түркістанда ұйымдастырылған «Түріктідес халықтар кітапханасын» әр түрколог өз ана тілінде жарық көрген кітаптармен толықтырсын.
9. Түркістанда ұйымдастырылған «Б.Кенжебайұлының түріктану музейі» түрік ұлт-ұлыстарына қатысты экспонаттармен қамтамасыз етсін.

Түрік халықтарының рухани астанасы Түркістанды бұл күнде күллі түрік дүниесі таниды. Ұлттық тарихымызды қайта зерделеуде ғасырлар қойнауынан тамыр тартатын Түркістан қаласының Қазақ хандығының қалыптасуы мен дамуындағы атқарған рөлі мен оның тарихта алатын орны да осы конференцияда айқындала түсті. Қазақ хандығының 550 жылдығына орай Түркістанда өткен бұл конференция ата-бабаларымыздың өнегелі жолын насихаттауға, Қазақ хандығының негізін ғылыми тұжырымдауға арналды.

МАЗМУНЫ, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
Бейсетаев Р. (Қарағанды) Beisetayev R. (Karaganda)	Қазақ тілінде көптік мағынаны зат есім мен сөз тіркесі арқылы білдіру туралы Notice through a combination of words and noun plural meaningful	1-14
ӘДЕБИЕТТАНУ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР		
Досыбаева А.Б. (Шымкент) Dosybayeva A.B. (Shymkent)	XX ғасыр басындағы Алаш әдебиеті: қазақ повестерінің ерекшелігі Alash at the beginning of the twentieth century literature: specialties of Kazakh story	15-26
Хужахметов А.О. (Уфа) Huzhahmetov A.O. (Ufa)	Развитие в восточной литературе некоторых жанрово-стилевых и композиционных форм Development in Eastern Literature of Certain Genre and Stylistic and Compositional Forms	27-31
Сибгатов Ф.С. (Уфа) Sibgatov F.S. (Ufa)	Особенности развития башкирской литературы начала XX века во взаимосвязи с арабо-тюрко-мусульманскими культурными традициями Features of Bashkir literature the early twentieth century in conjunction with the Arab-Turkic-Muslim cultural traditions	32-41
Şengün A. (Türkistan) Shengun A. (Turkistan)	Türk ve Kırgız Edebiyatında Gelenek Görenek Şiirleri Anonymous folk poetry related to customs and traditions in Kyrgyz and Turkish Literature	42-49
Жураев М. (Ташкент) Zhurayev M. (Tashkent)	Историко-сравнительный анализ традиционных мотивов “Олонхо” и узбекского народного героического эпоса “Алпамыш” Historical and Comparative Analysis Traditional Motifs "Olonkho" and Uzbek Folk Heroic Epic "alpamysh"	50-63
ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ		
Камолиддин Ш. (Ташкент) Kamoliddin Sh. (Tashkent)	К биографии Ахмада Югнаки To the biography of Ahmed Yugnaki	64-79

Салғараұлы Қ. (Астана) Salgarauly K. (Astana)	«Күн тегі» мен «Айдың бауырлары» “Kun tegi” and “Brother’s of moon”	80-102
Ергөбек Ш. (Алматы) Ergobek SH. (Almaty)	Қазақ хандығының Ресей құрамына ену дәуіріндегі саяси-құқықтық ойлар Kazakh Khanate in Russia in the Era of Political and Legal join Points	103-129
Бегалинова Қ. (Алматы) Begalinova K. (Almaty)	Әзербайжанның тарихи қойнауы беттерінен Pages From the past History of Azerbaijan	130-141
ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ		
Tursynbayeva N. Ömirbayev E. (Türkistan)	Kazak halkında hayvan etini üleşirmedeki özellikleri	142-155
Tursynbayeva N. Omirbayev E. (Turkistan)	The Peculiarities of meat distribution of Kazakh nation	
ТҰЛҒА		
З.В. Тоған Z. V.Togan	Естеліктер Memoirs	156-172
ХАБАРЛАМА		
Танауова Ж. (Түркістан) Tanauova Zh. (Turkestan)	Қазақ хандығының 550 жылдығына орай Түркістанда өткен конференция Conference devoted to 550 years of Kazakh khanate which passed in	173-176

БАЙЛАНЫС

Түркология ғылыми-зерттеу институты
Түркістан/ҚАЗАҚСТАН
e-mail: turkologi@mail.ru

Басылым: Ахмет Ясауи университетінің «Тұран» баспаханасы

Редакцияның мекен-жайы:
161200, Қазақстан Республикасы, Оңтүстік Қазақстан облысы Түркістан қаласы
Тәукехан даңғылы № 7
Телефон: 8 (72533) 3-21-17
Факс: 8 (72533) 3-31-63
Журналдың электрондық нұсқасын turkology.iktu.kz сайтынан оқуға болады.

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
кезқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік. Шартты баспа табағы 11,5.
Таралымы 500 дана. Тапсырыс 630.