ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ РУХАНИ МҰРАСЫ ӘЛЕМДІК ӨРКЕНИЕТ АЯСЫНДА: «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫ



ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ РУХАНИ МҰРАСЫ ӘЛЕМДІК ӨРКЕНИЕТ АЯСЫНДА: «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫ

Халықаралық ғылыми-теориялық
конференция материалдары

Қазақстан Республикасының Ғылым және жоғарғы білім министрлігі
ЮНЕСКО және ИСЕСКО істері жөніндегі ҚР Ұлттық Комиссиясы
ҚР Материалдық емес мәдени мұра жөніндегі ұлттық комитеті
Ақтөбе облысының әкімдігі
Халықаралық Түркі мәдениеті мен мұрасы қоры
Ақтөбе облысының мәдениет архивтер және құжаттама басқармасы
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті
Ақтөбе облыстық тарихи-өлкетану музейі

«ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ РУХАНИ МҰРАСЫ ӘЛЕМДІК ӨРКЕНИЕТ АЯСЫНДА: «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫ» ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ТЕОРИЯЛЫҚ КОНФЕРЕНЦИЯСЫНЫҢ МАТЕРИАЛДАРЫ

1-2 қазан 2026 жыл

Ақтөбе, 2026

ӘОЖ 821.512.122.0
КБЖ 83.3 (5Каз)
Т90

Ғылыми басылым
Баспаға ҚР ҒЖБМ ҒК М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының
Ғылыми кеңесі ұсынған.

Бас редактор: Кенжехан Ісләмжанұлы Матыжанов – М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Бас директоры, ф.ғ.д., ҚР ҰҒА академигі

Редакция алқасы:

А.Ю. Юнисова – Ақтөбе облысының мәдениет, архивтер және құжаттама басқармасының басшысы;

Ж.С. Рақыш – филология ғылымдарының кандидаты, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты;

П.Т. Әуесбаева – филология ғылымдарының кандидаты, доцент, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты;

М.Н. Дүйсенғали – облыстық тарихи-өлкетану музейінің директоры;

Ә.Ж. Ұлықпанова (жауапты хатшы) – Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университетінің PhD докторанты;

Пікір жазғандар:

А.Ш. Пангереев – филология ғылымдарының докторы, профессор, Қазақстан Педагогика ғылымдары академиясының академигі, Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті

А.Ә. Тұрғанбаев – филология ғылымдарының кандидаты, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты

ISBN 978-601-80280-6-9

Т90 «Түркі халықтарының рухани мұрасы әлемдік өркениет аясында: «Қобыланды батыр» жыры» халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдарының жинағы – Ақтөбе: «ПринтА» баспасы, 2026. – 270 бет.

«Түркі халықтарының рухани мұрасы әлемдік өркениет аясында: «Қобыланды батыр» жыры» халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдарының жинағына түркі халықтарының эпикалық мұрасын, «Қобыланды батыр» жырының тарихи-мәдени, көркемдік және ғылыми маңызын зерттеуге арналған мақалалар енгізілді. Жинақта жырдың ұлттық және жалпы түркілік кеңістіктегі орны, нұсқалары мен мәтіндік ерекшеліктері, қаһармандық тұлға бейнесі, эпикалық дәстүр сабақтастығы, жыршылық өнер, мифопоэтикалық және дүниетанымдық қабаттар, фольклорлық мұраны сақтау, зерттеу және қазіргі мәдени ортада жаңғырту мәселелері қарастырылады. Қазақстандық және шетелдік ғалымдардың зерттеулері түркі халықтарының ортақ рухани құндылықтарын салыстырмалы және пәнаралық тұрғыдан пайымдауға бағытталған.

Жинақ фольклортанушыларға, әдебиеттанушыларға, түркологтарға, мәдениеттанушыларға, жоғары оқу орны оқытушыларына, докторанттар мен магистранттарға, сондай-ақ түркі халықтарының рухани мұрасына қызығушылық танытатын оқырман қауымға арналған.

© М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, 2026
© Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, 2026
© Ақтөбе облыстық тарихи-өлкетану музейі, 2026

АЛҒЫ СӨЗ

Түркі халықтарының рухани мұрасы – ғасырлар бойы қалыптасқан тарихи жадтың, дүниетанымның, көркем ойлау жүйесінің, тілдік және мәдени сабақтастықтың мол қазынасы. Сол мұраның аса көрнекті арнасының бірі – батырлық эпос. Эпикалық жырлар халықтың өткенін көркем бейнелеумен ғана шектелмей, елдік сана, жер тұтастығы, ерлік пен намыс, адалдық пен жауапкершілік тәрізді ұғымдарды ұрпақ жадында орнықтырған рухани құндылық қызметін атқарады. Қазақтың батырлық эпосында айрықша орын алатын «Қобыланды батыр» жыры да ұлттық мәдениеттің шеңберінен асып, жалпы түркілік эпикалық дәстүрмен сабақтасып жатқан іргелі мұралардың қатарынан саналады.

«Қобыланды батыр» жырының ғасырлар бойы халық жадында сақталып, бірнеше нұсқада жетуі оның көркемдік қуатын ғана емес, тарихи-мәдени өміршеңдігін де аңғартады. Жырдың әр нұсқасында белгілі бір дәуірдің дүниетанымы, қоғамдық қатынастары, салт-дәстүрі, жер-су атаулары, ел қорғау мұраты, батыр мен қоғам арасындағы байланыс өзіндік сипатта көрінеді. Қобыланды бейнесі халық санасындағы ерлік ұғымының жинақталған көркем тұлғасына айналып, батырдың жеке тағдыры ел тағдырымен ұштасады. Эпостағы қаһармандық идея, тарихи жад, мифтік таным, кеңістік пен уақыт, әйелдер бейнесі, тұлпар, жорық, түс көру, киелі күштер, аңыздық және тарихи сарындар тәрізді қабаттар жыр табиғатының күрделі әрі көп қырлы екенін танытады.

«Түркі халықтарының рухани мұрасы әлемдік өркениет аясында: «Қобыланды батыр» жыры» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның өткізілуі осындай бай мұраны қазіргі фольклортану, әдебиеттану, түркология, тарих, мәдениеттану және тіл білімі аясында қайта пайымдауға бағытталған. Ғылыми басқосуға Қазақстанмен бірге Қырғызстан, Түркия, Әзербайжан, Өзбекстан, Ресей және басқа да елдердің зерттеушілерінің қатысуы «Қобыланды батыр» жырының бір ғана ұлттық әдебиет аясындағы ескерткіш емес, түркі халықтарына ортақ эпикалық кеңістіктің маңызды құрамдас бөлігі екенін көрсетеді. Түрлі ғылыми мектеп өкілдерінің бір ортада пікір алмасуы жырды салыстырмалы-типологиялық, тарихи, поэтикалық, мифопоэтикалық, лингвомәдени және мәдениетаралық тұрғыдан қарастыруға мүмкіндік береді.

Конференция материалдары бірнеше өзекті ғылыми бағытты қамтиды. «Қобыланды батыр» жырының ұлттық және әлемдік кеңістіктегі тарихи-мәдени және ғылыми маңызына арналған зерттеулерде эпостың тарихи негіздері, түркі халықтарындағы нұсқалары мен аудармалары, жырдың зерттелу тарихы, ұлттық дүниетаным мен мәдени код мәселелері сөз болады. Түркі эпикалық дәстүрінің сабақтастығы мен жыршылық өнерге арналған еңбектерде қазақ, қырғыз, қарақалпақ, өзбек және өзге түркі халықтарының қаһармандық жырларындағы ортақ сарындар, типологиялық ұқсастықтар, орындаушылық дәстүр мен мәтіннің ауызша таралу ерекшеліктері сараланады. Батырлық тұлға мен қаһармандық ұғымының көркемдік табиғатын талдаған мақалаларда Қобыланды және өзге эпикалық қаһармандардың бейнесі, әйел кейіпкерлер жүйесі, рухани-этикалық құндылықтар, мифтік және символдық қабаттар қарастырылады. Фольклорлық мұраны сақтау және қазіргі мәдени кеңістікте жаңғырту мәселелеріне арналған зерттеулер эпосты оқыту, цифрландыру, ғылыми қорларды жүйелеу, жаңа ақпараттық ортада таныту бағыттарына назар аударады.

Жинаққа енген мақалалардың тақырыптық ауқымы кең болғанымен, олардың басын біріктіретін ортақ мәселе – эпикалық мұраны халықтың тарихи жадынан, рухани тәжірибесінен және көркемдік ойлау дәстүрінен бөліп қарамау. Батырлық жырды тек өткен заманның көркем ескерткіші ретінде қабылдау оның табиғатын толық ашпайды. Эпос белгілі бір тарихи кезеңдерде қалыптасқан түсініктерді сақтап қана қоймай, кейінгі дәуірлерде қайта айтылып, жаңаша түсіндіріліп, әр ұрпақтың рухани сұранысына сай өмір сүруін жалғастырады. Жыр нұсқаларының молдығы, түрлі халықтардың эпикалық мұрасымен үндестігі, образдар мен мотивтердің тұрақтылығы мен өзгермелілігі фольклорлық дәстүрдің ішкі заңдылықтарын тереңірек тануға жол ашады.

Түркі халықтарының эпикалық мұрасын өзара сабақтастықта зерттеудің ғылыми маңызы да ерекше. Ортақ сюжеттер мен мотивтерді, қаһармандық модельдерді, тарихи ес пен мифтік танымды салыстыру халықтардың рухани жақындығын нақты деректер арқылы пайымдауға мүмкіндік береді. Ұқсастықтарды ғана іздеу жеткіліксіз. Әр халықтың эпикалық дәстүрінде тарихи тәжірибеге, тілдік ортаға, орындаушылық мектепке, жергілікті мәдениетке байланысты өзіндік ерекшеліктер қалыптасқан. Салыстырмалы зерттеу сол ортақтық пен ерекшелікті қатар танытқанда ғана нәтижелі болмақ. «Қобыланды батыр» жыры да жалпы түркілік эпикалық дәстүрмен сабақтас бола отырып, қазақ халқының тарихи жады мен көркемдік дүниетанымының айқын белгілерін сақтаған шығарма ретінде бағаланады.

Қазіргі кезеңде фольклорлық мұраны сақтау мәселесі зерттеу жұмысымен тікелей ұштасып отыр. Қолжазбалар мен сирек басылымдарды ғылыми айналымға енгізу, жыр нұсқаларын салыстыра жариялау, орындаушылық үлгілерді аудио және бейне форматта сақтау, мәтіндерді цифрлық қорларға орналастыру, ғылыми түсініктемелермен толықтыру – алдағы уақыттағы маңызды міндеттердің бірі. Эпикалық мұраны жас ұрпаққа танытуда білім беру жүйесінің де орны айрықша. Ғылыми негізі сақталған сапалы басылымдар, академиялық түсіндірмелер, электронды ресурстар мен оқытуға арналған жаңа форматтар дәстүр мен қазіргі мәдени ортаның арасындағы байланысты нығайта алады.

Конференция жинағы «Қобыланды батыр» жырын зерттеудің бүгінгі деңгейін толық қамтитын түпкілікті еңбек болуды мақсат етпейді. Жинақта ұсынылған мақалалар эпостың әр қырын қарастырып, алдағы ізденістерге жаңа сұрақтар мен бағыттар ұсынады. Ғылыми пікірталастың құндылығы да осында. Бір мәселенің әртүрлі ғылыми мектептер мен зерттеушілер тарапынан түрліше пайымдалуы эпикалық мұраның күрделі табиғатын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияны өткізуге атсалысқан ғалымдарға, ұйымдастыру алқасына, баяндамашылар мен мақала авторларына, жинақты дайындауға еңбек сіңірген мамандарға алғыс білдіреміз. Түркі халықтарының ортақ рухани қазынасын зерттеуге арналған еңбектер ғылыми ынтымақтастықтың аясын кеңейтіп, «Қобыланды батыр» жыры мен жалпы түркі эпосының тарихын, поэтикасын, мәдени қызметін жаңа қырынан тануға үлес қосады деп сенеміз.

Ұрпақтан ұрпаққа жалғасып келе жатқан эпикалық мұра – халықтың өткенін ғана емес, оның рухани тұтастығын да танытатын құндылық. Сол мұраны ғылыми тұрғыдан зерделеу, сақтау және келер ұрпаққа жеткізу – түркі дүниесіне ортақ жауапкершілік.

Редакция алқасы

ФОЛЬКЛОРЛЫҚ САНА МЕН ЭПИКАЛЫҚ ДӘСТҮР

Матыжанов Кенжехан Ісләмжанұлы,
ҚР ҰҒА академигі,
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Бас директоры,
Алматы қ., Қазақстан

Дәстүрлі қоғамдағы фольклор мифологиялық, діни, адамгершілік деген сияқты халықтың табиғат пен қоғамға көзқарасын, адамгершілік ұстанымдарын, дүниетанымын білдіретін тарихи жадының өзінше қоймасы сияқты ұғым-түсініктер мен нормалардың тұтас жүйесінен тұрады. Қоғамдық сананың өзгеше ерекшеліктерінің арқасында «фольклорлық сананың» мұндай ұғым-түсініктері сюжеттер мен бейнелерге айналып «заттанады», былайша айтқанда көркем шығармаға айналады. Бұл жерде біраз нәрсені нақтылай кетуге тура келеді. «Ұғым-түсініктердің біртұтас жүйесі» өз құрамында «көп сатылылық», «эволюцияның әртүрлі деңгейі», «шығу тегінің әртүрлілігі» деген сияқты элементтерді де қамтиды. Одан басқа, фольклордың өзіндік табиғаты бірқатар құбылыстардың, категориялардың, заттардың сипаты мен мінездемелерін әртүрлі көзқарас тұрғысынан бейнелейді. Фольклор жүйесіндегі жалпылама біртұтастықпен қатар ішкі қарама-қайшылықтың, текетірес пен ала-құла түсініктердің аралас жүретіні де сондықтан. Ондағы біртұтастық ішкі біртекті үйлесімділіктен емес, жарасымды, үйлесімді көп түрліліктен тұрады. Ол әлдеқандай бір күштің еркімен құрсауланған тұтасу емес. Фольклорлық құбылыстың иіріміне түскен «этностың тарихи жады» идеологиялық біртұтас қуатқа ие емес және одан фольклорлық негізде жасалған әлдеқандай халықтық философия жүйесін жасауға тырысудың өзі әурешілік болады. Тереңірек үңілсеңіз, фольклордан жекелеген өмірлік жағдаяттарға байланысты жағымды, жағымсыз пікірлерге негіз болатын әртүрлі мазмұндағы материалдарды көптеп кездестіреміз. Сол бір құбылысты олардың біразы көкке көтере мақтап, ақтап жатса, енді бірқатары қаралап, іске алғысыз етіп жатады. Мәселен, Қазақ эпостарында Қобыланды бейнесі ел қорғаған қаһарман батыр ретінде суреттелсе, енді бір жырларда оны Дайырқожаны қапыда өлтіріп, ел арасына жік салған адам ретінде көрсетеді. «Ер Сайын» жырында Қобыланды Сайын мен оның балалары Бөкембай мен Киікбайға өнеге көрсетіп, қамқорлық жасап жүрген «Ұлы Батыр» ретінде көрінеді. Енді бір аңызда Ер Көкшені өлтіргендердің ішінде Қара Қыпшақ Қобыланды бар екен, кейіннен Ер Көкшенің ұлы Қобыландыны өлтіріп, Қара Қыпшақ елін өзіне бағындырған», – деп айтылады. Мұндай әркелкілік фольклор табиғатында жиі ұшырасып отырады. Мысалға Алпамыс жырындағы Кейқуат есімді кейіпкер Едіге туралы аңыздарда да кездеседі. Екі кейіпкерге ортақ сипаттар (Екеуінде де Кейқуат құл мен күңнен туған қызметші) болғанмен, екі шығармада қарама-қарсы екі сипатқа ие. Алпамыстағы Кейқуат зынданға күн сайын бір серкесін тастап, оны асырап отырады. Соңында Алпамыстың арқасында сол елдің билеушісіне айналады. Ал екінші шығармада жаңа босанып жатқан шешесін «бір құла бие беріп» аман алып қалса да, кейін есейген шағында Кейқуат Едігенің құсадан өлуіне себепкер, қатыгез адам.

Көп жағдайда әсіре саясатқа бейім мамандар фольклордан бой оздырып көрініп тұратын «озық идеалды», биік «парасатты», ақжүрек «адамгершілікті» ақыл-ойға толы «даналықты» іздеп әуреленіп жатады. Олар фольклор табиғатындағы қарама-қарсы көріністі көргісі келмейді немесе оны халық санасындағы қарама-қайшылыққа теліп қояды. Этностың тарихи жадының ауқымды қорытындысы ретіндегі фольклордың кең қарымдылығы мен көп салалы қызметке бейімділігі оның ешқандай идеологиялық бағдарға тәуелді емес, баламалы, бірін-бірі жоққа шығаратын түсініктер мен тұжырымдарға, әрқилы құндылықтарға бірдей орын беретін өмірдің өзіндей күрделі де, шынайы табиғатын танытады. Осындай табиғатқа ие феномен – фольклордан тарихи шықтық іздеу әбестік болары сөзсіз.

Фольклордың тарихи астары туралы әңгіме өрбіткенде атақты «Едіге» жырын мысалға алғалы отырмыз. Бұл жырдың қазақ халқында онға жуық нұсқасы болса, татарларда саны жиырмаға жетеді

екен. Едігенің өз уақытында Алтын Орда дәуіріндегі барлық оқиғалардың басы-қасында болған тарихи тұлға екендігі белгілі. Ол жөнінде тарихи жазба деректер де жеткілікті. Бізді қызықтыратыны оның тарихи тұлға ретіндегі қайраткерлігі емес, түркі халықтары эпостарындағы көрінісі. Осы тұрғыдан келгенде «Едіге» жырынан тарихи тұлғаның эпостық кейіпкерге айналдырудағы фольклорлық сана мен эпостық дәстүрлі формулалардың кезеңдік сипаттарын анық аңдаймыз.

Едігенің перінің қызынан туғаны – мифтік мотивтен екенін, осы құбылыстың өзі оны тарихтағы кейпінен алыстатынын айтып өттік. Жыр бойынша арадағы келісім бұзылғаннан кейін перінің қызы ұшып кетіп, баланы Құмкент шаһарының маңына тастайды. Баба Түкті Шашты Әзіз оны Тоқтамыстың еліне әкеліп, үш жасында молдаға оқуға тастаған. Осы кезден бастап Едігенің жеке өмірі басталады. Ол жастайынан-ақ өнері асқан, алып күш иесі болады. «Күрескен балаларының барлығын жықты. «Бәрінің киімдерін алып бір жарға үйіп салды, киімдерінің үстіне шығып отырып айтты:

– Міне Тоқтамыс ханның тағының үстіне отырдым, – деді»

Шығарманың бұл бөлігіндегі кейіпкердің соңғы әрекеті ғана сол замандағы тақ тартысы («Тоқтамыс ханның тағының үстіне отырдым») жөніндегі тарихи шындықты меңзеп көрсетіп отыр.

Ендігі оқиғалар осы тартыс төңірегінде өрбиді. Едігені ерекше қабілетімен ханға жақындатуда жыршылар тағы да көне эпикалық уәждемені пайдаланады. Сөйтіп Едіге бала кезінен ақылды, зерек, тапқыр, көсемдігімен көзге түседі. Тоқтамыс хан төрелігіне бара жатқан адамдар жол бойында Едігеге тап болады. Сөйтіп төрт түрлі дауға кесік айтады. Төртеуі де Тоқтамыс ханның алдына барып, әділдігімен ханды таң қалдырады. Бұл даулы мәселелердің барлығы фольклорлық дәстүрде әртүрлі нұсқада айтылып келе жатқан шешендік өнердің белгілі үлгілері. Міне, осыдан кейін ол Тоқтамыс ханның назарына ілігіп, дәргейіне барады. Сөйтіп, хан Едігені тойындырып, киіндіріп өзінің сенімді адамына айналдырады.

Жалпы Едігенің Тоқтамыс хан маңайында ер жетіп, оның қамқорлығында болғаны да шындыққа жақын. Жыр осы осы мәселені ілік ете отырып, екеуінің арасындағы араздықты эпостық уәждемемен тарқатады. Енді араға Тоқтамыстың ханымы (Бұл – матриархат дәуірінің сарқыншақ сарыны) араласады. Сөйтіп Едігенің қасиетінің Тоқтамыс ханнан жоғары екендігі анықталады. Батырды сынау жөніндегі бұл мотив те эпостық шығармаларда бұрыннан бар тәсіл. Енді Едіге Тоқтамыспен араздасып, Сәтемір (Ақсақ Темір) ханның еліне қашады. Жырдың біраз бөлігі Едігені райынан қайтаруға байланысты әрекеттерге арналған. Бұл да ежелгі эпикалық сарын бойынша жырланған. Тоқтамыс батырлары мен ақылшыларынан (Сыпыра жырау) кеңес сұрайды, оны алған бетінен қайтаруға тоғыз батырын жұмсайды, бірақ Едіге райынан қайтпайды. Едігеге он сегіз жолдас қосылады, сөйтіп келе жатқанда Едіге түс көреді. Оны жолдастары жақсыға жориды. Алдарынан Сәтемір ханның қызын зорлықпен алып келе жатқан Қабантиын алыптың шатыры ұшырасады. Едіге оған «сорға аунап, таздың кейпіне түсіп» жалғыз барады. Ақыры Сәтемір ханның қызымен сөйлесе жүріп алыпты өлтіреді. Осылай ханның еліне келіп, құрметке бөленіп, қызына үйленеді. Одан бір бала туады. Оның атын Нұралын («Нұрадын» деп аталады кей нұсқаларда) қояды. Ұл ержетіп, садақ атып жүргенде жебесі бір шалдың жіліншігін үзіп кетіп, ашуланған шал: «Жүгірмек, менің жіліншігіме әлің жеткенше, жұрттан қуып шығарған Тоқтамыс ханнан барып кегіңді алсаңшы», – деп назаланады (бұл да ежелгі ертегілік мотив). Бұл әңгімені баласы әкесіне айтқанда, бұрынғы кегін есіне алған Едіге Сатемір ханнан «үш сан қол» алып, ұлымен бірге жорыққа аттанады.

Тоқтамыс Телікөл деген жерде бой тасалайды. Елін Едіге иеленіп, екі қызының бірін өзі алып, бірін баласына бермек болады. Сөйтіп Нұралын («Нұрадын» деп те айтылады) Тоқтамысты қуып барып жекпе-жекте өлтіреді. Бұл оқиғалардың барлығы эпостық дәстүрде баяндалады. Өзіне келген ажалды Тоқтамыс түсі арқылы біліп отырады. Едіге мен Тоқтамыстың арасында жүрген Кеңжанбай батырды қарсыласып тұрса да ерге балап, әкесінің өсиеті бойынша аман қалдырады. Ал тарихи деректерде Тоқтамыс 1406 жылы Шәдібек ханмен шайқаста қаза тапқан деп жазылады. Бұл жерде де эпостың өз жолымен кеткендігін көреміз.

«Тоқтамыс ханның ұлы Қадырберді сұлтан жүз кісімен қашып кеткен» еді. Ол кейіннен ер жетіп, қайратына мініп елін жиып, өзі хан болып Едігеден кек алуға келеді. Шығармадағы бұл оқиға да мифтік-эпостық сана тұрғысынан баяндалады: «Кеудесіне (Едігенің) мінді де, үш секіріп, «ер болсаң өлерсің, жаман болсаң, жүрерсің» деп шығып кетті. Мұнадан соң аталы-балалы екеуі құсаменен өлді». Жыр Едіге мен Нұралынның қайғылы өлімімен, Қадырбердінің хан болуымен аяқталады.

Барлай қарасақ шығармада эпостық жанрға тән бейнелеу әдіс-тәсілдерінің барлығы сақталған. Қазақ фольклорында бұрыннан бар дәстүрлі мотивтер мен формулалар кеңінен пайдаланылған. Жыр тарихи шындықты өз қазанында қайта қайнатып, эпос жанрының дәстүрлі әдіс-тәсілдері арқылы өрнектеп, көркемдік шындыққа айналдырған. Бұл шындық – фольклорлық сананың эпос жанрындағы көрінісі.

Ал енді осы «Едіге» жырындағы фольклорлық баяндардың тарихи шындықпен астасатын тұстарына назар аударып көрейікші.

Едігенің дүниеге (ғайыптан пайда болғанын қоя тұрайық) келген жері Тоқтамыс билік құрып отырған өлке. Оның ат жалын тартып мінген уақыты да сол дәуірге сәйкес суреттеледі. Едіге хан тұқымынан болмағанымен атасы да, әкесі де елге танымал, тайпаның бедел-биігі жоғары өкілдері. Ол өз заманына лайық білім алған, тәрбиелі, текті, бекзат тұлға. Тарихи деректерге жүгінсек, бұлардың тарихи шындықтан алыс емес екендігіне көз жеткіземіз.

Ал Едігенің Тоқтамыс ханға алғашқыда жақын болып, кейіннен Ақсақ Темірдің қолдауымен Тоқтамыстың тағын тартып алғаны да тұтастай алғанда тарихи шындыққа жанасады. Оның ат жалын тартып мінгеннен бастап Тоқтамыстың басты әмірлерінің (беклербегі) санатынан орын алғаны тарихи шындық. М. Сафаргалиев шығыс дереккөздеріне сүйене отырып Едіге XIV ғасырдың сексенінші жылдарының басында Тоқтамысқа түгелімен бағынған Жошы ұлысының сол қанатын басқарғанын және өз ханының туған күйеу баласы болғанын айтады *(Сафаргалиев, 2007: 141)*. Әрине, бұл оқиғалардың барлығы өте күрделі, тартысты жағдайда жүзеге асқаны белгілі, бірақ эпос соның негізгі өзегін ғана арқау етіп алып, Едігені «ел қамын жеген» ер тұлға ретінде көрсетеді. Ал тарихи жағдай басқаша болаған-ды. Шын мәніне келгенде, Алтын Орданың іргесінің сөгіліп, Тоқтамыстың күйрей жеңілуінің бір себебі – Едігенің Ақсақ Темірден қолдау тауып, ұлы орданың билігіне таласуынан еді. Ақыр соңы билікті өзі де ұстап тұра алмады, Ұлы орданы бөлшектеп, «аталы-балалы екеуі құсаменен өледі» (Жырда солай айтылады). Ал шындығында оның отын көсеп отырған Әмір Темірдің өзі болатын. Бірақ жырда оған назар аударылмайды. Өйткені жырды жаратушы орта Едігенің артынан ерген түркі тайпалары еді. Оларға Едігенің құрған билігі елдікті сақтап қалудың ең тура жолы, бірлік-берекенің ұйытқысы болып көрінді. Белгілі дәрежеде ол солай болды да. Орта Азияда жаңадан пайда болып келе жатқан Темір билігі өзінің орайына қарай бірде Тоқтамысты, енді бірде Едігені қолдап, Жошы Ұлысын барынша әлсіретуге тырысты және ол мақсаты сәтті орындалып отырды. Өз маңайында қуатты мемлекеттің болмауын көксеген Темір, билікке таласушылардың қырқысымен Жошы Ұлысы кезіндегі орталықтанған қағандық билікті қалжыратып, Орданың жекелеген хандықтарға ыдырауына жіптіктеп жол салды. Бұрынғы Шыңғыс ханның ұрпақтары ғана ие болатын хандық биліктің тізгініне Әмір Темірдің өзінен бастап, Едіге сияқты «қарадан шығып, хан болуға» ұмтылушылар ие бола бастады. Бұл орайда да Едігенің ел билігіне ұмтылуы «Сәтемір» ханның қолайынан шығып отырды. Кейбір деректерде Тоқтамыс пен Едіге 15-16 рет шайқасқа түсіп, алма-кезек жеңісіп отырғандығын жазылады *(Тизенгаузен, 1941: 471-472)*. Соңғы шайқаста Едіге жеңіске жетіп, Тоқтамыс қазаға ұшырайды.

«Едіге деген ер екен,
Елдің қамын жер екен.
Ел шетіне жау келсе,
«Мен шығайын» дер екен.

Халық аузындағы идеалға айналған Едіге бейнесі – осындай. Фольклорлық санада Едіге – әділ би, қайырымды билеуші, ел бірлігін сақтаған ержүрек батыр, ізетті де, парасатты тұлға ретінде көрінеді. Ол тарихи жазбаларда да солай суреттеледі. Халық аузындағы идеалға айналған Едіге бейнесі – осындай. Фольклорлық санада Едіге – әділ би, қайырымды билеуші, ел бірлігін сақтаған ержүрек батыр, ізетті де, парасатты тұлға ретінде көрінеді. Ол тарихи жазбаларда да солай суреттеледі. Мәселен Ибн-Арабшах өзінің белгілі еңбегінде оған мынадай сипаттама береді: «Был он очень смугл (лицом) среднего роста, плотного телосложения, отважен, страшен на вид, высокого ума, шедр, с прятной улыбки, меткой проницательностью и сообразительностью, любитель ученых и достойных людей, сближался с благочестивцами и факирами, беседовал (шутил) с ними в самых ласковых выражениях и шутливых намеках, постился и по ночам вставал (на молитву), держался за полы шарията, сделав Коран и сунну да изречение мудрецов посредником между собою и Аллахам всевышним». «Дни его царствования были светлым пятном, на челе веков, и ночи владычества его – яркою полосою на лике времен» *(Эдиге, 2016: 359)*. Яғни тұтастай алғанда, халық әдебиетіндегі Едіге бейнесі оның өз айналасындағы, қоғамдық ортадағы абырой биігінен алшақ кетпейді. Оның үстіне Едігенің Ұлы Орданың шайқала бастаған шаңырағын тіреп, ыдырай бастаған іргесін нығайтуға жасаған еңбегін өз тайпаластарынан (Маңғыттар (кейбір деректерде, Қоңыраттар) мен бүкіл Ноғайлы елі) бастап бүкіл жалпақ жұрт, соның ішінде беделді билер мен батырлар жоғары бағалаған. Оның көзі тірі кезінде-ақ аңызға айналуы сол құрметтің белгісі. Жалпы Алтын Орданың ыдырауына Едігені себепкер ету кейіннен пайда болған жаңсақ пікір. Алтын Орда ол қайтыс болғаннан кейін де жарты ғасырдан артық өмір сүрген. Мұндай жағдайды халық қалт жібермейді, Жошы ұлысынан қалған рухани жәдігерліктердің барлығында оған шаң жұқтырмайды, қайта қастерлеп басына көтереді.

1944 жылы 9 тамызда «Татарстан партия ұйымының бұқаралық-партиялық және идеологиялық жұмыстарының жағдайы және оларды жақсартуға байланысты шаралар жөнінде» деп аталатын Коммунистік партияның Орталық комитетінің әйгілі қаулысы жарияланды. Осы қаулы негізінде ғылым мен әдебиетті Кеңес одағы өзінің идеологиялық мақсатына пайдалануды көздеген болатын. Енді тек жаңа шығармалар емес, фольклорлық зерттеулер де лениндік-марксистік идея тұрғысында жазылуы тиіс еді. Ғалымдар абсурдты жағдайға ұрынды. Өйткені фольклор өзі туған кезеңнің, сол шақтағы ұлыстың идеологиялық ұстыны десек, оны кеңестік идеология арқылы қалай түсіндіруге болады? Әрине, жауап дайын. Оның бәрі – ескілік қалдығы саналуы тиіс. Қазақ-кеңес ғылымы осылай фольклордың негізгі қағидасы баршаға қатыстылығы мен ортақтығы теориясын жоққа шығарды. Енді фольклор бай мен кедейтікі деп бөлініп, ондағы бай мен жарлы образдарының қарама-қарсы идеологиялық бейнесі жасала бастады.

Мұндай қателіктің көбін Владимир Пропп жылымық кезеңінен бастап сынға ала бастады. Ғұлама ғалым сол кезеңдегі фольклорлық зерттеулерге шолу жасай отырып, фольклорлық шығармалардың өмір шындығын көрсетудегі ерекшеліктерінің өрескел бұрмаланып, тіптен, қисынсыз қорытындылар жасалып жатқанына қынжыла отырып, халық мұрасының қандай да болмасын идеологиялық ұстанымдарға тәуелсіз, қоғамдық шындықты көрсетуде өзіндік ерекшеліктері бар ерек құбылыс екендігін барынша байыппен дәлелдейді. Мәселен, тұрпайы көзқарас ықпалында кеткен ғалымдар ертегілердегі қасқыр мен аю, арыстан мен жолбарысты «қарапайым халыққа қысым көрсететін үстем тап өкілдерінің бейнесі» ретінде түсіндіре бастаған әсіре саясаттшылдықты сынға алады. Ондай солақай көзқарас бойынша қиял-ғажайып ертегілерінен бастап, тұрмыстық ертегілердегі хан мен билер, бай мен батырлар түгелінен үстем тап өкілдері болып шыға келді. Әрине, идеологиялық құрсауға шырмалған фольклор мұндай қарабайыр түсініктен тыс өмір сүруге тиіс болатын, олай болғанда қарымды зерттеушілерге оның көлеңкеде қалып келген қырларын ашуға ерте мүмкіндік туатын.

Бірақ болған іс болды. Қазақ фольклорына, оның ішіндегі дәл Алтын Орда дәуіріне шүйілігуде Кеңес үкіметінің өзіндік идеологиясы тағы болған. Қызыл өкімет өзінің құрамындағы түркі халықтарының тамыры бір екенін, оларды саф (фольклор табиғатына сай тазалықты айтып отырмыз) қалпында сақталған Алтын Орда кезеңінің біріктіретінін анық білді. Сондықтан ортақ мұрасы бар халықтардың бір-бірімен идологиялық тұрғыда жақындасып кетуінен қауіптеніп, Ұлығ Ұлыс фольклоры аямай жаншылды. Ол кезеңдегі шығармаларды бір ұлыс негізінде қарауға мүмкіндік бермеді. Осылай өкімет құрамындағы түркі халықтарының фольклордық мұрасын негізгі тарихи контексттен бөліп алып, жекей қарастыруға ғана қауқары жетті. Бұл тенденция өз кезегінде халықтың тарихи тамырынан ажырауға алып келген болатын.

Алтын Орда дәуірі үшін аса зиянды қаулы 1947 жылы 21 қаңтарда қабылданды. Ол «Қазақ ССР-і Ғылым академиясы Тіл және әдебиет институтының жұмысындағы өрескел саяси қателіктер жөнінде» деп аталатын. Яғни партия ғылымдағы шын ғылыми қателіктерге емес, өздері қате деп тапқан «саяси қателерге» ұрынып отыр. Осы қаулы негізінде қанша сорақы жиын өткізілді. 1953 жылдың сәуір айында «Қазақ эпосының халықтығы» тақырыбында өткізілген жиынның стенограммасы ғайыптан тайып сақталып қалған. Оны С. Қасқабасов кітап етіп шығарды.

Аталған жиын – қазақ руханиятының ең жанды жеріне қыл бұрау салған, шырқыратып, жанын көзіне көрсеткен жиын болды. Өйткені қазақтың батырлық эпосы қазақ фольклорының күретамыры, бүкіл елдіктің рухын ұстап тұрған алтын діңгек, байрақты жанр болатын. Кеңестік идеология сол арқылы қазақтың қастерлі, қасиетті, киелі саналатын рухани жадын жоққа шығарды. Және оны аса сұрқия саясатпен қазақ зиялыларының өздерінің қолдарымен жүзеге асырды. Мысалы қазақтың өткеніне де, болашағына да үкім шығарған қасіретті жиналысты басқарғандар: сол кездегі Қазақстан Ғылым академиясының президенті Д.А. Қонаев пен Қазақстан Совет жазушылары одағы президиумының төрағасы А. Жаймұрзин.

Жиынның бас баяндамасын жасаған – Кеңестер Одағының батыры, белгілі фольклортанушы ғалым М. Ғабдуллин. Қосымша баяндаманы жасаған – тарихшы ғалым М. Ақынжанов. Жиналысты Коммунистік партияның Орталық комитеті жоғарыдағы аталған қаулы қабылданғаннан бергі бес-алты жыл ішінде мұқият дайындықпен жасағаны айқын көрініп тұр. Оған баяндамашыларды әбден сындырып, мәжбүрлеп көндірген сыңайлы. Олар өздерінің құрметті ұстаздары мен әріптестерінің еңбектеріндегі «өрескел саяси қателіктерді» ғана әшкерелеп қоймайды, олардың ішінде өздерін де қосып сынап «ақжүректік» танытады. Онда айтылғандарды қазір оқығанның өзінде «төбе шашың тік тұрады».

Бас баяндамашы алғашқы айыптауын қазақ эпостарының жиырмасыншы жылдардағы Алаш қайраткерлері бастап салып кеткен, кейіннен М. Әуезов жалғастырған «байшыл-ұлтшыл» көзқарасты сынаудан бастайды. Алаштықтардың аты аталмағанмен негізгі нысана М. Әуезовтың еңбектері болды.

Сөйтіп «Едіге», «Орақ-Мамай», «Ер Шора» сынды Алтын Орда дәуірінің батырлық жырларын феодальдық-хандық эпос ретінде мансұқтайды. Өз еңбектерінде соларды дәріптеген М. Әуезовты таптық күресті мойындамай, контрреволюциялық идеяны астыртын таратушы ретінде танытуға тырысады. Осылайша баяндамашы М. Әуезовтың 1927 жылы шыққан «Әдебиет тарихынан» 1948 жылы шыққан «Қазақ әдебиетінің тарихына» дейінгі барлық еңбектерін жіпке тізе отырып, таптық идеология тұрғысынан «тас-талқан» етеді. Баяндамашы ол жазған еңбектердің әрқайсысынан саяси, идеологиялық қате тауып, «буржуазиялық ұлтшылдықтың құйтырқы, бүркемеленген» пиғылдарын «әшкерелейді». Оны қазақ эпостарындағы буржуазиялық ұлтшылдықтың орысқа қарсы, кертартпа-реакцияшыл, пантюркистік идеяларын насихаттаушы, қазақ халқының патриархальды өткенін идеялизациялаушы» деп күстаналайды. Оны маркстік-лениндік теорияға қарсылығын әлі күнге жалғастырып келе жатқан, эпостық мұраға сын көзімен қарауға құлқы жоқ, орыс халқына қарсы өзінің ескі ұстанымын жалғастырып келе жатқан кертартпа ғалым ретінде көрсетеді. Оған дәлел ретінде ғалымның «Едіге», «Қобыланды батыр», «Еңсегей бойлы Ер Есім» жырлары жөніндегі зерттеулерін көлденең тартады. Әсіресе, М. Әуезовтың бас редакторлығымен 1948 шыққан «Қазақ әдебиеті тарихының» бірінші томын түгелімен саяси қатеге толы еңбек ретінде көрсетті. Тіпті ол сол кездегі «халық жаулары» Қ. Жұмалиев пен Е. Ысмайыловты саналы түрде еңбекті жазуға қатыстырды дегенге дейін барды. Осылайша осы уақытқа дейінгі фольклордың тарихы жөніндегі еңбектер түгелімен жоққа шығарылды.

Солақай сынның оңды-солды сілтеген семсеріне С. Мұқанов, Ә. Марғұлан, Б. Кенжебаев, Ә. Қоңыратбаев т.б. эпостанушылар да ілікті. Олардың барлығы эпостық шығармаларға таптық тұрғыдан баға бере алмайтын, маркстік-лениндік ілімді басшылыққа ала алмайтын, буржуазиялық ұлтшылдықтың жалаң насихатшылары ретінде танылды. Баяндамашы өз ойының дәлелі ретінде олардың Едіге, Орақ-Мамай, Ер Шора, Қорқыт, Асан Қайғы, Қобыланды, Алпамыс т.б. зерттеулерін алға тартады. Мәселен, С. Мұқанов жөнінде оның «Қазақтың XVIII-XIX ғасырдағы әдебиет тарихының очерктері» деп аталатын еңбегін, «Батырлар жыры» жинағы мен «Айтыс және ақын» атты мақаласын нысанаға ала отырып, автор Едіге, Орақ, Мамай, Ер Есім, Ер Көкше, Қобыланды, Алпамыс, Ер Тарғын, Кенесары мен Наурызбай, Жанқожа, Бекет сияқты феодалдық-хандық заман қаһармандарын дәріптейді деген кінә тағады. Дәл осындай ауыр айыпты Ә. Марғұлан еңбектеріне қатысты да батпандап батыра айтады. Оның ойынша, Ә. Марғұлан өзінің ғылыми зерттеу еңбектерінде «тарихи мектеп» деп аталатын буржуазиялық ғалымдарға еліктейді. Оның зерттеулерінде халықтың эпостық мұрасына әлеуметтік-таптық тұрғыдан сын көзбен қарау деген мүлде жоқ. Ол қазақ эпостарының барлығын әлемдік мәдениеттің алтын қорына қосылған асыл қазына деп бағалайды. Батырлар жырының қаһармандарын барынша дәріптеп, кейінгіге өнеге етіп көсетеді, «ал шын мәнінде Ә. Марғұлан олардың кім екенін білмеді дейсің бе?» деп сауал қоя отырып, әрине, біле тұрып қасақана солай жасады деген үкім айтады. Ғалымның осыншалықты өрескел саяси қатеге баруының екі үлкен себебін көрсетеді. Оның бірінші себебі, Ә. Марғұлан маркстік-лениндік ілім тұғырына көтеріле алмаған, оны өзінің ғылыми-зерттеу жұмыстарында қолдана алмайды. Екіншіден, «профессор жолдас» әлі күнге буржуазиялық ғалымдар өнегесінен босанып шыға алған жоқ деген тұжырым жасайды *(Это не должно повториться, 2007)*

Мұндай айыптаудан Б.Кенжебаев, М.Ақынжанов сынды атақты ғалымдар да аман қалмады. Жылдарға созылған осындай идеологиялық тоқпақтан кейін Алтын Орда дәуірі мүлде айтылмайтын болды. Ол жөнінде шығарылған кітаптар мен жиналған материалдардың барлығы арнаулы қорларға «қамалды», Ауылдағы «кәрі құлақ қариялар» мен «күмбір көмей» жыршылар да іштей тынды.

Тек алпысыншы жылдардың «жылымық» кезеңінде ғана ескі мұраның «шідері шешілгендей» болды. Алпамыс, Қобыланды, Ер Тарғын, Қамбар батыр сияқты жырлар халықпен қайта табысып, жекелеген зерттеулер дүниеге келе бастады. Ал таза Алтын Орда дәуіріне тікелей қатысты мұраның қақпасын айқара ашуға еркіндік берілген жоқ, оны қазбалай зерттеуге жүректері шайлығып қалған қатардағы ғалымдардың да тәуекелі жетпеді.

Фольклордан мәдени феномен ретінде идеологиялық астар іздеудің өзі оның табиғатын түсінбеуден немесе қасақана бұрмалаудан туатынын шетелдік ғалымдар жақсы біліп, ертеде-ақ жолға қойылған. Кеңестік фольклортану ғылымынан шетелдік, әсіресе, еуропалық, американдық ғалымдардың бір артықшылығы, олар фольклорды халықтанудың рухани кең шалқары ретінде танып, антропология, этнография, философия, мәдениеттану, өнертану ғылымдарының шегінде қарастырды. Сондықтан да ғылыми зерттеулерінде еркін қимылдап, оны саралаудың этнос өмірінің шынайы табиғатына лайықталған озық әдіс-тәсілдерін енгізіп отырды. Осы негізде фольклордың халықтың рухани өмірінде қолданылмайтын саласы жоқ екендігі және оны жасауға халықтың барлық әлеуметтік тобының ешқандай шектеусіз қатысатындығына баса мән берген. Бұл – сіз айтып отырған отақтық және

баршаға қатыстылық (инклюзивность) ұғымымен астасып жатқан мәселе. Яғни «фольклор – езілген қара халықтың арман-мұңының көрінісі», «еңбекші бұқараның дүниетанымының айнасы», «еңбекші халықтың көркемдік талғамының тікелей нәтижесі», «таптық күрестің құралы» деген сияқты ұран-ұғымдар мүлде жанр табиғатына симайды.

Алтын Орда дәуірінен жеткен фольклорлық мұраны кешенді түрде зерттеу бағытында да қордаланған мәселе өте көп. Алдымен бұл кезеңді зерттеудің тарихи кезеңдерін қайта саралап, оны Кеңстік заман идеологиясынан тазартқан жөн. Мәселен сол кезеңде ұранға айналған «Шыңғыс хан шапқыншылығы», «Ақсақ Темірдің қанқұйлы жорықтары», «Алтын Орда хандарының қатігездігі» «Хандар мен билердің үстемдігі» деген сияқты тіркестерді бүгінгі зерттеулерде оңды-солды қолдану әбестік болады. Демек бұл дәуірді зерттеудің әдістемелік (методологиялық) ұстынын мүлде жаңа жолға қою керек. Бүгінгі фольклортану ғылымы жалаң саяси айыптаудан, шығарма кейіпкерлерін «үстем тап, езілуші тап» өкілдеріне бөліп, оның мазмұнына идеологиялық тұрғыдан баға беруден арылуы тиіс. Тіпті кез-келген шығарманы тарихи оқиғалардың көркем көшірмесі деген түсініктен де ада болғаны жөн. Мұндай ұстаным фольклорлық шығармаларға мүлде жүрмейді. Бұл орайда, фольклор көркем әдебиетке де жанаспайды. Сондықтан да оған әлемдік фольклортану ғылымында қалыптасқан өзіндік ерек әдістеме тұрғысынан қарағаннан басқа тура, әділ жол жоқ.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // в книге: Кочевники. Том III.
2. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.Т.II.Извлечения из персидских сочинений. - Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 289 с.
3. Эдиге: Ногайская эпическая поэма. Под редакцией Н.Х. Суюновой. Карачаево-Черкеский институт гуманитерных исследований при Правительство КЧР. –Москва: Наука, 2016. – 460 с.
4. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 б.
5. Это не должно повториться = Беті аулақ, бұл қайталанбасын [Текст]: стенограмма дискуссии по казахскому эпосу (11-15 апреля 1953 года) / ; құраст. Ф. Тінейұлы – Алматы : ТОО "Полиграфсерви", 2007. – 319 с.
6. Алтын Орда әдебиеті: генезис, жанрлық ерекшелік, дәстүр жалғастығы. – Алматы, 2022. – 10 б.

ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ОРТАҚ РУХАНИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНЫҢ ЭПИКАЛЫҚ ДӘСТҮРДЕГІ ОРНЫ

Акматалиев Абдылдажан Амантурович
филология ғылымдарының докторы, профессор, академик,
Ч. Айтматов атындағы Әдебиет институтының директоры,
Бішкек қ., Қырғыз Республикасы

Құрметті конференция қатысушылары, қадірлі ғалымдар, ұстаздар, түркі халықтарының рухани мұрасын зерттеуге үлес қосып жүрген әріптестер!

«Түркі халықтарының рухани мұрасы әлемдік өркениет аясында: «Қобыланды батыр» жыры» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның өткізілуі – түркі дүниесінің ортақ әдеби-мәдени қазынасын зерделеу бағытындағы маңызды ғылыми бастама. Осындай ауқымды басқосудың қазақ халқының батырлық эпосының көрнекті үлгісі – «Қобыланды батыр» жырына арналуының да өзіндік мәні бар. Өйткені батырлық жырлар бір халықтың ғана тарихи жадын сақтайтын мұра емес, тұтас түркі дүниесінің дүниетанымын, тарихи тәжірибесін, елдік мұратын танытатын рухани құндылық болып саналады.

Қазақ пен қырғыз халықтарының тарихи тағдыры, рухани әлемі, салт-дәстүрі мен ауызша сөз өнері ғасырлар бойы өзара сабақтасып келеді. Екі халықтың эпикалық мұрасында ел мен жерді қорғау, ерлік пен бірлік, халықтың азаттығы мен тұтастығы, ата дәстүрге адалдық идеялары кең орын алған. Қырғыз халқының «Манас» эпосы мен қазақтың батырлық жырларының табиғатында осындай ортақ дүниетанымдық негіздер бар. Әр эпос өзінің ұлттық болмысын сақтай отырып, түркі халықтарына ортақ қаһармандық дәстүрмен сабақтасады.

«Қобыланды батыр» – қазақтың батырлық эпосының аса көрнекті туындыларының бірі. Жырда халықтың тарихи жадында орныққан қаһарман тұлғасы, туған жерді қорғау идеясы, елдік сана, отбасылық және қоғамдық қатынастар, дәстүрлі дүниетаным тұтас көркемдік жүйе ретінде танылады. Қобыланды бейнесі жеке батырдың ерлігін ғана көрсетпейді. Оның тұлғасынан халықтың идеал қаһарман туралы түсінігі, ел қорғаны болуға лайық азаматқа қойылатын талаптар көрінеді.

Түркі эпостарындағы батыр бейнесіне ортақ сипаттардың бірі – оның тағдырының халық тағдырымен ұштасуы. Батырдың жорыққа аттануы, жаумен шайқасуы, елге оралуы сыртқы оқиғалар жүйесі ғана емес. Эпикалық баяндау арқылы халықтың тарихи тәжірибесі, жақсылық пен жамандық, адалдық пен сатқындық, ерлік пен қорқақтық туралы моральдық өлшемдері де беріледі. Қаһарманның күш-қайраты оның басты қасиеттерінің бірі болғанымен, халықтық эпикалық сана батырдың адамгершілігін, елге адалдығын, сертке беріктігін де жоғары бағалайды.

«Қобыланды батыр» жырының түркі халықтарының эпикалық дәстүрімен сабақтастығы кейіпкерлер жүйесінен, оқиға құрылымынан, батырдың тууы мен ержетуінен, тұлпар таңдауынан, жорық пен сынақ мотивтерінен, қаһарманның ел алдындағы міндетінен байқалады. Мұндай ортақ белгілерді бір халықтың екінші халықтан тікелей қабылдауы деп қарастыру жеткіліксіз. Олардың негізінде түркі халықтарының ұзақ тарихи дәуірлер бойы қалыптасқан ортақ мәдени жадын, ұқсас дүниетанымын және эпикалық ойлау жүйесін көруге болады. Сонымен бірге әр халық ортақ эпикалық дәстүрді өзінің тарихи ортасына, әлеуметтік тәжірибесіне, тілдік және көркемдік ерекшелігіне сәйкес дамытады. Қазақтың «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Тарғын» тәрізді жырлары, қырғыздың «Манас» эпосы, қарақалпақ, ноғай, татар, башқұрт және басқа да түркі халықтарының қаһармандық жырлары ортақ тамырдан нәр ала отырып, ұлттық эпикалық мектептердің қалыптасуына негіз болған. Сондықтан түркі эпосын салыстырмалы-типологиялық тұрғыдан зерттеу әр халықтың өзіндік ерекшелігін де, ортақ мәдени негіздерін де тереңірек тануға мүмкіндік береді.

Эпикалық мұраның тағы бір маңызды қыры – оның ауызша дәстүрмен тікелей байланысы. Жырды халық жадында сақтап, ұрпақтан ұрпаққа жеткізген жыршы, жырау, манасшы, ақындар тек орындаушы ғана емес, үлкен рухани дәстүрдің жалғастырушысы болды. Әр орындаушы өз ортасының тарихи-мәдени тәжірибесін эпикалық мәтінге енгізіп, жырдың өміршеңдігін қамтамасыз етті. Сол себепті бір эпостың бірнеше нұсқасының болуы оның тұрақсыздығын емес, керісінше, ауызша дәстүрдің қуатын көрсетеді.

Қазіргі кезеңде түркі халықтарының эпикалық мұрасын зерттеудің ауқымы кеңейіп келеді. Бұрын мәтінді жинау, жариялау, сюжеттік және тарихи негіздерін анықтау негізгі міндеттердің бірі болса, бүгінгі зерттеулер эпостың мәдени жадтағы орнына, мифопоэтикалық жүйесіне, кеңістік пен уақыт ерекшелігіне, кейіпкерлер типологиясына, ұлттық кодтар мен мәдени символдарға, орындаушылық дәстүрге және қазіргі мәдени ортадағы қызметіне де назар аударады. Осындай бағыттар түркі эпостарының көркемдік табиғатын жаңа ғылыми тұрғыдан түсіндіруге мүмкіндік береді.

Әлемдік өркениет жағдайында ұлттық эпикалық мұраны сақтау мәселесі де ерекше маңызға ие. Жаһандану үдерісі халықтар арасындағы мәдени байланысты күшейткенімен, ұлттық рухани құндылықтарды жаңаша таныту қажеттігін де алға шығарып отыр. Батырлық жырларды академиялық басылымдарда жариялау, қолжазба және дыбыстық қорларды сақтау, цифрландыру, аудару, жастарға заманауи форматта ұсыну – ғылыми мекемелер мен білім беру ұйымдарының ортақ міндеті.

Эпосты қазіргі ұрпаққа жеткізу оның көркем мәтінін жеңілдетіп немесе тарихи мазмұнын өзгерту деген сөз емес. Керісінше, дәстүрлі мұраның ғылыми негізін сақтай отырып, оны жаңа ақпараттық ортаға бейімдеу қажет. Электронды қорлар, цифрлық архивтер, аудио және бейнежазбалар, ғылыми түсіндірмелері бар интернет ресурстар түркі халықтарының фольклорлық мұрасын халықаралық ғылыми айналымға кеңінен енгізуге жол ашады.

«Қобыланды батыр» жырын зерттеу қазақ эпосының шеңберімен ғана шектелмей, жалпы түркі эпикалық дәстүрінің тарихын түсінуге де қызмет етеді. Ортақ сарындар мен образдарды, сюжеттік құрылымдар мен тарихи-мәдени байланыстарды салыстыра қарастыру арқылы халықтарымыздың ғасырлар бойғы рухани жақындығын тереңірек танимыз. Ғылыми ынтымақтастықтың құндылығы да осында.

Бүгінгі халықаралық конференцияға Қазақстанмен қатар Қырғызстан, Түркия, Әзербайжан, Өзбекстан, Ресей және өзге елдердің ғалымдарының қатысуы түркі халықтарының рухани мұрасына деген ортақ ғылыми қызығушылықтың айқын көрінісі. Түрлі ғылыми мектеп өкілдерінің бір алаңда бас қосуы жаңа пікірлердің, салыстырмалы зерттеулердің және болашақ бірлескен жобалардың қалыптасуына негіз болады деп сенемін.

Қазақ және қырғыз халықтарын жақындастыратын рухани арналардың бірі – сөз өнеріне деген ерекше құрмет. Халық жадында сақталған эпикалық мұра өткен дәуірдің ескерткіші ғана емес, бүгінгі

ұрпақтың тарихи санасын қалыптастыратын маңызды мәдени құндылық. «Қобыланды батыр» тәрізді эпостарды зерттеу арқылы біз өткенді танып қана қоймаймыз, халықтың рухани тұтастығын сақтайтын құндылықтардың мәнін де тереңірек түсінеміз.

Осындай маңызды ғылыми жиынның өтуіне атсалысқан ұйымдастыру комитетіне, конференция жұмысына қатысып отырған барша ғалымдар мен зерттеушілерге ризашылығымды білдіремін.

Халықаралық конференция түркі халықтарының эпикалық мұрасын зерттеудің жаңа бағыттарына жол ашып, ғалымдар арасындағы ғылыми байланысты нығайта берсін. Ортақ рухани мұрамызды зерттеу, сақтау және кейінгі ұрпаққа жеткізу жолындағы еңбектеріңізге табыс тілеймін.

Конференция жұмысына сәттілік, баршаңызға шығармашылық және ғылыми жетістіктер тілеймін!

KAHRAMANLIĞIN ÜRETILMESINDE KADIN BILGISI VE PRATIK BILGELIK: KAZAK KOBLANDI BATIR VE KARAKALPAK KOBLAN DESTANLARINDA KADIN KAHRAMAN "KURTKA"

Prof. Dr. Pınar DÖNMEZ
Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü
Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı
Ege Üniversitesi Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Başkanı
UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, Somut Olmayan Kültürel Miras İhtisas Komitesi Üyesi
İzmir, Türkiye

Özet. *Bu çalışmada Kazak* Koblandı Batır *ve Karakalpak* Koblan *destanlarında yer alan Kurtka karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Çalışmanın temel sorusu, Kurtka'nın bilgi, muhakeme ve eylemlerinin alpın kahramanlığının gerçekleşmesine nasıl katkıda bulunduğudur. Bu amaçla pratik bilgelik kavramından yararlanılarak Kurtka'nın durumu değerlendirmesi, sonuçları öngörmesi, uygun aracı seçmesi ve bilgisini eyleme dönüştürmesi ele alınmaktadır. İki destanda Kurtka'nın at konusundaki bilgisi, öğütleri, kararları ve alpın sefere hazırlanmasındaki rolü karşılaştırılmakta; Karakalpak anlatmasında bunlara ek olarak halk adına gerçekleştirdiği eylemler değerlendirilmektedir. Böylece Kurtka'nın bilgisi ile alpın kahramanca eylemleri arasındaki ilişki tartışılmaktadır.*

Anahtar Kelimeler: *Koblandı Batır, Koblan, Kurtka, kadın kahraman, pratik bilgelik, kahramanlık.*

Аңдатпа. *Бұл мақалада қазақтың «Қобыланды батыр» және қарақалпақтың «Қоблан» дастандарындағы Құртқа бейнесі салыстырмалы түрде қарастырылады. Зерттеуде Құртқаның білімі, пайымдауы мен іс-әрекетінің батырдың қаһармандық әрекеттерінің жүзеге асуына қалай ықпал ететіні зерттеледі. Талдауда практикалық даналық ұғымы қолданылып, Құртқаның жағдайды бағалауы, нәтижені алдын ала болжауы, қажетті құралды таңдауы және білімін әрекетке айналдыруы қарастырылады. Екі дастандағы оның ат туралы білімі, кеңестері, шешімдері және батырды жорыққа дайындауға қосқан үлесі салыстырылады. Қарақалпақ нұсқасында Құртқаның халық атынан әрекет етуі де талдауға алынады.*

Түйін сөздер: *Қобыланды батыр, Қоблан, Құртқа, әйел қаһарман, практикалық даналық, қаһармандық.*

Abstract. *This study comparatively examines the heroine Kurtka in the Kazakh* Koblandy Batyr *and Karakalpak* Koblan *epics. Its central kuestion is how Kurtka's knowledge, judgment, and actions contribute to the realization of heroic action. Using practical wisdom as an analytical framework, the study examines her ability to assess situations, anticipate consekuences, select appropriate means, and transform knowledge into action. It compares her knowledge of horses, advice, decisions, and role in preparing the hero for his expedition in both epics. In the Karakalpak narrative, Kurtka's actions on behalf of the community are also examined.*

Keywords: *Koblandy Batyr, Koblan, Kurtka, heroine, practical wisdom, heroism.*

1. Giriş: Kahraman Nasıl Üretilir?

Koblandı Batır, Kazak epik geleneğinin kahramanlık destanlarından biridir. Ergali Esbosun'un hazırladığı metnin girişinde destanın yirmi dokuz nüshasının bulunduğu, bunların yirmi altısının Koblandı'nın şahsi kahramanlığıyla, üçünün ise onun çocukları ve soyu ile ilgili olduğu belirtilmektedir [Esbosun, 2015: 1]. Karakalpak epik geleneğinde ise aynı destan çevresinin *Koblan* adıyla yaşayan bir anlatısı bulunmaktadır. *Koblan*, Karakalpak folklorunun yayımlanmış epik metinleri arasında yer almakta ve 1995 tarihli *Karakalpak folkloru* külliyatının birinci cildinde *Alpamıs* ile birlikte yayımlanmaktadır [*Karakalpak folkloru*, 1995]. Çobanoğlu da Karakalpak sahasındaki epik destan çalışmalarını değerlendirirken *Koblan'*ı bu sahada derlenip yayımlanan epik destanlar arasında saymaktadır [Çobanoğlu, 2007: 33]. Bu çalışmada Kazak *Koblandı Batır*

ile Karakalpak *Koblan* destanları, her iki anlatıda yer alan Kurtka üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Türk epik destan geleneğinde anlatının merkezinde olağanüstü özelliklere sahip başkahraman bulunmaktadır. Çobanoğlu, bu kahramanların sahip oldukları olağanüstü özelliklerle bireysel ve toplumsal amaçlara yöneldiklerini ve bu özelliklerin onları destan kahramanı hâline getirdiğini belirtmektedir [Çobanoğlu, 2007: 105-106]. *Koblandı Batır* metninde de Koblandı'nın yolculuğa çıkması, savaşması ve yurdunu düşmandan kurtarması anlatının temel hareket alanını oluşturur. Nitekim metinde Koblandı'nın Alşağır'ın eline geçen yurdunu kurtardığı açıkça anlatılmaktadır [Esbosun, 2015: 3]. Bu bakımdan *Koblandı Batır/Koblan* anlatı çevresinin görünen merkezinde savaşan, sefere çıkan ve karşılaştığı düşmanlarla mücadele eden erkek kahraman bulunmaktadır.

Ancak Çobanoğlu'nun Türk epik destan geleneğindeki tipler üzerine yaptığı tasnif, başkahramanın anlatıdaki diğer kişiler ve varlıklarla birlikte ele alınmasına da imkân vermektedir. Çobanoğlu, başkahramanın ardından onu "akıl ve akılcılık yönüyle bütünleyen, dengeleyen ve çoğu kez yönlendiren" bilge devlet adamı tipini, farklı görünümleriyle kadın kahramanları veya kadın tiplerini ve kahramanın atını ele almaktadır [Çobanoğlu, 2007: 106]. Kahramanın atı bu çerçevede özel bir önem taşımaktadır. Çobanoğlu, destanlarda atı kahramanın "en yakın arkadaşı" olarak tanımlamakta, destan kahramanı ile atı arasındaki bağın yaygın biçimde vurgulandığını belirtmekte ve doğrudan Koblandı'nın atının Tayburıl olduğunu kaydetmektedir [Çobanoğlu, 2007: 111].

Koblandı Batır metninde Kurtka'nın anlatıya katıldığı yerlerden biri doğrudan bu atla ilgilidir. Metinde Kurtka, Burıl için altından koşum hazırlatır, onu Koblandı'nın atı olarak över, Koblandı için mızrak ve kılıç yaptırır ve de Burıl'ın yelesini ve kâkülünü tarar, onun bakımını üstlenir ve at için harcadığı emeğin gün geçtikçe arttığı anlatılır [Esbosun, 2015: 23-24]. Böylece anlatının merkezindeki alpın yanında Kurtka da belirli eylemleri gerçekleştiren bir kadın kahraman olarak metinde yer almaktadır.

Bu durum çalışmanın hareket noktasını oluşturmaktadır: Koblandı/Koblan'ın kahramanlığı yalnız alpın kendi nitelikleri ve eylemleriyle mi gerçekleşmektedir? Bu soru, Kurtka'nın anlatıdaki yerini yalnızca Koblandı/Koblan ile evlilik ilişkisi üzerinden belirlemek yerine onun ne bildiğine, ne yaptığına, hangi durumlarda karar aldığına ve eylemlerinin kahramanın hareket alanıyla nasıl ilişkilendiğine bakmayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın temel soruları şunlardır: Kurtka'yı Koblandı/Koblan'ın eşi olarak sınıflandırmanın ötesine geçip bilgi sahibi ve eyleyen bir özne olarak okuduğumuzda ne görürüz? İki epik gelenek Kurtka'nın bilgi, erdem ve eyleyiciliğini nasıl kurmakta ve bunları alpın kahramanlığının gerçekleşmesine nasıl bağlamaktadır? Bu sorular doğrultusunda Kazak *Koblandı Batır* ve Karakalpak *Koblan* destanlarında Kurtka'nın bilgisi, kararları ve eylemleri karşılaştırılarak bunların kahramanlığın gerçekleşmesindeki yeri araştırılacaktır.

2. Kadın Kahramandan Eyleyen Özneye: Kuramsal Çerçeve

Türk boylarının destan geleneğinde kahramanların ele alınışında tip kavramı önemli bir yere sahiptir. Çobanoğlu, Türk "epik destan geleneği"nde idealize edilerek topluma model olarak sunulan tipleri "Alperen tipi", "Bilge Devlet Adamı tipi", "Kadın tipleri" ve "Hayvan Kahraman tipleri" olarak tasnif eder. Bunların yanında başkahramanın düşmanları ve yoldaşlarını da destanlarda üzerinde durulması gereken tipler arasında değerlendirir [Çobanoğlu, 2007: 100]. Bu tasnifte kadın tipleri ayrı bir başlık altında yer alsa da kadın kahramanın başkahraman konumunda bulunması mümkündür. "*Türk Boylarının Destanlarında Kadın Başkahramanlar*" adlı kitabımda, Çobanoğlu'nun konuyla ilgili ifadelerinden yola çıkarak tasnifi değerlendirilirken Altın Arığ örneğinden hareketle kadın başkahramanın da alperen tipi içinde yer alabildiğine dikkat çektim [Fedakâr, 2016: 41-42]. Buradan hareketle vurgulanması gereken nokta şudur: destandaki kadın kahramanları yalnızca erkek başkahramanla ilişkileri üzerinden sınıflandırmak, kadınların anlatı içindeki farklı konumlarını açıklamak için yeterli bir çerçeve sunmaz.

Kadın başkahramanların merkeze alındığı destanlar, kahramanlık kavramına kadın kahramanın kendi yolculuğu üzerinden bakmaya da imkân verir. "*Türk Boylarının Destanlarında Kadın Başkahramanlar*"da kadın başkahramanlar "savaşçı" ve "öncü" olmak üzere iki tipte ele alınmıştır. Savaşçı tipinin alp/alperen tipiyle aynı özellikleri taşıdığı, öncü tipinin ise toplumsal değerlerin korunması veya değişmesiyle ilişkili bir mücadele yürüttüğü belirtilmiştir [Fedakâr, 2016: 149-151]. Kadın başkahramanın yolculuğunun destan kahramanının yolculuğuna paralel yönler taşımakla birlikte, kadının kendi yolunu çizdiği farklı noktalar içerdiği; kadın başkahramanların incelenmesinin "kahraman kimdir?" ve destan başkahramanını var eden temel özelliklerin neler olduğu sorularına kadın bakış açısı ve algısıyla verilen cevapları içerdiği sonucuna ulaşılmıştır [Fedakâr, 2016: 155].

Kadınların epik anlatılardaki konumu, anlatının üretildiği tarihsel ve toplumsal şartlarla ilişkilidir. Beissinger, on dokuzuncu yüzyıl Balkan epik edebiyatını toplumsal cinsiyet ve milliyetçilik ilişkisi içinde incelerken görece daha erken sözlü geleneğin kadınların toplumdaki çeşitli rollerini yansıttığını ve ancak on

dokuzuncu yüzyılda gelişen epik edebiyatın ise esas olarak milliyetçi hareketlerin başlıca katılımcıları olan erkeklere seslendiğini belirtmektedir [Beissinger, 1999: 70]. Dolayısıyla kadın figürünün epik anlatıdaki konumunu sabit ve değişmez bir kategori olarak ele almak yerine, anlatı geleneğinin kadınlara hangi rolleri ve hangi hareket alanlarını verdiğini metin üzerinden belirlemek gerekir.

Maria Tatar'ın kadın kahraman üzerine yaklaşımı bu noktada konuya farklı bir bakış imkânı sunmaktadır. Tatar, Joseph Campbell'ın kadınları kahramanın annesi, ulaşacağı hedef veya koruyucusu gibi kahramanla ilişkili konumlarda tanımlamasından hareket eder ve mitolojik ve edebî tahayyüldeki kadınların bu rollerle sınırlı olmadığını vurgular. Kadınların da bu anlatmalarda arayışlara çıktığını, adalet arama, yanlışları düzeltme, toplumsal dokuyu onarma ve hayatta kalma gibi amaçlarla eylemde bulunduklarını belirtir [Tatar, 2021: xiii-xiv]. Tatar ayrıca kadınların bilgiyle ilişkisinin mitolojik ve edebî anlatılarda önemli bir yer tuttuğuna, kadınların bilme isteğinin merakın yanı sıra empati, bakım ve ilgiyle bağlantılı olarak ortaya çıkabildiğine dikkat çeker [Tatar, 2021: xiv]. Bu yaklaşım, kadın figürünü yalnızca anlatıdaki konumuna göre adlandırmak yerine, ne bildiği, ne yaptığı ve eyleminin hangi amaca yöneldiği üzerinden incelemeye imkân vermektedir.

Koblandı destanının kadın kahramanlarından Kurtka'nın incelenmesi açısından bilgi ile eylem arasındaki ilişki özellikle önemlidir. Bu ilişkinin kavramsallaştırılmasında Aristoteles'in erdem etiği içinde yer alan "*phronesis"*, yani "pratik bilgelik" kavramından yararlanılabilir. Bayraktaroğlu ve Özcan, pratik bilgeliği entelektüel erdemler arasında ele almakta; onu insan için iyi ve faydalı olan konusunda doğru düşünebilme, eylemden önce iyi olanı seçebilme ve bilgiyi eyleme geçirebilme ile ilişkilendirmektedir [Bayraktaroğlu & Özcan, 2020: 290]. Bu çalışmada "*phronesis"* kavramı, Kurtka'nın sahip olduğu bilgiyi belirli koşullar altında nasıl değerlendirdiğini, bu bilgiye dayanarak nasıl karar verdiğini ve kararını nasıl eyleme dönüştürdüğünü incelemek amacıyla kullanılacaktır.

Bu çalışmada söz konusu kuramsal yaklaşımlardan hareketle Kurtka'nın Kazak *Koblandı Batır* ve Karakalpak *Koblan* destanlarındaki konumu için eylem → motivasyon → söz/karar → erdem → eyleyicilik → kahramanlığın gerçekleşmesine katkı biçiminde bir inceleme çizgisi izlenecektir. Bu sıralama adı geçen kaynaklardan alınmış bir model olmayıp, bu çalışma için oluşturulan analitik çerçevedir. Kurtka'nın ne yaptığı ve söylediği, hangi durumda hangi bilgiye dayanarak karar verdiği, kararının eyleme nasıl dönüştüğü ve bu eylemin Koblandı/Koblan'ın kahramanlığının gerçekleşmesindeki yeri iki destan metninde karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Böylece çalışmanın temel sorusu da daha belirgin hâle gelmektedir. Bu temel soru şudur: Kurtka'nın bilgisi yalnız "bilge kadın" niteliği olarak mı kalmaktadır, yoksa alpın eylemini mümkün kılan bir pratik bilgeliğe mi dönüşmektedir?

3. Kurtka'nın Pratik Bilgeliği: Kazak Koblandı Batır ve Karakalpak Koblan Destanları

Önceki bölümde kadın kahramanın anlatıdaki konumunu yalnız tipolojik özellikleri üzerinden belirlemek yerine, sahip olduğu bilginin karar ve eyleme dönüşme biçimini inceleyen bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu doğrultuda Kurtka'nın eylemleri, sözleri ve kararları, bunların ardındaki muhakeme ve ortaya çıkardıkları sonuçlarla birlikte ele alınacaktır. Kazak *Koblandı Batır* ve Karakalpak *Koblan* anlatılarının karşılaştırmalı okunması, Kurtka'nın eyleyiciliğinin üç alanda belirginleştiğini göstermektedir:

1. Bilmek ve öngörmek
2. Bilgiyi eyleme dönüştürmek
3. Sahip olduğu bilgiyle alpın kahramanlığı arasındaki ilişki.

Bu üç alan doğrultusunda Kurtka'nın bilgisini "pratik bilgelik" açısından değerlendirebilmek için onun ne bildiğinin yanı sıra bu bilgiyi belirli durumlarda nasıl kullandığına bakmak gerekir. Bu nedenle karşılaştırmada Kurtka'nın durumu değerlendirmesi, sonucu öngörmesi, uygun aracı seçmesi ve bilgisini karara ve eyleme dönüştürmesi esas alınmıştır.

3.1. Bilmek ve Öngörmek

Kazak "*Koblandı Batır"* anlatmasında Kurtka'nın bilgisi özellikle Tayburıl'ın yetiştirilmesi ve gücünün sınırlarının bilinmesinde belirginleşmektedir. Kurtka, yetiştirdiği Burıl'da "kırk üç günlük" bir eksiklik bulunduğunu Koblandı'ya bildirir [Esbosun, 2015: 31, 35]. Anlatının ilerleyen bölümünde Burıl'ın Tarlan ata yetişemediği sırada bu eksiklik ortaya çıkar ve metinde açıkça "Kurtka'nın dediği geldi" denilerek Koblan'ın Kurtka'nın sözünün doğruluğunu kabul ettiği belirtilir [Esbosun, 2015: 75]. Böylece Kurtka'nın bilgisi yalnızca bir öğüt olarak kalmamakta, anlatının ilerleyen safhasında gerçekleşen olay tarafından da doğrulanmaktadır.

Bu olay dizisi Kurtka'nın bilgisini yalnız at yetiştirme becerisi olarak değerlendirmeyi güçleştirmektedir. Kurtka, Tayburıl'ın mevcut durumunu değerlendirmekte, henüz gerçekleşmemiş bir sonucu öngörmekte ve Koblandı'yı buna göre uyarmaktadır. Alpın bir an önce harekete geçme isteğine karşılık Kurtka'nın sahip olduğu bilgi, eylemin zamanını ve aracın yeterliliğini hesaba katan bir muhakemeye dayanmaktadır. Anlatının

ilerleyen bölümünde onun öngörüsünün doğrulanması, bu muhakemeyi olayların sonucu aracılığıyla da teyit etmektedir.

Karakalpak "*Koblan"* anlatmasında da Kurtka'nın benzer biçimde mevcut durumun ötesini değerlendirerek Koblan'a yol gösterdiği görülmektedir. Kurtka, Koblan'a kendisine sunulacak çeşitli mallar arasından "jay tas"ı istemesini öğütler ve başka bir şey almamasını söyler [*Karakalpak folkloı*, 1995: 180]. Bu sahnede Kurtka, kahraman adına doğrudan eylemde bulunmamakta, hangi aracın seçilmesi gerektiğine ilişkin bilgisiyle onun kararını yönlendirmektedir.

Her iki anlatmada da dikkati çeken nokta, Kurtka'nın bilgisinin kahramanın o andaki fiziksel gücünden farklı bir alanda işlemesidir. Bilmek, burada yalnız geçmişe veya mevcut duruma ilişkin bilgi sahibi olmak anlamına gelmez, yapılacak eylemin sonucunu hesaba katmayı ve buna uygun seçim yapmayı da içerir. Bu özellik, önceki bölümde belirlenen pratik bilgelik çerçevesindeki durumu değerlendirme, sonucu öngörme ve uygun aracı seçme unsurlarıyla birlikte okunabilir.

3.2. Bilgiyi Eyleme Dönüştürmek

Kurtka'nın bilgisi her iki anlatmada da yalnız söz ve öğüt düzeyinde kalmaz. Bunun en belirgin örneği kahramanın atıyla kurduğu ilişkidir. Kazak anlatmasında Burıl'ın yetiştirilmesi doğrudan Kurtka'ya bağlanır. Destanda "Kurtka'nın beslediği Burıl"ın gelişimi ayrıntılı biçimde anlatılır [Esbosun, 2015: 23]. Daha sonra Tayburıl'ın eyerlenmesi ve sefere hazır hâle getirilmesi de Kurtka tarafından gerçekleştirilir [Esbosun, 2015: 38]. Anlatının ilerleyen bölümlerinde Tayburıl'ın "Kurtka'nın baktığı Tayburıl" olarak anılması, at ile Kurtka arasındaki bu ilişkinin anlatı boyunca korunduğunu göstermektedir [Esbosun, 2015: 92].

Karakalpak *Koblan* anlatmasında aynı ilişki daha açık bir ifadeyle karşımıza çıkar. Koblan, kendi atından söz ederken Kurtka'nın kendisine at seçip verdiğini belirtir ve kırk yiğide de kendileri için birer tulpar seçtirmelerini söyler [*Karakalpak folkloı*, 1995: 229-230]. Anlatının daha sonraki bölümlerinde at, "Kurtka'nın baktığı/yetiştirdiği doru at" olarak anılır [*Karakalpak folkloı*, 1995: 248, 252]. Böylece iki anlatmada da alpın temel savaş araçlarından biri olan atın seçilmesi, yetiştirilmesi veya hazırlanması Kurtka'nın bilgisi ve emeğiyle ilişkilendirilmektedir.

Karakalpak "*Koblan"* anlatması Kurtka'nın bilgisini topluluğun karşı karşıya bulunduğu bir krizin çözümünde de görünür kılar. Alşağır'ın saldırısının ardından halk Kurtka'ya gelerek kendilerine bir çare bulmasını ister. Kurtka, halk için ölmenin kendisi açısından bir ayıp olmayacağını söyleyerek Alşağır'a gitmeye karar verir [*Karakalpak folkloı*, 1995: 275]. Alşağır'ın huzuruna çıktıktan sonra halk adına konuşur ve altı yıllık bir süre talep eder [*karakalpak folkloı*, 1995: 276-277]. Alşağır bu sürenin tamamını kabul etmeyerek altı aylık mühlet verir [*Karakalpak folkloı*, 1995: 278].

Bu sahne Kurtka'nın bilgisinin at yetiştirme veya kahramana yol gösterme alanının dışına çıktığını göstermektedir. Karşısında çözülmesi gereken somut bir toplumsal sorun vardır. Kurtka durumu değerlendirir, halk adına sorumluluk üstlenir, karar vericiyle görüşür ve söz yoluyla somut bir sonuç elde eder. Dolayısıyla bilgi; muhakeme, karar, söz ve eylem aracılığıyla topluluğun yararına dönüştürülmektedir. Bu bakımdan Kurtka'nın davranışı, bu çalışmada kullanılan pratik bilgelik kavramının "belirli bir durumda uygun eylemi seçme ve bilgiyi eyleme dönüştürme" boyutuyla birlikte değerlendirilebilir.

3.3. Alpın Gücü ile Kurtka'nın Bilgisi

İki anlatmadaki örnekler "Kurtka'nın sahip olduğu fakat alpın o anda sahip olmadığı nedir?" sorusu etrafında birlikte değerlendirildiğinde tek bir bilgi türünden söz edilemeyeceği görülmektedir. Kurtka'nın bilgisi kimi zaman atı tanıma ve yetiştirme, kimi zaman doğru aracı seçme, kimi zaman gelecekte ortaya çıkabilecek sonucu değerlendirme, kimi zaman da toplumsal bir kriz karşısında söz ve muhakeme yoluyla çözüm üretme biçiminde ortaya çıkar.

Bu durum Kurtka ile alp arasındaki ilişkiyi yalnız "kahramana yardım eden eş" çerçevesinde değerlendirmeyi yetersiz bırakmaktadır. Fiziksel mücadeleyi gerçekleştiren ve destanın merkezindeki savaşçı kimliği taşıyan kişi Koblandı/Koblan'dır. Bununla birlikte kahramanın savaşta kullanacağı atın yetiştirilmesi ve hazırlanması her iki anlatmada Kurtka ile ilişkilendirilmiştir. Kazak anlatmasında Kurtka ayrıca atın yeterliliğini ve eksiğini Koblandı'dan önce değerlendirebilmekte ve de Karakalpak anlatmasında Kurtka doğru aracın seçilmesine ilişkin öğüt vermekte ve alpın bulunmadığı bir kriz ortamında topluluk adına karar alıp harekete geçebilmektedir.

Bu örnekler Kurtka'nın bilgisinin anlatıda sonuç üreten bir bilgi olduğunu göstermektedir. Onun bilgisi kahramanın fiziksel gücünün yerine geçmez. Ancak bu gücün hangi araçla, hangi koşullarda ve ne zaman kullanılabileceği üzerinde etkili olur. Karakalpak anlatmasındaki Alşağır sahnesinde ise Kurtka, fiziksel mücadeleye başvurmadan söz ve muhakemeyle topluluk lehine sonuç elde eder. Böylece her iki gelenekte Kurtka'nın bilgi ve eylemleri, alpın kahramanlığının çevresinde ikincil bir özellik olarak kalmamakta, kahramanca eylemin hazırlanması, yönlendirilmesi ve kimi durumlarda topluluğun korunması süreçlerine katılmaktadır.

Bu çerçevede Kurtka'nın bilgisi, sahip olunan bilginin belirli bir durumda doğru değerlendirme, seçim ve eyleme dönüşmesi anlamında pratik bilgelik kavramıyla okunabilir. "Kahramanlığın üretilmesi" açısından bakıldığında ise anlatılar kahramanlığı yalnız alpın bedensel gücüne bağlamayan bir ilişkiyi görünür kılmaktadır: Alp mücadeleyi gerçekleştirirken Kurtka'nın bilgisi bu mücadelenin araçlarının hazırlanmasına, kararların yönlendirilmesine ve eylemin sonuçlarının öngörülmesine katılmaktadır.

4. Sonuç

Kazak "*Koblandı Batır"* ve Karakalpak "*Koblan"* destanlarında Kurtka'nın bilgi, karar ve eylemleri üzerinden yapılan karşılaştırma, onun bilgisinin pratik bilgelik çerçevesinde okunabileceğini göstermektedir. Kurtka, içinde bulunduğu durumu değerlendirmekte, kimi eylemlerin sonuçlarını öngörmekte, uygun araçları seçmekte ve sahip olduğu bilgiyi karar ve eyleme dönüştürmektedir. Bu özellikler onun anlatıdaki eyleyiciliğini, yalnız kahramana öğüt veren bir eş olmanın ötesine taşımaktadır.

Kurtka'nın eyleyiciliği iki anlatmada özellikle alpın eyleme hazırlanması ve yönlendirilmesi çevresinde belirginleşir. Atın seçilmesi, yetiştirilmesi ve hazırlanması, doğru aracın belirlenmesi ve tehlikenin önceden görülmesi bu ilişkinin başlıca örnekleridir. Karakalpak anlatmasında Kurtka'nın Alşağır karşısında halk adına söz alarak somut bir sonuç elde etmesi, bu eyleyiciliğin topluluğun korunmasına kadar genişlediğini göstermektedir.

Bu bakımdan Koblandı/Koblan'ın kahramanlığı alpın fiziksel gücü ve cesaretiyle birlikte, Kurtka'da temsil edilen bilgi, muhakeme ve öngörüyle de biçimlenmektedir. Alp kahramanca eylemi gerçekleştirirken Kurtka'nın pratik bilgeliği bu eylemin hazırlanmasına, yönlendirilmesine ve kimi durumlarda mümkün hâle gelmesine katkıda bulunmaktadır. Bu ilişki, kahramanlığın anlatıda tek bir kahramanın nitelikleri üzerinden değil, kahraman ile Kurtka arasındaki bilgi ve eylem ilişkisi içinde de üretildiğini göstermektedir.

KAYNAKLAR

1. Bayraktaroğlu, H. C., & Özcan, Z. (2020). Nikomakhos'a Etik bağlamında Aristoteles'in erdem etiği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 29*(1), 277-296.
2. Beissinger, M. H. (1999). Epic, gender, and nationalism: The development of nineteenth-century Balkan literature. In M. H. Beissinger, J. Tylus, & S. Wofford (Eds.), *Epic traditions in the contemporary world: The poetics of community* (pp. 69-86). University of California Press.
3. Çobanoğlu, Ö. (2007). *Türk dünyası epik destan geleneği* (2. bs.). Akçağ Yayınları.
4. Esbosun, E. (Haz.). (2015). *Kuplandı Batır Destanı*. Ardahan Üniversitesi Yayınları.
5. Fedakâr, P. (2016). *Türk boylarının destanlarında kadın başkahramanlar*. Ege Üniversitesi.
6. *Karakalpak folkloru: Bes tomlık. I tom: Alpamıs, Koblan dástanları*. (1995). Karakalpakstan.
7. Tatar, M. (2021). *The heroine with 1,001 faces*. Liveright Publishing Corporation.

«ҚОБЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНДАҒЫ ПРОТОТИП ФЕНОМЕНІ МЕН ТАРИХИ КОНТАМИНАЦИЯ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Қоңыратбай Тынысбек Әуелбекұлы,
филология ғылымдарының докторы, профессор,
Халықаралық Ш.Айтматов академиясының академигі,
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының
бас ғылыми қызметкері, Алматы қ., Қазақстан,
tynysbek55@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада Орталық Азиядағы эпостану ғылымының ең көп пікірталас тудырған өзекті мәселелерінің бірі – «Қобланды батыр» жырының құрылымындағы тарихи шындық пен көркем қиялдың арақатынасы талданады. Мақаланың ғылыми жаңалығы жырдағы батыр бейнесінің бойында бірнеше прототиптің тоғысу тұжырымдамасын әдістемелік тұрғыдан негіздеуінде жатыр. Салыстырмалы-тарихи әдіс негізінде эпоста дербес өмір сүрген бірнеше тарихи тұлғалар туралы пайымдаулар қарастырылады. Ауызша далалық дәстүрдің түрлі дәуірлер арасындағы уақыт алшақтығын жоюына мүмкіндік берген көппрототиптілік пен түрлі оқиғалар мен тұлғалардың кірігуі механизмдері көрсетіледі. Эпостың әлеуметтік-мәдени қызметіне ерекше назар аударылып, XV ғасырдағы Ноғай Ордасы мен Қазақ хандығы тұсындағы геосаяси шындықтың билікті заңдастырудың және қарақыпшақ руы жетекшілерінің беделін асқақтатудың құралы ретінде қызмет еткені қарастырылады.*

Түйін сөздер: *Қобланды батыр, батырлар жыры, қыпшақ, сюжеттердің кірігуі, көппрототиптілік, этногенез, Қазақ хандығы, Ноғай Ордасы, легитимация.*

Abstract. *The article provides a comprehensive analysis of one of the most debated problems in Central Asian epic studies: the correlation between historical reality and artistic fiction in the structure of the Kazakh heroic epic "Koblandy-Batyr". The scientific novelty of the study lies in the methodological development of the concept of multiple prototypes for the epic warrior. Applying the comparative-historical method, the author examines hypotheses regarding the existence of several autonomous historical figures.*

The paper reveals the mechanisms of polyprototypicality and historical contamination, through which the oral steppe tradition bridged the chronological gap between different eras. Special attention is paid to the socio-cultural function of the epic: the projection of the 15th-century geopolitical realities (the period of the Nogai Horde and the emergence of the Kazakh Khanate) onto the sacred past served as a tool for legitimizing power and symbolically elevating the leaders of the Kara-Kypchak clan.

Keywords*: Koblandy-Batyr, heroic epic, Kypchaks, contamination, polyprototypicality, ethnogenesis, Kazakh Khanate, Nogai Horde, legitimization.*

«Қобланды батыр» – өзінің бай тарихи-этнографиялық мәліметтерімен терең қызығушылық тудыратын, қазақтың ауызекі поэтикалық дәстүрінің іргелі ескерткіші. Әр кезеңде зерттеушілер бұл жырды зерделеуге екі түрлі қарама-қарсы ұстаным – тарихилық және поэтика тұрғысынан келді.

Жырдың тарихи негізіне қатысты мәселені алғашқылардың бірі болып Ә.Бөкейханов, М. Тынышпаев, М. Әуезовтер қозғаса, кейіннен бұл бағытты Ә. Қоңыратбаев, Б. Уахатов, О. Нұрмағамбетова және т.б. зерттеушілер дамыта түсті. Мысалы, эпостық жырдың ертеректе жарық көрген басылымына жасаған талдауын Әлихан Бөкейханов 1915 жылы жариялаған болатын [Бөкейханов, 1994: 298-313]. Бұл еңбегінде ол сипатталған оқиғалардың шынайы негізін баса көрсетіп, тарихи мектептің дәйекті жақтаушысы ретінде көрінеді. Қазақ шежірелеріне сүйенген М. Тынышпаев та Қобландының XV ғасырда өмір сүрген шынайы тарихи тұлға екенін сөз еткен [Тынышпаев, 1925: 19-20]. Алайда, одан кейінгі кезеңде зерттеушілердің назары ескерткіштің көркемдік ерекшеліктеріне ауды. Қ. Жұмалиев, М. Ғабдуллин және басқа да бірқатар ғалымдардың еңбектерінде Қобланды – нақты прототипі жоқ, таза ойдан шығарылған жиынтық бейне деген пікір орнықты [Проблема народности казахского героического эпоса, 1953]. Қобыландыны «халық жауы» деген кездеріміз де ұмытыла қойған жоқ.

Кеңестік эпостану ғылымындағы асыра сілтеудің бір көрінісі партияның «Едіге» жырына байланысты қаулысы болды [Постановление ЦК ВКП(б), 1944: 29-32]. Ол тарихи мектептің идеологиялық тұрғыдан талқандалуына әкеп соқтырып, батырлар жырларды «феодалдық-байлық» дәуірдің өнімі деп жариялады. Тарихилық принципіне идеологиялық тыйым салынған жағдайда, кеңестік фольклортануда батырлар жырын тек қана көркем қиялдың жемісі ретінде қарастыратын тәсіл баламасыз түрде үстемдікке ие болды

Қазақ ғалымдары бұл идеологиялық үдерістен тыс қалмай, қаһармандық жырларды көркем құбылыс ретінде зерттей бастады. Ал тарихи мектеп принциптерін қорғап, оны зерттеу жұмысында қолданған ғалымдар түрлі қуғын-сүргіндерге ұшырады: жұмыстан шеттетіліп, еліміздің астанасы – Алматыдан жер аударылды [Қазақстан КП(б) Орталық Комитетінің қаулысы, 1947]. Осы шаралардың нәтижесінде 50-жылдардың ортасында фольклордың тарихилығы төңірегінде айтылған күмәнді көзқарастар біржола орнықты. Көптеген әдебиетшілер эпикалық батырлар – әртүрлі дәуір жауынгерлерінің жиынтық қасиеттерін бойына жинақтаған көркем қиялдың жемісі деген тұжырымды қабылдауға мәжбүр болды.

Алайда, академиялық қауымдастық мұндай үзілді-кесілді пікірмен толық келісе алмады. Сондықтан 1955 жылдан бастап Орталық Азия республикаларының астаналарында «Алпамыс» (Ташкент), «Көрұғлы» (Душанбе), «Манас» (Фрунзе) және «Қобланды» (Алматы) сияқты мұралардың халықтығы деген мәселеге арналған бірқатар ауқымды конференциялар болып өтті. Бұл пікірталастар бұған дейін «халыққа жат» және «бай-феодалдық» деп бағаланған эпикалық жырларды ақтап алуға мүмкіндік тудырды [Вопросы изучения эпоса народов СССР, 1958].

Содан бері фольклортану ғылымы әдіснамалық тұрғыдан ілгері басып келеді. Дегенмен, бүгінгі ғылыми үдерістен «Қобланды батыр» жырын поэтикалық таным арқылы қарастыратын структуралистік тәсілдің іздері әлі де байқалып жатады. Бұл бағыттың жақтаушылары эпикалық сюжет шынайы тарихты қайта жаңғыртуға мүмкіндік бермейді, өйткені батырлар жырында нақты хронологиялық байланыс жоқ, ғасырлар бойғы айтылу үдерісінде олар әртүрлі дәуірлердің қатпарларын бойына сіңіреді деген ұстанымды алға тартады [Ыбырайымов, 1993].

В. Я. Пропп пен Б. Н. Путиловтың классикалық еңбектерінен бастау алатын бұл тезистер әуел баста тарихи әдіске қарама-қарсы бағыт ретінде қалыптасты. Көркемдік ерекшелік пен типологияға баса назар аудара отырып, бұл бағыттың кейбір өкілдері бүгінгі күнге дейін фольклорды тарихи тұрғыдан тексерудің болашағына күмәнмен қарайды.

Осы тұрғыда мұрағаттық деректер арқылы фольклордың тарихилығын тексеру және контаминация феноменін пайымдау мәселесі өзектене түседі. Бір ғана поэтикалық әдіске табан тіреп, көптеген материалдық және құжаттық айғақтарды елеусіз қалдыру негізсіз болып көрінеді. Жырдың географиялық және тарихи шынайылығы сыртқы дереккөздермен тікелей расталып отырады. Мысалы, 1906 жылы штабс-капитан В. П. Карлсон Торғай губернаторына жолдаған мәлімдемесінде Қобда өзенінің сағасына жақын жерде Қобланды батырдың мазары бар екенін тіркеген [Карлсон, 1906]. Осы мәліметті кейін И.А. Кастанье [Кастанье, 1910] де тексеріп, соның нәтижесінде ғалымдарға батырдың жерленген жерін Жиренқопадан анықтауға және эпос топонимикасының материалдық шынайылығын дәлелдеу мүмкіндігі туған-ды.

Фольклордың тарихилығын жоққа шығару және оны таза ойдан шығарылған көркем дүние деп түсіндіру – 40-50-жылдардағы идеологиялық нұсқаулардың салдары. Бүгінде ол ескірген көзқарас болып табылады. «Қобланды батыр» жырын поэтика, тарих және этногенетиканың тоғысында зерттеу қажет. Көркемдік форма мен жанр заңдылықтарының артында қыпшақ тайпаларының шынайы шоғырлануын және дала тарихының негізгі белестерін бейнелейтін құнды тарихи-этнографиялық деректер жатады. Соларды анықтап, ғылыми оралымға қоса білуіміз керек.

Бүгінде батырлар жырын зерттеуге кезінде оның ғылыми-танымдық әлеуетін жоққа шығарған тарихшылар да біртіндеп ден қоя бастады. Фольклортанушылар арасында көп жылғы айтыс-тартыстарға арқау болған қайшылықтар мен хронологиялық сәйкессіздіктерді қазіргі ғылым контаминация феномені арқылы шешуге ұмтылуда. Мысалы, тарихшы Ж. Сәбитов Ақтөбе өңіріндегі халық жады мен шежірелерде екі бөлек тұлға туралы мәліметтер сақталған деп есептейді. Олар – қарақыпшақ Қобланды Тоқтарбайұлы (XV ғ.) мен қыпшақ руынан шыққан Қобланды Қыдырбайұлы (XVI ғ. басы) [Сабитов, 2016: 44-52].

Автор Кіші және Орта жүз рулары арасындағы жырдың таралу аймағына ерекше назар аудара отырып, «Қобланды батыр» эпосының түрлі нұсқаларына жан-жақты талдау жүргізеді. Сол негізде халықтың ұжымдық жадында XIV-XVI ғасырларда – Тоқтамыс хан мен Ноғай Ордасы дәуірінде өмір сүрген, қарақыпшақ тайпасынан шыққан екі түрлі тарихи батырдың өмірбаяны бірігіп кеткен деген болжам ұсынады.

Бұл ұстаным бұрынғы тұжырымдардан өзгеше болғанымен, эпостың неліктен дәл осы Орта және Кіші жүз арасында берік орныққанын толық түсіндіре алмайды. Эпос батырының белгілі бір этникалық топтан шыққандығы бір басқа да, бір этникалық ортада туған жырдың екінші бір этникалық ортада өмір сүруі тағы басқа мәселе. Қазақтың классикалық эпосында Кобландының тегі қара қыпшақ болса, эпикалық дәстүр қалайша оны Кіші жүз ортасымен байланыстырып отыр? Этникалық негіздегі бұл өзгерістің эпикалық дәстүрдегі көрінісі болса керек еді.

Бүгінгі ұстанып жүрген қағидамыз – ғасырлар бойы дамып келген ауызекі айтылу дәстүрі есімдері бірдей бұл тұлғалардың ерліктерін біртұтас эпикалық бейнеге біріктірген деген пайым. Мұндай тәсіл сюжеттің тарихи негізін жоққа шығармай-ақ, оның хронологиялық көпқатпарлығы мен кең географиясын айқын түсіндіре алады.

Бұл мәселе эпостану ғылымында белсенді түрде талқыланып, Қобландының бірнеше прототипі болғандығы туралы болжамды жақтаушылар қатары да артып келеді. Дегенмен, мұндай контаминацияны (жырлардың өзара кірігуін) негіздеу терең тарихи-генеалогиялық талдау жасауды талап етеді. «Қобланды батыр» жырына жасалған мәтіндік талдау оның құрылымынан Ж. Сәбитов айтқандай екі емес, үш негізгі тарихи өзекті бөліп көрсетуге мүмкіндік береді.

Батыр бейнесінің бойында бірнеше прототиптің тоғысуын ғылыми тұрғыдан түсіндіруге фольклортанудың тарихи контаминация және көп прототиптілік сияқты іргелі ұғымдары негіз бола алады. Тарихи контаминация дегеніміз – жырау-жыршылардың санасында әртүрлі шынайы тұлғалардың өмірбаяны, іс-әрекеттері мен хронологиялық қатпарларының өзара кірігуі мен қабаттасуы. Бұл соңында біртұтас жиынтық бейненің қалыптасуына әкеледі. Өз кезегінде көп прототиптілік әрқайсысы нақты бір дәуірге тиесілі бірнеше тарихи тұлғаның негізінде тұтас көркем кейіпкердің қалыптасу механизміне жарық түсіреді.

Қобландының алғашқы архаикалық прототипі (XI-XIII ғғ.) генетикалық тұрғыдан ертедегі қыпшақ одақтарымен байланысты. Жырда бұл қатпар батырдың мифтік сипат алған ерліктері мен ауқымды жорықтарынан көрінеді. Ал олардың жекелеген әскери әрекеттері араб, парсы және көне орыс жылнамаларында үзінді түрінде сақталған. Салмақты антропонимдік параллель ретінде зерттеушілер

«Игорь полкі туралы жырда» кездесетін қыпшақ (половец) ханы Көбек (XII ғ.) есімін бөліп көрсетеді. Ірі қыпшақ бірлестігін басқарған ол орыс князьдарымен шиеленісті соғыстар жүргізген [Слово о полку Игореве, 1984: 19-22]. Бұл есімнің далалық ауызша дәстүрдегі лингво-семантикалық эволюциясы мынадай тізбек арқылы көрініс табады: *Көбек – Көбік – Қоблан – Қобланды*.

Екінші Қобланды Тоқтарбайұлы (XV ғ.) – Алтын Орданың ыдырауы мен Қазақ хандығының қалыптасуы өткен алмағайып дәуірде өмір сүрген шынайы тарихи тұлға. Жазба деректер мен шежірелерге сүйенсек, ол Әбілқайыр хан тұсындағы Көшпелі өзбектер мемлекетінде ықпалды қолбасшы және ірі саяси қайраткер болған. Эпикалық жырларда бұл кезең батырдың оңтүстік шекараларға, қызылбастарға қарсы жасаған жорықтарын сипаттау арқылы көрініс тапқан. Қобландының Ақжол бимен руаралық қақтығысы Керей мен Жәнібек сұлтандардың бөліне көшуіне түрткі болып, қазақ мемлекеттілігінің дүниеге келуін айқындаған бетбұрысты сәтке айналды [Қобыланды батыр, 2006].

Үшінші Қобланды Қыдырбайұлы (XV-XVI ғғ.) – қыпшақ руынан шыққан. Бұл жырдың басты ерекшелігі – Кіші жүз ортасында орындалған. Оның өмір сүрген кезеңі хронологиялық тұрғыдан Дешті Қыпшақтың орталық және батыс аймақтарында Ноғай Ордасы мен Сібір хандығының құрылуымен ерекшеленетін Алтын Ордадан кейінгі дәуірге сәйкес келеді. Кіші жүз ортасында дамыған фольклорлық мұра мен ноғай дастандарында бұл батыр жергілікті контексте әрекет етеді: оның өмірбаянының негізгі сюжеті ретінде Жайық өзенінің алабында ноғай билеушісі Алшағырмен болған шиеленісті әскери текетірес алға шығады.

Осылайша, барлық үш тарихи тұлғаның этникалық тегіне жүргізілген компаративті талдау біртұтас эпикалық бейне субстратының жүйелі эволюциясын көрсетеді: *моңғолға дейінгі қыпшақ (половец) – қара-қыпшақ – қыпшақ.*

№1 кесте

Тарихи кезең	**Хронология**	**Этникалық тегі**	**Нақты тарихи арқауы**	**Дастандағы эпикалық трансформация**
I. Көне қыпшақ	XI-XIII ғғ.	Половец, қыпшақтар	Қыпшақ ханы Көбек («Слово о полку Игореве»)	Көбектің орыс княздарымен соғысы, қыпшақтардың басшысы статусы
II. Қыпшақ-ноғайлы	XV ғ.	Қара қыпшақ	Қобланды Тоқтарбай Ұлы (Ә. Диваев нұсқасы)	Қызылбастармен соғысы, Ақжол бидің өлімі, көпшелілердің бөлінісі
III. Қазақ	XVI-XVII ғғ.	Қыпшақ	Қобланды Қыдырбай Ұлы (М. Сеңгірбеков нұсқасы)	Ноғай мырзасы Алшағырмен күресуі

Ауызша эпикалық дәстүр типтендіру мен циклденудің өзіндік ерекше заңдылықтары бойынша жұмыс істейді. Жыршылардың тарихи жады қатаң хронологияны сақтап қалмайды. Керісінше, ол әртүрлі кезеңдегі оқиғаларды ең жарқын, фонетикалық тұрғыдан үндес немесе генеалогиялық жағынан жақын антропонимнің төңірегіне топтастырады. XV ғасырдағы Қобыланды есімі жауынгерлік ерліктің даладағы үстем символына айналған кезде, аттас батырларға тиесілі басқа да тәуелсіз сюжеттер оған табиғи түрде «тартылады».

Ұзақ уақыт бойы фольклортану ғылымында кейіпкерлердің этникалық тегіне тиісті деңгейде көңіл бөліне бермеді. Бірқатар зерттеушілердің пікірінше, жыр мәтініндегі контаминация көріністеріне қарамастан, этнонимдік көрсеткіштер жоғары тұрақтылық деңгейін сақтайды. Бізге келіп жеткен деректер Қобыланды Тоқтарбайұлының да, Қобыланды Қыдырбайұлының да қыпшақ тайпасынан шыққанын растайды. Жырдың Кіші жүз ортасындағы нұсқасы кейін, жергілікті фольклорлық нұсқаларда пайда болып, іс жүзінде қазақ даласына тән жыраулық дәстүр мен эпикалық айналымға терең ене қоймаған. Оны эпикалық үдерістің өз ішіндегі мәтін трансформациясы ретінде қабылдауға да болады.

«Қобланды-батыр» жырының 29 варианты мен екі версиясын кезінде О. Нұрмағамбетова зерттеді. Ел арасына кең тарап, классикалық сипатқа ие болғандықтан жырдың айтушылары әр өңірден (Қостанай, Батыс Қазақстан, Ақтөбе, Қызылорда) табылып отырады. Олардың көлемінде байқалатын айырмашылықтар да жоқ емес. Әдетте эпикалық оралымға түскен жырлардың сюжеті бай, көркемдігі жоғары келеді. Мәселенің түйіні эпикалық дәстүр табиғатына барып тірелетін секілді. Сан ғасырлар

бойы дамып келе жатқан тірі фольклорлық организмнің өз бойына кейінгі оқиғаларды да жинақтап отыруы фольклор заңдылықтарының бірінен саналады.

Классикалық сипатқа ие болған қаһармандық жырларда өзгермейтін бір ғана көрсеткіш – этнонимдер. Мысалы, «Қобланды» жырының туған ортасы бөлек те, тараған аймағы басқа. Айтушылары бірде Орта, бірде Кіші жүз ортасынан шығып отырады. Оның себебін этникалық емес, эпикалық дәстүрдің даму, таралу аймақтарымен түсіндірген дұрыс болады. Себебі классикалық эпостағы басты кейіпкерлердің шыққан тегі үнемі тұрақты. Жырдың классикалық вариантында да, батыс аймақтарға тараған екінші нұсқасында да Қобландының шыққан тегі қыпшақ.

Жырдағы эпикалық Қобыланды бейнесі аса күрделі, көпқабатты құбылыс. Бүгінгі фольклортану ғылымында прототип мәселесі қарапайым екіжақты модель шеңберінен шығып кеткен. Тарихи контаминация нәтижесінде кем дегенде үш дербес тарихи өзектің деректері, ерліктері мен іс-әрекеттері бір-бірінің үстіне қабаттасып кеткен. Олар генеалогиялық және деректанулық талдау барысында барып дараланады.

«Көппрототиптілік» – біртұтас эпикалық кейіпкердің негізінде бірнеше тарихи тұлғалардың конгломераты жатқанын негіздейді. Бұл теориялық механизм бастапқы генеалогиялық алшақтықтың тұтас көркем бейнеге қалай айналатынын түсіндіруге бағытталған. Бұл ғылыми мәселені шешу антропонимдердің қарапайым қосылуын анықтаумен ғана шектелмейді. Ол қарқынды тарихи контаминация жағдайында этнонимдер тұрақтылығының себептерін ашып көрсетуді қажет етеді. Көппрототиптік ыдырау және одан кейінгі интеграция үдерістері ауызша дәстүрдің өмір сүруінің қатаң ішкі заңдылықтарына бағынады.

Қобыланды (Қоблан, Қабланды, Ковланды) – қыпшақ этномәдени ортасында кеңінен таралған антропоним. Есімдер сәйкес келген жағдайда, ауызекі дәстүрдің ежелгі бабаның іс-әрекеттерін оның кейінгі әрі танымал антропонимдік сыңарына тели бастауы әбден мүмкін. Тарихи-текстологиялық тұрғыдан талдау барысында эпос құрылымынан хронологиялық қабаттасулар анықталады. Архаикалық қабатта Қобыланды көшпелілердің ерте кезеңдегі этносаяси дүшпандарына қарсы тұрып, орта ғасырлар дәуіріне тән мінез-құлық үлгілерін көрсетеді. Кейінгі қабатта кейіпкер Ноғай Ордасының қол астындағы адам әрі Қазақ хандығы этногенезінің белсенді қатысушысы ретінде бой көрсетіп, XV ғасырдың нақты белгіленген геосаяси шындықтары аясында әрекет етеді. Дәстүрлі көшпелі қоғамда XV ғасырдағы саяси оқиғаларды заңдастыру негізінен оларды киелі өткен шақпен сабақтастыру арқылы жүзеге асырылды.

Сонымен, Қобыланды есімді бірнеше тарихи тұлғалар бейнесінің бірігуі қарақыпшақ руына өзінің көшбасшысын символдық тұрғыдан ұлықтауға мүмкіндік берген. Кейінгі Алтын Орда дәуірінің батырына ежелгі бабаның ерліктері мен беделін таңу жаңа геосаяси шындықтарды дәстүрлі дүниетаным құрылымына берік орнықтырды.

«Қобыланды батыр» эпосының сюжеті тек қазақ халқының ғана еншісі емес – кейіпкердің есімі мен жырдың жекелеген нұсқалары ноғай, башқұрт, татар және қарақалпақ фольклорында да сақталған. Ноғайларда «Қобланды батыр» дастаны ауқымды ноғайлы цикліне кіреді. Онда батыр XV-XVI ғасырлардағы дала мырзасы ретінде көрінеді, ал сюжеттің өзі Ноғай Ордасының ішкі қырқыстарын бейнелейді [Копланды-батыр, 1917; Сикалиев, 1984]. Башқұрттың қыпшақ тайпасы арасында ежелгі башқұрт-қазақ этномәдени байланыстарын көрсететін «Кобланды батыр мен Казан хан» атты жыр сақталған [Башкирское народное творчество, 1999]. Онда қыпшақ еліне Қазан хан бастаған қызылбастың шабуыл жасап, Кобланды елін азат етеді. Одан соң көрші ханның малын қуып кетемін деп, тұтқынға түсіп қалады. Осы кезде оның елін Ақса хан шабады. Қобланды тұтқыннан қашып шығып, елін жаулардан азат етеді. Сібір және Астрахан татарларының ауыз әдебиетінде ноғай дәстүріне генетикалық тұрғыдан жақын сюжет кездеседі. Онда Қазан ханның жорықтарымен байланысты элементтер басымдыққа ие [Татар халық ижаты, 1984].

Эпостың «Қоблан» деп аталатын қарақалпақ нұсқасының маңызы ерекше. Онда қазақтың «Қобыланды батыр» жырына тән негізгі сюжеттік желі толық сақталған: егде тартқан ата-ананың (Тоқтарбай мен Аналықтың) перзентсіздігі, кейіпкердің ғажайып жағдайда дүниеге келуі және қанатты тұлпар – Тайбурылға қол жеткізу мотивтері бар.

Сонымен қатар маңызды айырмашылықтар да кездеседі: Қазан ханмен текетірес сахнасы айқынырақ көрсетілген, ал Әбілқайыр хан мен Ноғай Ордасы туралы мәліметтер мүлдем жоқ. Бұл эпостың Алтын Орда ыдырағаннан әлдеқайда бұрын қалыптасқанын және қарақалпақ нұсқасын жырдың архаикалық өзегі болғандығының басты дәлеліне айналдырады.

Бірнеше халықтарға мәлім Қобыланды эпостық жырлар мен шежіре деректерінде бірде тарихи, бірде эпикалық тұлға ретінде көрінеді. Осыған байланысты олардың фольклордағы көріністері де әрқилы. Татар, башқұрт халықтарында ол әлі қалыптасып болмаған шағын жанр болса, қазақ пен

қарақалпақ халықтарында көлемді қаһармандық жыр. Яғни сюжет әр халықтың фольклорлық оралымына әр түрлі деңгейге енген. Енді бір үлгілерінің сақталғаны болмаса, эпикалық айналымға түскені, айтушылары туралы мәліметтер тапшы.

Мұрын жырау нұсқасында Қыдырбайұлы Қобыландының шежіресі қыпшақтардан таратылады, алайда эпикалық циклден бұл кейіпкердің ерліктері егжей-тегжейлі көрініс таппаған. Сонымен қатар, жергілікті нұсқалардың көптігіне қарамастан, жалпы түріктік және қазақ фольклортануында «Қобыланды батыр» эпосы өзінің біртұтас, классикалық сипатында бекітілген.

Нәтижесінде, көшпелі тайпалардың тарихы мен фольклорлық мұрасында Қобыланды есімді бірнеше тұлғаның болғандығы айтылады. Оларды қыпшақ этносаяси генезисінің әртүрлі кезеңдерінде өмір сүрген адамдар ретінде бағалаумен бірге эпикалық дәстүрдің үлесін де есте ұстағанымыз жөн. Хронологиялық алшақтықтың айтарлықтай елеулі екендігіне қарамастан, қаһармандық эпоста бұл тұлғалар біртұтас кейіпкер ретінде әрекет етеді. Тарихи кірігу заңы дәуірлер арасындағы уақыт алшақтығын жойса, көппрототиптілік механизмі далалық ауызша дәстүрге архаикалық мифоэпиканы XV ғасырдың шынайы саяси тарихымен үйлесімді түрде синтездеуге мүмкіндік береді.

Ғылыми пайымдауларда эпостағы Қобыланды бейнесі көппрототипті болып түсіндірілсе, бұл эпикалық үдерістің даму ерекшелігін көрсетеді. Зерттеушілер XV ғасырдағы шынайы тарихи тұлғаның өз заманындағы саяси үдерістерді заңдастыру үшін ежелгі дала батырының матрицасына қалай қабаттасып, оның беделі мен ерліктерін қалай бойына сіңіргенін әлі күнге дейін зерттеп келеді. Осыған байланысты, қазақ фольклортану ғылымында бұл бейнені бірнеше қабаттың – архаикалық өзек пен қыпшақ батырының нақты тарихи тұлғасының тоғысқан жері ретінде қарастыру қажет.

«Қобыланды» – қазақ халқының эпикалық дәстүрінде аса кең тарап, 29 нұсқасы сақталған классикалық жыр. Соңғы жылдары бұл классикалық эпосымыз саха, әзербайжан тілдеріне де аударылып, ақтөбеліктер жырдың барлық 29 нұсқасын жарыққа шығарыпты деген хабарды да естіп жатырмыз. Осының бәрі «Қобыланды батыр» жырын тереңірек зерттеп, одан әрі насихаттауға жол ашады деген сенімдеміз.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Бөкейханов Ә. Шығармалары. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 384 б.
1. Тынышпаев М. Материалы к истории киргиз-казахского народа. – Ташкент, 1925. – 62 б.
2. Проблема народности казахского героического эпоса. – Алма-Ата, 1953.
3. Постановление ЦК ВКП(б) от 9 августа 1944 года «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в Татарской партийной организации» // Партийное строительство. – 1944. – № 15-16. – С. 29-32.
4. Қазақстан КП(б) Орталық Комитетінің 1947 жылғы 21 қаңтардағы «ҚазКСР ҒА Тіл және әдебиет институтының жұмысындағы өрескел саяси қателіктер туралы» қаулысы // «Қазақстан коммунисі». – 1947. - №2.
5. Конференция материалдары «Вопросы изучения эпоса народов СССР» жинағында жарияланған. – Мәскеу, 1958.
6. Ыбырайымов Ш. Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы. – Алматы: Ғылым, 1993. – 296 б.
7. Карлсон В. В. Топографтардың Торғай партиясы жинаған Ақтөбе, Орал және Қостанай уездеріндегі археологиялық ескерткіштер туралы мәліметтер // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. XVI (1906 ж.) немесе Вып. XIX (1907 ж., мәжіліс хаттамалары).
8. Кастанье И. А. Древности Киргизской степи и Оренбургского края // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. XXII. – Оренбург: «Каримов, Хусаинов и К» серіктестігінің типо-литографиясы, 1910. – XVIII, 332 б.
9. Сабитов Ж. М. Кобланды из рода Каракыпшак // Тарих тағылымы. – Астана, 2016. – № 1 (9). – 44-52 бб.
10. Слово о полку Игореве. – М.: Просвещение. – 1984. – 206 б.
11. Қобыланды батыр. Жырдың нұсқалары // «Бабалар сөзі» сериясы. Жүзтомдық. – Т.37. – Алматы: Баспалар үйі, 2006. – 408 б.
12. Копланды-батыр. Петроград, 1917 // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Дайындаған П.А.Фалев; Ногайская героическая поэма «Копланлы-батыр». Құраст. А. И. Сикалиев // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск, 1984.
13. Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос. Құраст. Г.Б. Хусаинов. – Уфа, 1999.
14. Татар халық ижаты. Дастаннар. – Казан, 1984.

THE INITIATION MODEL OF THE EPIC HERO IN THE EPIC "KOBLANDY BATYR": A METAPHORICAL-SYMBOLIC ANALYSIS

Assoc. Prof. Hikmat GULIYEV
ANAS Institute of Folklore, Baku, Azerbaijan
hikmet.guliyev85@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9166-5627

Abstract. *In the article Kazakh heroic epic "Koblandy batyr" the model of initiation of the epic hero is studied on the basis of metaphorical-symbolic and structural-semantic approaches. The aim of the study is to identify the stages that determine the formation of Koblandy's heroic status and its reconstruction across various narrative situations and to reveal the initiation semantics of the characters, settings, objects and actions involved in these stages. Episodes such as the hero's birth, his departure from childhood, his training under Estemis, his acquisition of hunting and archery skills, the obtaining of Kurtka, the selection of Tayburyl, the confrontation with Gazan Khan, captivity, liberation and the return to his homeland are analyzed as various stages of an initiation structure.*

The research is based on approaches concerning the theory of rites of passage, the concept of liminality and the hero model; metaphorical-symbolic, structural-semantic and comparative analysis methods are used. The primary scientific novelty of the study lies in the fact that, in the epic "Koblandy Batyr", initiation is defined not as an epic depiction of a specific ritual, but as an epic structure that organizes the hero's status transitions through the semantics of birth, separation, ordeal, symbolic death and rebirth. In particular, the act of Koblandy nursing from his mother's breast before the campaign against Kazan Khan signifies a return to the semantic source of his birth and a preparation for the impending trial.

Captivity, however, does not represent the physical destruction of the hero; rather, it serves as a stage of "symbolic death" during which the heroic function is temporarily suspended, while freedom and the return to one's homeland signify the conclusion of this stage and the reaffirmation of heroic status.

In the study hunting, archery, horses, weapons and other epic attributes encode the hero's transition from childhood to adulthood and heroic status are demonstrated. that. The definition of the plot model in Bokenbay's biography, which is structurally consonant with Koblandy, shows that the initiation structure is a recurring feature in the heroic model of the epic. Thus, in the epic "Koblandy Batyr", initiation signifies not a static status of the hero, but a dynamic model of heroism shaped by stages beginning at birth of separation, ordeal, symbolic death and rebirth.

Keywords: *Koblandy Batyr; epic hero; initiation model; metaphorical-symbolic analysis; structural-semantic analysis; liminality; symbolic death; rebirth; heroic status.*

I. Introduction: An Overview of the Problem

Within the structure of the Kazakh heroic epic Koblandy Batyr, the hero's feats and military victories emerge not merely as outcomes of epic events, but as distinct stages in the formation and confirmation of his heroic status. The epic narrative does not present Koblandy from the outset as a hero whose qualities are already fully developed. On the contrary, his heroic status is gradually formed, beginning with his birth and continuing through various transitions, trials, encounters, losses and victories. From this perspective, the hero's birth, upbringing in his initial environment, passage through a special stage of preparation, self-affirmation in his first trials, marriage, acquisition of an extraordinary warhorse such as Tayburyl, entry into an alien space, the experience of severe defeat and captivity, rearmament after escaping captivity and return to his homeland are all interconnected within a unified epic logic.

This sequence is not simply a chronological arrangement of heroic events. Each trial tests Koblandy's previous status and conditions its confirmation at a higher level. In other words, being "a batyr" is not a quality acquired once and for all and remaining unchanged; rather, it is an epic status repeatedly reaffirmed through the hero's passage through various critical situations. If Koblandy's childhood trials, his upbringing under Estemis, the performance of his first heroic act and his marriage to Kurtka constitute the initial stage of his heroic biography, his victories in battles against foreign enemies connect this status to the interests of the tribe and community. Captivity, in turn, represents a crisis stage of that status: the hero is temporarily deprived of his freedom, weapons, capacity for combat and Tayburyl. However, this deprivation does not culminate in epic defeat. Passing through a stage of "symbolic death," the hero is, as it were, "reborn."

A particularly noteworthy feature of the structure of the epic is that the hero's experiences of "transition" are constructed in parallel with changes in his status. As Koblandy passes from one stage to another, he not only becomes a participant in a new event but also acquires a new epic-functional status distinct from his previous position. This epic biography, which moves from childhood to valor, from a young warrior to defender

of the community, and from a defeated captive to a victorious hero once again, demonstrates that heroism is not a ready-made and stable condition but a process formed through trials and transitions.

From this perspective, the plot sequence observed in Koblandy batyr may conventionally be examined within the context of an initiation model. Here, by the initiation model we mean not a narrowly defined concept referring exclusively to a particular ritual or ethnographic practice, but a structural-semantic model that explains the hero's transition from one status to another, the trials he undergoes during this transition, and the confirmation of his newly acquired status within the epic text. The logic of separation, transition and return manifests itself in different forms across various parts of the plot and becomes an internal organizing principle of the hero's epic biography.

Thus, investigating the hero's initiation model in Koblandy Batyr enables us to understand not only how he fights and achieves victory, but also how he becomes a hero, through what trials his heroic status is confirmed and how that status transforms from an individual quality into an epic function bearing collective significance. This model serves as an analytical framework that more systematically explains the internal structure of the heroic plot of the epic and the mechanisms through which the epic image of Koblandy is formed.

II. The Theoretical and Methodological Framework of the Epic Hero's Initiation Model

Determining the initiation model of the epic hero first requires that the heroic figure be viewed not merely as a system of individual characteristics, but as a structural phenomenon organizing the formation and transformation of his status. In international folklore studies, comparative analysis of plots involving the hero's birth, childhood and youth, initial trials, journeys, encounters with danger and deprivation, struggle, and return has led to the emergence of various theoretical models. Among these models, Arnold van Gennep's theory of rites of passage, Victor Turner's concept of liminality, Otto Rank's psychoanalytic model of the hero's birth and Lord Raglan's hero pattern occupies a special place. Alan Dundes, reconsidering this tradition within the framework of folklore studies, brought renewed attention to the possibilities and limitations of the comparative application of the hero pattern.

One of the major points of departure in establishing the theoretical basis of the initiation model is the concept of "rites of passage" introduced by Arnold van Gennep in "Les rites de passage". Van Gennep views human life as a system of successive transitions such as birth, social maturity, marriage, fatherhood, elevation of social status and death, demonstrating that these transitions are structurally governed by a similar logic across various ritual forms. According to his thought, the transition of an individual from one social condition to another may consist of three principal stages: separation, transition or the liminal stage and incorporation. Van Gennep also distinguishes these three stages as preliminal, liminal and postliminal phases (van Gennep, 1960: 3, 10-11).

As it can be seen, from the perspective of Van Gennep's model, the central issue is not so much the ritual itself as the structure of status transformation. The individual separates from his previous social condition, occupies an intermediate position among his former and future statuses during the transitional stage and ultimately enters a new social condition. Undoubtedly, applying this theoretical scheme to folklore texts is more appropriate when it is treated not as a description of a concrete ritual, but as a structural principle organizing status transformation within the plot. In the epic "Koblandy Batyr", the hero's transition from childhood to the status of a warrior, from the maternal environment to the paternal sphere, toward a status of masculinity-heroism-"batyrhood" accompanied by adolescent or phallic metaphors, from individual trials to the function of collective defense and from captivity back to heroic status may likewise be analyzed within this tripartite logic. Of course, the point here is not that the epic necessarily depicts an actual initiation ritual, but rather that the epic narrative organizes transitions of status according to the logic of initiation.

We think that in analyzing the problem of the epic hero's initiation in Koblandy Batyr, Van Gennep's conception and Victor Turner's concept of ***liminality*** provide complementary methodological possibilities. According to Turner's thought, at the center of the process of transition lies an intermediate condition in which the subject has separated from the previous status but has not yet fully entered the new one. The liminal subject is "neither here nor there", situated outside the boundaries of previous social classifications while the new status has not yet been fully defined (Turner, 1969: 94-95). Turner mentions that this stage creates ambiguity and an inter-status condition that upon completion of the transition the subject re-enters the social structure with a new status.

No doubt, Turner's concept of liminality undoubtedly provides a methodological basis for interpreting those parts of the epic "Koblandy Batyr" dealing particularly with captivity and the hero's return to battle. During captivity, Koblandy is deprived of the essential attributes of his previous warrior status such as freedom, weapons, combat activity and Tayburyl. Thus, he moves into a liminal position, having lost his previous opportunities for action, yet not having yet entered the new situation. Karlyga's intervention, the return of

Tayburyl, rearmament and Koblandy's renewed participation in battle complete this transition and restore his heroic status at a new level. Here, liminality may be understood not merely as an "intermediate condition," but as a structural-semantic phase during which the hero's epic status is put to the test.

One of the classical approaches directly linking the structure of the epic hero to the plot schema of heroic biography is the model proposed by Otto Rank in the work "*The Myth of the Birth of the Hero*". Rank draws attention to a number of recurring motifs associated with the birth and early life of the hero in the myths and legends of different peoples. In the materials he compares, motifs such as the hero's extraordinary birth, separation from his parents, exposure to danger, upbringing in another environment, subsequent recognition and restructuring of relations with the parents are particularly prominent (Rank, 1914: 3-4, 66).

The significance of Rank's approach lies in his consideration of the hero's birth not merely as a genealogical beginning, but as the first structural node of heroic biography. We believe that Rank's model is important for explaining Koblandy's birth and the role played by the elements accompanying it in the formation of his later heroic status. The elderly and childless Toktarbay's desire for offspring, Koblandy's miraculous birth, his distinction from others from childhood onward and his upbringing under Estemis constitute the initial transitional stages of the heroic biography in the epic.

Lord Raglan, in turn, systematized the comparative analysis of traditional heroic plots more comprehensively and proposed a "hero pattern" consisting of twenty-two episodes (Raglan, 1936: 174-175). This scheme sequentially presents such motifs as extraordinary birth, danger, the hero's upbringing elsewhere, return upon reaching maturity, struggle against an enemy or ruler, marriage, acquisition of power, and eventual death. We believe that although Raglan's hero pattern is useful for identifying typological correspondences among different episodes of the epic "Koblandy Batyr", its application as a universal formula explaining the entire plot of the epic is not justified. For example, although Koblandy's birth, childhood, first trials, marriage, journey into an alien space, struggle against enemies and return correspond to certain heroic models, the specificity of the epic is determined not merely by the presence of individual motifs but by the functions they perform within the epic system.

This point renders Alan Dundes's approach to the hero pattern especially significant from a theoretical and methodological perspective. Dundes considers the hero models of Rank and Raglan comparatively and relates the manifestation of the ***"hero pattern"*** in different traditions to the structural characteristics of specific texts (Dundes, 2005: 179-228). One of the central issues for Dundes is that the hero pattern should be studied not as a mechanical sum of separate motifs but as a recurring narrative model. At the same time, he recognizes that Raglan's pattern itself is, to a certain degree, conventional, thereby allowing comparative correspondence and structural function to be distinguished when applying the hero model to a specific text.

Thus, in the analysis of the epic "Koblandy Batyr", each of the aforementioned theoretical approaches may be employed not for the same purpose, but at different analytical levels. Van Gennep's tripartite transition model provides the general structure of the hero's status transformation; Turner's concept of liminality explains the internal logic of the transitional and crisis stages; Rank's model clarifies the archetypal structure of the hero's birth and early biography; Raglan's pattern reveals the typological parallels of recurring epic motifs in heroic biography and Dundes's approach makes it possible to account for the comparative-narrative structure when applying these models to a folklore text.

On the basis of this theoretical and methodological framework, initiation in the epic "Koblandy Batyr" may be considered as a sequence of separation – transition/trial – reacquisition of status and epic recognition. However, this sequence is not a linear process occurring only once in the epic. Koblandy's heroic status is repeatedly tested at various stages of the plot and acquires a broader meaning each time. Therefore, the main purpose of the study is to analyze the epic not as a sequence of events concerning an already fully formed hero, but as an epic structure in which heroic status is formed through trials and transitions, retested during crises, and reaffirmed through returns. Accordingly, this perspective constitutes the principal methodological direction for determining the hero's initiation model in the epic "Koblandy Batyr". The initiation trajectory is not a sequence of stages completed once and for all; rather, it is a recurring and expanding epic model in which heroic status is reconstructed in different plot situations and reaffirmed at a new level with every new trial.

1. Toktarbay's Childlessness and the Birth of Koblandy: The Stage of Childlessness and Miraculous Birth

The epic "Koblandy Batyr" begins with the motif of childlessness. The epic recounts that in ancient times Toktarbay, a man of great wealth, lived among the Garagypchag people. His summer pasture was by Lake Kozdi and his winter pasture was at Mount Karaspan; he possessed numerous horse herds, flocks and servants. Although he was regarded as an influential bey within the community, the greatest sorrow of his life was his lack of an heir. Having remained childless until the age of eighty, Toktarbay feared that his lineage would die out and compared himself to a "wingless eagle". The epic states that the "Galin Gipchag" also shared his

sorrow (Gaybaliyeva, 2025: 40). Here, the metaphor of the "wingless eagle" signifies Toktarbay's childlessness not merely as incompleteness in his personal life but as a problem concerning the continuity of his lineage and status. At the same time, this detail shows that even before his birth, Koblandy is constructed as the object of an epic expectation extending beyond the boundaries of the individual family.

Toktarbay seeks a solution by turning to sacred places and shrines. He visits seven sacred shrines and vows to sacrifice a ram to the saints and to Khorasan. Eventually, it is announced that his wish has been granted, and his wife Analyg becomes pregnant. Analyg had already reached the age of fifty. She gives birth to a son and a daughter. The boy is named Koblandy, and the girl Karlygash. Thus, Koblandy's birth is presented not merely as the fulfillment of the personal happiness of Toktarbay and Analyg but also as the realization of the expectations of the "Galin Gipchag" (Gaybaliyeva, 2025: 39-40). From this perspective, the birth motif becomes an important epic node marking the beginning of the hero's subsequent status.

The hero's birth in this manner is also characteristic of Azerbaijani epic thought. For example, in the epic The Book of Dede Gorgud, Dirse Khan's son Bugach (Alizade, 2004: 26-27) and in the epic "Gurbani" Gurbani himself is born only after vows and offerings have been made (Tahmasib, 2005: 39). In Azerbaijani fairy tales, too, the resolution of the motif of childlessness through miraculous or sacral-semantic birth is one of the widespread plot models. From this perspective, the continuation of a plot that begins with childlessness through miraculous birth distinguishes the hero's birth from an ordinary one. The important point, however, is that the extraordinary nature of the birth does not mean that heroic status has already been fully achieved. On the contrary, Koblandy's chosen birth creates the epic foundation for his future heroic biography, while this status is gradually realized through subsequent trials.

Another noteworthy point is that both during the period of childlessness and after Koblandy's birth, the events are connected to the attitude of the "Galin Gipchag." In other words, the future hero is presented not only as the son expected by the family, but as one awaited by the entire community. This feature transfers Koblandy's birth from the level of the beginning of an individual biography to a broader plane of epic meaning. The hero's birth becomes an initial semantic sign of the function he will fulfill in the future: from the very stage of birth, a relationship is established between his individual existence and the expectations of the collective.

From the perspective of Otto Rank's model of the hero's birth, the noteworthy feature of this episode is the motif of ***"chosen birth"***. In the epic, the function of the birth motif is not limited merely to demonstrating the hero's extraordinary origin. This motif is recalled again in later episodes: in the farewell scene, Kurtka calls Koblandy the "*son for whom they prayed to God*", while his mother Analyg remembers him as the only son she received in old age and rose in a golden cradle. Thus, the birth motif does not close as an isolated introductory episode; at critical moments of transition, it becomes a formula of epic memory that repeatedly affirms the hero's identity and choosiness.

From this perspective, this stage can be characterized by two principal features. First, *childlessness moves beyond the level of individual deficiency and becomes a collective expectation:* Toktarbay's lack of an heir is presented as an expectation shared by the "Galin Gipchag". Second, *Koblandy's birth is presented within a sacral-semantic framework involving visits to seven sacred shrines, pilgrimages to saints, and the vow of a sacrifice to Khorasan, thereby creating the initial sign of the hero's subsequent epic status.* Undoubtedly, the central issue here is not to search for the existence of an actual initiation ritual, but to recognize that the epic constructs the hero's birth as a semantic beginning preparing his later choosiness and heroic status.

Thus, Koblandy's heroic biography is not completed at the moment of his birth. His chosen birth is merely the initial sign of his future status. For that status to be realized, the hero must separate from the stage of childhood, undergo a particular process of preparation, and test his abilities. Therefore, the stage following birth is already the stage of developing heroic potential, and this transition continues through Koblandy's separation from childhood, acquisition of hunting and combat skills, and upbringing under Estemis.

2. Departure from Home, Transition from Childhood to Adolescence and Rapid Growth: The Biographical Formation of the Epic Hero

Like the heroes of traditional epics, Koblandy grows extraordinarily rapidly. By the age of six, he is already riding horses, hunting with a falcon and a greyhound, and distinguishing himself completely from other children. The hero's demonstration of extraordinary behavior from an early age belongs to the range of epic representations that establish him as a special and chosen individual. At the same time, actions such as horse riding and hunting function as metaphorical-semantic means marking the maturation of the male epic hero and his separation from the stage of childhood. The description of the hero as "*Koblandy, born a lion*" (Gaybaliyeva 2025: 40), on the one hand, refers to his extraordinary birth, while on the other, the epithet "lion" carries an epic semantics that anticipates his future heroic trajectory.

In the representation of Koblandy as an epic hero, miraculous birth and rapid growth complement one another. However, the formation of his heroic status is not limited to extraordinary birth. The hero must acquire specific experience and skills, expand his capacities and prepare for subsequent trials. From this perspective, Koblandy's encounter with Estemis constitutes an important stage of the plot. Similar to the function performed by the figure of the "*lala",* the tutor or mentor, in Azerbaijani romantic and heroic epics, the mission of preparation and guidance is fulfilled here by Estemis, an experienced warrior who heads the ninety servants working among Toktarbay's horse herds. Estemis functions in the dastan not merely as a character who guides the hero, but as an epic mediator who facilitates the transmission of heroic knowledge and modes of action from one stage to another. This approach is consistent with viewing oral epic not as a mere assemblage of motifs and episodes, but as a structure whose meanings emerge within the broader context of traditional poetics (Foley, 1991: 7). In the epic tradition, figures of this kind who guide the hero combine the functions of experience, wisdom, and direction (Guliyev, 2016: 91). Their participation enables the potential inherent in the hero to be transformed into epic action. From this perspective, Estemis is not merely an experienced warrior who accompanies Koblandy; he is a mediating figure who ensures the formation of the hero's heroic skills. The hero's upbringing outside the family environment under the guidance of such a figure is an important indicator of his separation from childhood status and his entry into a new sphere of experience.

We believe that such figures who guide the hero metaphorically represent paternal power. Since a young hero in the process of maturation generally embodies uncontrollable strength and energy, the first person with whom he comes into confrontation is usually his father. The necessity of confrontation with the father gives rise to the figures of the "lala*"*, specifically characters of the Estemis type. In fact, at the level of plot structure, Estemis-type figures provide an epic "resolution" of the father-son conflict.

Koblandy comes to the horse-herding grounds, meets Estemis and learns the skills of valor from him. In this environment he hunts, chases gazelles, fights when confronted by enemies and learns the rules of mounted life. In this way, he both develops physically and acquires the skills necessary for a future batyr: ***hunting, horsemanship, combat and adaptation to life on the steppe***. A noteworthy aspect here is that the hero's "preparation" is presented not in abstract terms but through concrete epic actions: horse riding, hunting and combat are the principal activities through which Koblandy's heroic potential is transformed into action.

It is seen that within the context of rites of passage, the space of the horse-herding grounds also appears to possess a particular semantic significance. However, rather than interpreting the horse-herding grounds directly as a ritual space, it is more appropriate to consider them an epic space marking the hero's departure from his childhood environment and entry into a new sphere of activity. If the home and family represent the hero's initial, maternal environment, the horse-herding grounds signify an external space in which horsemanship, hunting, combat and experience are acquired. Thus, Koblandy's arrival at the horse-herding grounds constitutes not only a spatial change, but also an epic indicator of his movement from a previous status toward a new one.

One of the significant features of this stage is Koblandy's horse riding, acquisition of warrior skills and most importantly, participation in hunting. When the semantics of hunting in relation to adolescence is taken into account, together with the interpretation of hunting and fowling as phallic metaphors, Koblandy's encounter with Estemis, his acquisition of heroic and masculine modes of behavior from him and finally his participation in hunting may be read as metaphorical-semantic signs of his transition from childhood to adolescence. Safa Garayev writes that "... "*bow and arrow" also symbolize sexual power*" (Garayev, 2022: 430).

From a psychoanalytic perspective, Koblandy's mastery of the secrets of combat and his participation in hunting may be interpreted as metaphorical expressions of his maturation, independence, transition from childhood to adolescence and "movement away from the maternal environment" (Dundes, 2005: 358). Here, hunting and combat are not merely physical activities, but epic actions demonstrating the hero's separation from childhood and his formation as an autonomous subject of action.

Thus, Koblandy's arrival at the horse-herding grounds and the qualities he acquires near Estemis constitute an important stage in his formation as a hero. Here, Koblandy rides horses, hunts, fights with enemies and thereby passes through the initial stage of activity on the path toward batyrhood. If, in the preceding section, his chosen birth created the initial semantic foundation of heroic status, here that potential begins to be realized through concrete skills and activities.

Conventionally, this stage may therefore be defined as the stage of Koblandy's separation from home, childhood and his initial maternal environment; his entry into a new sphere of activity; his upbringing near Estemis as the bearer of experience and wisdom and his mastery of heroic activities such as hunting, horsemanship and combat.

3. The first trial, the first contest, the first love – winning Kurtka

The next stage in Koblandy's journey toward becoming "a batyr" (heroic warrior) is the transformation of the traits he acquired alongside Estemis into his own personal qualities and attributes of heroism. The epic recounts that one evening, while Koblandy and Estemis were sleeping in the mountains, a loud commotion was heard in the distance. Estemis explained that the realm of a khan named Koktim Aymak lay on the other side of the mountain. The khan had a famously beautiful daughter named Kurtka. He had placed a gold coin a top a towering pole that reached toward the sky and announced that the warrior who could shoot the coin down with an arrow would marry with Kurtka (Gaybaliyeva, 2025: 43).

In this episode, Estemis's function operates within the semantic framework established in the preceding stage. He is not merely a character who conveys information about an event; rather, he is an experienced guide who elucidates the significance of the new situation confronting Koblandy and assists him in orienting himself. In this regard, the function of Estemis, which we associate with the semantics of "lala" (mentor/tutor) and "khoja" (teacher) becomes clearly evident here: he informs the hero about a trial he has not yet encountered, thereby fulfilling a narrative function that facilitates the hero's transition from the preparatory stage to the initial stage of open trial.

Upon hearing the news, Koblandy wishes to participate in the competition. Estemis initially attempts to dissuade him from this idea. The words she addresses to Koblandy *"...you are young; your ribs have not yet hardened or thickened, and your bones lack strength*" (Gaybaliyeva, 2025: 43) are particularly noteworthy. Here, a semantic link is established between the hero's physical maturity and his status as a warrior. The hardening of the ribs, the strengthening of the bones and the advancement of age serve not merely as physical attributes but as epic markers determining whether the hero is ready for the ordeal. Thus, Estemis's hesitation highlights the gap between Koblandy's not-yet-fully-formed heroic status and the demands of the impending challenge. It is worth noting that these metaphors actually point to details symbolizing manhood: bones must harden, ribs must thicken, age must advance and so on.

However, Koblandy does not change his thought. Estemis gives him his blessing and sends him on his way, providing him with armor, a sword and a bow and arrows. Thus, the knowledge and skills acquired in the earlier stage are put to the test in the realm of independent action for the first time. Invoking the aid of his spiritual patrons, Koblandy draws his bow and strikes down the iron coin perched atop the tall pole. Koktim Aymak is compelled to honor his word; the festivities last for thirty days and the wedding celebration continues for forty. Yet, the trial does not end there. A formidable rival named Kyzyler refuses to accept the maiden being given away so easily and challenges Koblandy to a wrestling match (Gaybaliyeva, 2025: 45). Koblandy emerges victorious from this challenge as well, decisively defeating his opponent.

Thus, the winning of Kurtka is structured in the epic not merely as a marriage episode, but as a heroic trial consisting of two complementary tests. The first test assesses Koblandy's archery skills, while the second evaluates his physical strength. This sequence demonstrates that the skills acquired earlier under Estemis's tutelage have now evolved into independent heroic action. In other words, what was learned alongside Estemis transcends the stage of mere knowledge and preparation, transforming into the epic deeds through which the hero asserts himself.

The mountain setting and the scene of slumber at the beginning of the episode do not appear to be arbitrary. Koblandy's awakening, triggered by a distant noise while he sleeps on the mountain with Estemis, marks the hero's transition from his previous setting of preparation to a new arena of trial. This motif can be compared to those found in romantic epics such as "ascending the mountain" or "going on a hunt" which signify the hero leaving home to enter a new situation of destiny (acting as an equivalent to receiving a "buta", or visionary revelation). Here, however, this structure primarily mentions the commencement of a heroic trial.

In this regard, the marriage to Kurtka is not merely the outcome of a romantic relationship, the hero earns the right to marry by successfully passing a test. The sequential presentation of archery and wrestling serves to validate both his skill and his physical prowess. Considering Safa Garayev's insights regarding the phallic semantics of the bow-and-arrow motif, Koblandy's accurate striking of the target can, in fact, be interpreted as the successful execution of a phallic act. However, the crucial point here is not so much the symbol itself, but rather its deployment in conjunction with the affirmation of his heroic status. Koblandy is portrayed as a hero who has transcended the confines of childhood, demonstrating his abilities in the public arena and thereby earning the right to marry.

From this perspective, winning Kurtka marks a significant transition in Koblandy's biography: he evolves from a youth undergoing preparation into a warrior who proves himself in the arena for the first time. The marriage serves as the culmination and epic formalization of this transition. Thus, this stage can be characterized, in relative terms, as Koblandy's first trial, his first contest, his maiden victory in the public arena,

the trials he undergoes for the sake of a woman and his eventual marriage. Here, marriage is not an affirmation of biological maturity, but an epic confirmation of proven heroic status.

4. Kurtka's marriage journey and the selection of Tayburyl: the formation of the hero-horse unity

In traditional heroic epics, the hero's horse is one of his essential attributes. However, in epic texts, the horse is not portrayed merely as a tool utilized by the hero; a distinct semantic and functional bond is established between the two. Just as the hero is distinguished by his extraordinary origins and qualities, his horse is characterized by exceptional traits that set it apart from other horses. In this regard, a structural parallel emerges between the special circumstances of the hero's upbringing and the unique manner in which his horse is raised.

This parallel is also found in Azerbaijani epic tales. For instance, in the epic "Koroghlu", the hero's horses Gir At and Dur At, are kept in an enclosed, dark place for forty days (Tahmasib, 2005: 10). In the epic "Shah Ismayil", the narrative depicts Shah Ismayil being kept in a dark place until the age of fifteen, that is, until the onset of adolescence (Akhundov A, 2005: 128). In both instances, the motif of a specialized upbringing is linked to the formation of heroic qualities. From this perspective, the hero and his horse do not appear as isolated elements within the epic text; rather, they emerge as two interconnected semantic components that facilitate the formation of heroic status.

In the epic "Koblandy Batyr", this connection becomes particularly significant in the plotline that begins with Kurtka's marriage journey. Beyond demonstrating his marksmanship by hitting the target with an arrow, Koblandy earns the right to marry by defeating Gızıl-Er, a figure reminiscent of Deli Garjar, the brother of Banichichek in the "Book of Dede Gorgud" (Alizade, 2004: 57). Koktim Aymak provides a lavish dowry, camels laden with treasure, along with retainers and servants and sends his daughter Kurtka off with Koblandy.

As Koblandy and Kurtka travel toward the land of the Gipchaks, they pass by a large herd of horses. Kurtka examines the horses closely and singles out a dapple-grey mare; she senses that the mare is carrying a future great warhorse in her womb. Since the herd belongs to Koblandy's uncle, Salim Bey, he gives the horse to them. Thus begins the story of the rearing of Tayburyl, who would become Koblandy's companion in future battles.

The descriptions concerning the upbringing of Tayburyl correspond to the distinctive model of upbringing observed in earlier epic examples. Tayburyl is born with difficulty and Kurtka herself intervenes in his birth. His depiction in the epic through expressions such as *"he did not put his hoof on the ground"* (Gaybaliyeva, 2025: 52) and *"For forty days, she nursed Boryl with Keher's milk"* (Gaybaliyeva, 2025: 53) constitutes a set of special semantic markers indicating that the horse is not an ordinary animal. As the horse grows, his strength and extraordinary nature become apparent. At the age of six, a golden saddle is prepared for him. At the same time, Kurtka ensures that a spear, sword and other weapons and combat equipment are prepared for Koblandy.

The main point here is the structural parallel established between the upbringing of Koblandy and that of Tayburyl. Koblandy undergoes special training under Estemis, where he acquires the skills of horse riding, hunting, and combat. Tayburyl, in turn, grows up under Kurtka's supervision and in conditions of special care and preparation. Thus, the formation of the hero and the formation of his horse complement each other within the same epic semantic framework. This parallel also foreshadows the position that Tayburyl will subsequently occupy in Koblandy's heroic activity.

Therefore, Tayburyl is not merely a horse; rather, he becomes semantically and functionally integrated with the hero's mobility, combat power, and heroic status. This unity becomes more evident in the subsequent events. During the captivity, Tayburyl's being taken away from Koblandy is presented not merely as the hero's deprivation of his horse, but also as a restriction of his ability to move and fight. In the rescue scene, Tayburyl's neighing becomes an important signal that facilitates Koblandy's escape from the dark place. When Karliga mounts him on his horse again and arms him, the hero's previous status as a warrior is restored. This scene demonstrates the significant role of the hero -horse relationship within the epic model of heroism and may be characterized as the restoration of the unity between them.

At this stage, Kurtka's function is also of particular significance. She is an active character who selects the future warhorse, anticipates its extraordinary qualities, participates in Tayburyl's upbringing, and at the same time ensures the preparation of the equipment necessary for Koblandy's combat activities. Thus, Kurtka's function is not limited to that of the female character whom the hero marries. She directly participates in the material and semantic preparation of the hero's future activity. From this perspective, Kurtka's foresight and preparatory function determine her position as an active subject within the epic plot.

Thus, the trajectory observed in the earlier stages of Koblandy's path toward batyrship acquires new content at this stage: the heroic trajectory extending from childlessness to miraculous birth, from miraculous birth to special upbringing, from separation in childhood to the first tests of hunting and competition, and from there to marriage reaches completion with the selection of Kurtka and the upbringing of Tayburyl, thereby

moving into a new stage that ensures the hero's capacity for action. At this stage, a semantic-functional unity is established between the hero himself and his horse. In the subsequent campaigns, this unity becomes an important indicator not only of the hero's combat capabilities but also of his epic status.

5. "Ritual" Departure from Home: Dramatic Farewell with the Family and the Hero's Victory over the Enemy

The dramatic farewell scenes preceding Koblandy's campaign against Khan Kazan constitute significant moments that embody the initiation semantics of the epic. Koblandy bids farewell to his sister Karlygash, Kürtka, and his father and mother. Kürtka reminds him of his chosen birth, warns him that the journey will be difficult, and says: *"If you must go, my sultan, touch your lips to my mother's breast before you leave"* (Gaybaliyeva, 2025: 80). In the original Kazakh text of the epic, this expression reads: "Кетер болсаң, сұлтаным, Енекемнің еміп кет, Төсінде екі мамасын" (Qaybaliyeva, 2025: 80).

This detail is particularly noteworthy. S. Gaybaliyeva interprets this act as an ancient ritual performed in connection with a parent's blessing before battle (Gaybaliyeva, 2025: 80). Rather than treating this scene as a preserved form of a specific historical ritual, it is more appropriate to approach it as a form of ritualization through which particular actions, relationships, and layers of meaning are selectively organized and endowed with significance. Bell's concept of ritualization makes it possible to understand ritual not as a predetermined and fixed set of ceremonial practices, but as a cultural strategy through which certain activities are differentiated from others and invested with particular meanings (Bell, 1992: 74). However, the central issue here is not so much the ethnographic origin of the motif as the function it performs within the narrative and semantic structure of the epic, or, more precisely, the psycho-semantics of this behavior. A similar situation, although in a somewhat different form, can be found in the epic "*Book of Dede Gorgud"* in the episode "Dirse Khan's Son Bughaj". From a psychoanalytic perspective, the folklorist S. Garayev writes: *"In the epic "The Book of Dede Gorgud" the motif of Khizir offering the mother's milk as a healing//reviving substance that is, the motif of the healing power of the breast, was created on the basis of the child's position within the context of the Oedipus complex. In fact, it is clearly perceptible here that the breast carries a meaning greater than that of a source of nourishment for the child. As confirmed by Khizir, the "mother's milk" mixed with the mountain flower functions not as nourishment but as a healing substance. In other words, it grants the hero strength and the power of revival"* (Garayev, 2022: 282). The mother's breast that appears as a means of healing Buğac signifies, in general, as evident from S. Garayev's analyses, attachment to the maternal environment and the object that generates conflict with the father. The scholar examines the psychosemantics of the maternal breasts through various metaphors, including the "lake of milk" and the "water of life," interpreting them as an object of infantile desire and oral aggression (Garayev, 2022: 270-324).

Before expressing our position on the matter, we would like to draw attention to a theoretical and methodological qualification. In our analysis of the initiation content of Koblandy's path toward batyrship, our purpose is by no means to interpret the epic's plot as a ritual sequence. We argue that the hero's transition from one stage to another is marked in the epic through metaphors and symbols expressing separation from childhood, the transition from the maternal environment to the paternal environment, marriage, and, more broadly, manhood and maturation. We believe that Koblandy's suckling at his mother's breast on the eve of his attack against Gazan Khan should be understood less as an ancient rite or ritual than as an epic expression of the birth–separation–rebirth semantics constituting the hero's initiation process. The particularly significant point here is that he is returned to the maternal breast immediately before a dangerous journey, or, in other words, before a trial that will transform the previous stage of his life. Since a new stage of "birth" lies ahead of the hero, the epic first returns him to the semantic source of his original birth—the mother's breast. In other words, whereas in the scene of Bughaj's mortal wounding the mother's breast signifies the son's rescue from death, in the case of Koblandy this metaphor acquires the meaning of a blessing bestowed in advance upon the son who is heading toward death, signifying "vitality", "survival" and life energy.

This point also makes it possible to conceptualize the notion of "rebirth" specifically within the epic context. The epic actualizes the hero's already existing heroic potential in a different status through a new trial. For this reason, the connection established between the mother's breast and the journey does not appear to be a coincidental poetic detail: the hero's transition to a new stage is encoded within the semantic model of his previous birth. Thus, "rebirth" here does not refer to physical birth, but rather to the reactivation and reaffirmation of the heroic status under the conditions of a new trial.

Thus, in the dramatic farewell scene preceding the campaign against Khan Kazan, accompanied by emotionally expressive descriptions, the reference to the mother's breast becomes an important semantic indicator of Koblandy's reactivation as "a batyr". The hero is not "born" as "a batyr" solely by achieving victory on the battlefield; rather, the epic marks his embarking upon the path of batyrship first through a return

to the semantic source of his original birth. This transition, which begins with his separation from the mother's breast, continues through the subsequent trial and culminates in the confirmation of the hero's new epic status.

It becomes clear from the plot that when Koblandy mounts Tayburyl, the horse's extraordinary speed immediately manifests itself. Mountains, ravines, rivers and long stretches of road are left behind one after another. At times, Tayburyl seems almost to fly, while Koblandy speaks to him and regards him as a companion on the journey and a partner in combat. Thus, the hero – horse unity established in the previous section is now realized on the level of movement and combat. Koblandy's activity in battle is complemented not only by his physical strength and mastery of weapons but also by Tayburyl's extraordinary capabilities.

As a result of the battle, Koblandy defeats the enemy and prevents Kazan's attack. This victory is not merely a repetition of his previous status. Koblandy is now presented not simply as a young man who has won Kurtka and as a warrior who has undergone a series of trials, but as "a batyr" who undertakes the defense of his people and homeland. Thus, the heroic qualities that had been formed individually in the earlier stages are transformed here into an activity of collective significance.

Provisionally, this stage may be referred to as the stage of Koblandy's "ritual" departure from home, his dramatic farewell to his family, his return to the semantic source of his original birth, and his confirmation, through a new trial, as the defender of his people and homeland. At this stage, separation is no longer merely a change of place: the hero separates from his previous status and enters a new sphere of danger and responsibility. Victory, in turn, ensures the outcome of this transition – the confirmation of his "batyr" status at a higher level.

6. The Unsuccessful Campaign against Kobikti and captivity: The Liminal Crisis of the Heroic Status

The hero's initiation model does not develop solely along an upward trajectory. In the process of forming and affirming heroic status, stages of crisis may also emerge in which the previous status is temporarily suspended and the hero appears to enter an intermediate state. From this perspective, captivity does not entail the dissolution of the hero's status; rather, it constitutes a temporary suspension of that status at the level of its enactment. In Turner's concept of liminality, the transitional phase is characterized as an ambiguous and structurally intermediate state between a previous and an emergent status. Accordingly, Koblandy's captivity may be interpreted as a liminal condition in which his heroic function is suspended, while his heroic identity remains intact (Turner, 1969: 94–95).

In the epic "Koblandy Batyr" this stage is expressed through Koblandy's capture following his unsuccessful campaign against Kobikti, his deprivation of his weapons and horse, and his confinement in a dark place. From the perspective of the initiation model, this state can be analyzed as liminality – the stage of transition and uncertainty between the previous and the new status.

An interesting point is that the epic does not explain Koblandy's failure through a direct cause-and-effect relationship; rather, it presents a number of signs that establish the semantic framework of the event. The hero's falling asleep, his carelessness, his failure to remember the sacred places and the enemy's deception are particularly noteworthy in this regard. The epic states: *"They had forgotten to pray to the seven sacred places, their patrons; the Devil had led them astray!"* (Gaybaliyeva, 2025: 121). Here, the forgetting of the "pir" (sacred place) tradition functions as a textual marker indicating the temporary weakening of the sacred-semantic trajectory associated with the hero's preparation for the trial in the preceding episodes. Thus, the epic constructs the defeat not merely as the result of physical confrontation, but as a crisis accompanied by the hero's estrangement from the system of preparation and sacred protection established earlier.

Kobikti binds Koblandy with nine layers of rope while he is asleep. After awakening, although the hero breaks through five layers of the rope, he is unable to free himself completely. He is subsequently shackled together with Karaman, their horses are taken away and they are thrown into a dark place. This sequence demonstrates the successive restriction of the fundamental capacities of action that the hero had acquired in the earlier stages. The absence of weapons signifies the suspension of his combat function, the loss of his horse signifies the restriction of his mobility and the dark space marks his isolation from the epic space in which the hero exercises his agency.

For this reason, the scene can be read as the liminal stage of the initiation model. In Victor Turner's theory of liminality, a fundamental characteristic of the transitional state is the temporary suspension of the previous status, leaving the subject in a condition of being "neither here nor there" (Turner, 1969: 94-95). Koblandy's captivity creates a similar structure within the epic text: he is no longer the freely moving and fighting hero he was previously, yet he has not undergone the new trial and returned to his "batyr" status with its renewed and higher-level affirmation.

In this sense, the captivity episode may also be interpreted, provisionally, as "symbolic death". This does not refer to the hero's actual death, but rather to the temporary suspension of his previous heroic function. The

dark space, restraint, lack of weapons and deprivation of his horse symbolize the disabling of his previous epic status at the level of action. Koblandy's name and heroic identity do not disappear, rather, what is temporarily suspended is his ability to actualize that identity through combat and movement. It is precisely this distinction that defines the limits of interpreting the episode as "symbolic death".

From this perspective, the captivity scene once again reveals the semantic significance of the hero–horse relationship in the epic "Koblandy Batyr". The previous stage demonstrated that Tayburyl forms a semantic-functional unity with the hero's capacities for movement and combat. Here, the seizure of the horse is presented as the forced disruption of this unity. Thus, the hero's captivity signifies not merely the loss of physical freedom, but also the deprivation of one of the fundamental components of the heroic system established in the previous section.

Kobikti entrusts the captives to his daughter Karliga and orders her to treat them harshly and keep them in a dark place. However, when Karliga sees the two warriors bound hand and foot, the course of events begins to change. Thus, within the liminal state itself, a new line of action emerges toward its resolution. At the stage when the hero has lost his own capacities, the plot brings another subject – Karliga – to the foreground in order to facilitate his rescue and the restoration of his heroic function.

Provisionally, this stage may be characterized as a liminal state in which Koblandy is deprived of his previous heroic activity, his epic status undergoes a crisis and his condition is marked by "symbolic death." However, this liminality does not signify the end of his heroic status. On the contrary, the temporary suspension of the previous status creates the necessary narrative and semantic foundation for its reconstruction at the subsequent stage.

7. The Hero's Release from Captivity and the Restoration of His Heroic Status

Captivity represents a stage in which the heroic attributes acquired by Koblandy during the preceding phases are temporarily rendered ineffective at the level of action. The hero retains his name, former glory, and heroic identity, but is deprived of the opportunity to exercise them freely. The transformation of this situation begins, however, with Karlyga's active entry into the plot. When Karlyga sees Koblandy, she recognizes his extraordinary valor and develops strong feelings for him. She approaches the captives, learns about their circumstances, and attempts to create conditions that would enable them to escape. Nevertheless, Koblandy initially regards Karlyga's proposal as an insult to his dignity and preserves his heroic pride. This point is particularly significant: although physically held captive, Koblandy has not lost his heroic identity. His objection demonstrates that this identity remains intact at the internal level.

Karlyga, meanwhile, devises a plan to change the hero's situation. At night, Karaman brings the horses. A thin cord is tied around Tayburyl's leg, causing the horse to neigh in pain. The sound reaches Koblandy in the darkened space. Here, Tayburyl's voice is not merely the sound produced by a horse; it becomes a semantic sign that re-establishes the hero–horse unity disrupted at the previous stage. In the darkness, it is precisely this sound that reconnects Koblandy with the external world and with one of the principal components of his heroic activity. Koblandy follows this sign and eventually escapes from captivity.

Karlyga returns his white armor, sword and other weapons and mounts him on Tayburyl (Gaybalıyeva, 2025: 124-129). In this scene, the restoration of heroic status is presented as a sequential process. The return of the weapons restores Koblandy's combat function, while the return of Tayburyl restores his mobility and capacity for battle. Thus, Karlyga does not merely free the captive; she reunites the principal attributes of Koblandy's previously established heroic system. The hero–weapon–horse unity that had been fragmented during captivity is reconstructed.

This episode also reveals, in a particularly explicit manner, the function of female characters within the heroic model of the epic "Koblandy Batyr". It is Karlyga who organizes Koblandy's escape from his critical situation. In this respect, her role corresponds to the function performed by Kurtka at an earlier stage. Kurtka selects the future warhorse, participates in the raising of Tayburyl and ensures that weapons and military equipment are prepared for Koblandy. Karlyga, in turn, secures the hero's freedom and restores his capacity for heroic action at the most severe moment of crisis. Thus, neither female character functions as a passive figure merely accompanying the hero's actions from the margins; rather, both act as active subjects who perform decisive functions at different stages of his heroic journey.

After escaping from captivity, Koblandy decides to confront Kobikti once again. In this confrontation, Karlyga's role is not limited to the act of rescue. She knows her father's strengths and weaknesses, and this knowledge becomes highly significant for Koblandy during the battle. Kobikti is a powerful opponent, and the confrontation is not easily resolved. Ultimately, Koblandy defeats him. Thus, the restoration of heroic status, which begins with the escape from captivity, is completed through a new victory over the enemy.

Karlyga's decision to side with Koblandy in this confrontation leads to her separation from her former familial and fortress environment. She sets out together with Koblandy and Karaman. The heroes' return with

substantial booty and herds indicates that the liminal phase has come to an end and that heroic activity has once again been restored.

Thus, this stage may be characterized as the phase in which, through Karlyga's active intervention, Koblandy emerges from captivity, from what may conventionally be described as a state of "symbolic death", regains his heroic attributes, namely his weapons, horse and combat function and reaffirms his heroic status through victory over Kobikty. Here, "rebirth" is not a repetition of the earlier birth: the hero emerges from the crisis as an already formed "batyr" and reaffirms his status at a higher level of trial.

8. The Hero's Return: A Further Trial, Victory and Collective Reintegration

With Karlyga's assistance, Koblandy emerges from a temporary state of "death" and defeats Kobikty. However, his return to his homeland does not immediately follow this victory. On the return journey, because Tayburyl is limping, Koblandy is left alone on the road for a period of time. Taking advantage of the situation, Karaman and the Kiyats divide the booty and continue ahead. Thus, the process of restoration that began with the hero's escape from captivity is not yet complete; a new trial still awaits him.

The epic also provides an extensive description of the internal turmoil experienced by Koblandy while he is alone. In a dream, he sees the seven sacred people and learns from them that the enemy has devastated his homeland: his father has been reduced to tending sheep as a shepherd, his mother is spinning wool, his sister is serving tea to the enemy among the Gizilbash and his wife Kurtka is in the hands of the Kalmyk khan Alshagyr. Upon receiving this news, Koblandy awakens in fear and begins travelling towards his homeland together with Karlyga.

Here, the dream is not merely an episode that foretells future events. It functions as a plot mechanism that enables the hero to move from the sphere of individual trial to that of collective responsibility. His escape from captivity and victory over Kobikty had restored Koblandy's personal heroic status. Yet the news in the dream that his homeland has been devastated by the enemy imposes a broader responsibility upon him: the issue is no longer merely his own freedom and personal victory, but the fate of the collective. From this perspective, after the completion of the previous trial, the dream functions as a call to a new trial.

Koblandy approaches the territory controlled by the enemy and learns of Kurtka's situation. Despite the difficult conditions in which she finds herself, Kurtka does not lose hope that her husband will return alive. Koblandy meets her secretly. Once again, Kurtka offers advice that affects the course of events. Thus, the function of Kurtka, who participated in the hero's formation in the preceding section, continues at this stage as well: she appears not merely as a woman who waits and needs to be rescued, but as an active character who guides the hero's decisions and actions.

After fully learning about the condition of his family and the Kipchaks, Koblandy prepares for a new battle. Karlyga is also one of the principal warriors fighting alongside him at this stage. Eventually, the battle against Khan Alshagyr and his warriors begins. Koblandy, Karlyga, Karaman, Orak and other warriors fight together. During the battle, Karlyga comes to Koblandy's help several times. Whenever the hero's situation becomes difficult, her active intervention influences the course of combat. Thus, the function performed by Karlyga in rescuing Koblandy at the preceding stage now continues through her direct participation in battle.

As the battle progresses, the enemy forces are defeated one after another, and the captive Kipchaks are liberated. The property and booty seized at the fortress are recovered, and the captives regain their freedom. In terms of its content, this victory differs from Koblandy's earlier triumphs. Whereas in previous trials the hero primarily affirmed his own heroic qualities and status, here that status becomes associated with the liberation of the collective and the restoration of the homeland. The heroic function thus moves beyond individual self-affirmation and becomes a function of defending and restoring the community.

From this perspective, Koblandy's return is not merely a physical return to his native land. He enters a space controlled by the enemy, undergoes a new trial, achieves victory, and participates in restoring the previous collective order by liberating the captive Kipchaks. His return therefore constitutes the central content of epic reintegration. In Van Gennep's model of transition, the reintegration phase entails the subject's return to the previous collective environment with a new status. In the epic "Koblandy Batyr", however, this return occurs with a transformed heroic function: Koblandy is no longer merely a warrior who left his community and passed through trials; he returns as the defender and liberator of his homeland and community.

The fact that the wedding of Koblandy and Kurtka is specifically emphasized at this stage also indicates that their relationship is associated with the hero's return to his community. As at the earlier stage, marriage is not merely the outcome of an individual relationship; against the background of the trials through which the hero has passed and the status he has acquired, it constitutes the reaffirmation of an earlier relationship within a new epic phase of his life.

Karlyga's situation, however, develops in a different direction. For Koblandy's sake, she has abandoned her father and native community and has repeatedly assisted both in his rescue and in his military activities.

She therefore believes that Koblandy will marry her. Koblandy, however, does not immediately make such a decision. Feeling that she has been treated unjustly, Karlyga withdraws to the mountains in resentment. This episode demonstrates that the heroic plot consists not only of battles and victories; relationships established during earlier trials also influence the subsequent development of the narrative.

Kurtka, meanwhile, recognizes Karlyga's services and loyalty and treats her with sympathy. Thus, the Karlyga-Kurtka relationship is not entirely subordinated to a model of rivalry; on the contrary, the different functions of the two female characters within Koblandy's heroic biography are brought to the foreground. Kurtka is distinguished by her functions in preparing the hero in advance, selecting and raising Tayburyl, providing advice and demonstrating foresight; Karlyga, by contrast, is distinguished by the functions of rescue, combat and restoration during periods of crisis.

Thus, this stage may be characterized as a phase in which Koblandy undergoes a new trial after captivity, defeats the enemy, restores the freedom of his community and the previous collective order and thereby reaffirms his heroic status at the collective level and undergoes reintegration. Here, return does not signify a simple restoration of the former condition: the hero returns having passed through trials, reaffirmed his status, and supplemented that status with the function of defending and restoring his homeland and community.

9. The Birth of Bokenbay and the Repetition of His Father's Heroic Path

After Koblandy and Kurtka return to their native land and are reunited, their son is born. The elders of the community name the child Bokenbay. From an early age, the child displays extraordinary signs of heroism. The epic poetically describes how he shoots arrows as early as the age of one and how his strength rapidly increases as he grows older. Thus, as in the case of Koblandy's birth, Bokenbay's birth is presented within a semantic framework that anticipates his future heroic biography.

The Bokenbay narrative is not merely a continuation of Koblandy's biography, it constitutes a repetition of its structural model in a new generation. Bökenbay's biography is not a mere repetition of Koblandy's life trajectory; rather, it represents the reactivation of a previously established heroic model within the tradition through its embodiment in a new hero (Foley, 1991: 1-16). The child's demonstration of extraordinary abilities from an early age, his resemblance to his father at the age of six, his journey to the herd kept by Estemis and his acquisition of combat skills there reactivate the sequence observed in Koblandy's own childhood. Thus, the complex "six years of age – herd – Estemis – horse – combat" reappears in the biography of the new hero. This repetition is not simply a similarity at the level of plot, it is an indicator of the structural mechanism through which the epic transmits its heroic model from one generation to the next.

Bokenbay's appearance in single combat against Shoshay carries this structural repetition into its next phase. At this point, the hero is no longer merely a child reproducing his father's biography, he becomes a hero of the new generation who affirms his own heroic status within the same epic model. His subsequent mounting of Tayburyl is also of particular semantic significance in this respect. For Koblandy, Tayburyl constitutes one of the principal attributes forming a semantic-functional unity with his heroic status. Bokenbay's mounting of the same horse therefore demonstrates that the hero–horse relationship transcends the biography of a single individual and becomes an element of epic memory continuing across generations.

In the final sections of the epic, Koblandy estimates what Karlyga has done for him throughout his journey. Karlyga reminds him that she abandoned her father, brother and native environment and that she did all of this out of loyalty to Koblandy. Kurtka likewise acknowledges what is rightfully due to her. After a prolonged conflict, Koblandy and Karlyga are reconciled and Koblandy marries her. Thus, the assistance and loyalty demonstrated by Karlyga during the hero's earlier phase of trials are reinterpreted and given renewed meaning in the later part of the epic.

The epic's broader plotline therefore encompasses Koblandy's progression from his exceptional birth through the stages of preparation, trial, marriage, affirmation of heroic status, crisis and reacquisition of status, culminating in his transformation into the defender of his community, then it proceeds to the repetition of the same heroic model in Bokenbay. The brief reference in the final part of the epic to the birth of Karlyga's son Kiikbay, together with the mention of a separate epic tradition devoted to him, demonstrates that this structure does not end with Bokenbay. From this perspective, the recurrence observed along the Koblandy–Bökenbay line should be understood not merely as the reiteration of identical plot elements, but as the transmission of a heroic model within the epic tradition and its rearticulation in the biographies of successive heroes. The continuity of an epic tradition is sustained less through the fixed preservation of individual texts than through the reorganization of traditional materials within new performative and narrative contexts (Honko, 1998).

Thus, in the epic "Koblandy Batyr", the initiation model emerges not merely as a structure organizing the individual biography of a single hero, but also as a structural mechanism that enables heroic status to be reproduced from generation to generation and repeatedly reactivated within epic memory.

III. Conclusion

The study of the hero's initiation model in the epic "Koblandy Batyr" demonstrates that Koblandy's status as a "batyr" is presented not as an immutable quality given to him in fully developed form from the beginning of the epic, but as an epic status that is formed and affirmed through a series of trials and transitions and reconstructed at moments of crisis. His exceptional birth, separation from childhood, preparation under the guidance of Estemis, initial trials, winning the hand of Kurtka, the selection and raising of Tayburyl, departure from his community, return to the maternal breast before the campaign against Khan Kazan and the stages of captivity and liberation are not events that simply repeat one another along the same trajectory. Rather, they constitute structural-semantic stages that bring about transformations in heroic status and its affirmation at different levels.

From this perspective, it would be inappropriate to interpret the initiation content of the epic as the epic reflection of a specific ritual. Initiation here functions primarily as a structural model through which the epic narrative organizes the hero's transitions of status. Transitions such as separation from childhood, distancing from the maternal environment, entry into a new sphere of activity, trial, marriage, acquisition of heroic attributes, crisis, and reacquisition of status are expressed through various metaphors and semantic signs. So, in the epic, an epicization of the logic of initiation is observed more than the ritual itself.

Koblandy's captivity constitutes a particularly significant stage within this model. Captivity is presented not as the disappearance of the hero's name or identity, but as the temporary suspension of his heroic function. The removal of his weapons, armor, and Tayburyl not only restricts the hero's ability to fight and move but also signifies the disruption of his previous semantic-functional unity. Karlyga's intervention, the sound of Tayburyl, the restoration of the weapons and the hero's re-entry into combat restore that function. For this reason, the episodes of captivity and liberation should be understood not merely as poetic repetitions of the semantics of "death-resurrection," but as the reaffirmation of heroic status at a higher level.

The heroic model of the epic is not confined to Koblandy's individual biography. The functions of Kurtka and Karlyga demonstrate that the formation and restoration of the hero's status do not result solely from his individual actions. Estemis performs an important functional role during the preparatory stage; Kurtka contributes to the formation and maintenance of heroic activity; and Karlyga assumes a crucial function during the phases of crisis and reacquisition of status. Tayburyl, meanwhile, functions as an epic component that forms a semantic-functional unity with the hero's combat capacity and mobility and, at a later stage, ensures the continuity of this heroic model across generations.

The birth of Bokenbay and his structural repetition of his father's childhood biography demonstrate that the initiation model carries a significance extending beyond an individual heroic experience. The reappearance of the sequence "six years of age – herd – Estemis – horse – combat" represents the reactivation, in a new generation, of the heroic model constructed for Koblandy. Thus, toward the end of the epic, initiation moves beyond the process through which an individual hero becomes a "batyr" and develops into an epic mechanism that ensures the reproduction of heroic memory. The reference to the birth of Kiikbay further indicates that this continuity extends toward subsequent generations.

In conclusion, the initiation model in the epic "Koblandy Batyr" is neither a linear nor a one-time process. It emerges as a structure that expands and reconstructs itself through the sequence birth – separation – trial – acquisition of status – crisis – reacquisition of status – reintegration – intergenerational repetition. Each new trial does not simply restore the hero to his previous condition, rather, it affirms his epic status at a new level. It is therefore more appropriate to explain the heroic logic of the epic not through the concept of "batyrhood" as a status acquired once and for all, but through a heroic status that is repeatedly tested, reaffirmed and transmitted from generation to generation. Through precisely this mechanism of repetition and renewal, the epic structure of "Koblandy Batyr" connects the individual heroic biography with the continuity of collective epic memory.

References

1. Akhundov, A. (2005). *Azerbaijani epics* (Vol. 3). Lider Publishing House.
2. Alizade, S. (2004). *The Book of Dede Gorgud: Original and simplified texts*. Onder.
3. Bell, C. (1992). Ritual theory, ritual practice. Oxford University Press
4. Dundes, A. (2005). Afterword: Many manly traditions: A folkloristic maelstrom. In S. J. Bronner (Ed.), *Manly traditions: The folk roots of American masculinities* (pp. 351–363). Indiana University Press.
5. Foley, J. M. (1991). Immanent art: From structure to meaning in traditional oral epic. Indiana University Press.
6. Garayev, S. (2022). *The projection of socio-psychological complexes in folklore: Metaphorical thinking and symbolic meaning*. Elm.

7. Gaybaliyeva, S. (2025). *Folklore of Turkic peoples: Koblandy Batyr*. Elm və Təhsil.
8. Gennep, A. van. (1960). *The rites of passage* (M. B. Vizedom, G. L. Caffee, & S. T. Kimball, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1909)
9. Guliyev, H. (2016). *The semantic structure and paradigms of the wise old man archetype*. Elm və Təhsil.
10. Honko, L. (1998). Textualising the Siri epic. Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica.
11. Raglan, F. R. S. (1936). *The hero: A study in tradition, myth and drama*. Methuen & Co.
12. Rank, O. (1914). *The myth of the birth of the hero: A psychological interpretation of mythology* (F. Robbins & S. E. Jelliffe, Trans.). The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company. (Original work published 1909)
13. Tahmasib, M. (2005). *Azerbaijani epics* (Vol. 4). Lider Publishing House.
14. Turner, V. W. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine Publishing Company.

ТАТАРСКИЕ ДАСТАНЫ В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕТЮРКСКОГО ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

Закирова Ильсеяр Гамиловна,
доктор филологических наук, доцент,
главный научный сотрудник отдела народного творчества
Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан,
г. Казань, Республика Татарстан, РФ.
ilzakirova@mail.ru

В современной науки приоритетным направлением научного изучения фольклора является не столько выявление этнически маркированных особенностей, сколько исследование его как феномена общетюркского культурного наследия.

Подавляющее большинство татарских дастанов генетически восходит к общетюркской эпической традиции. Наблюдается устойчивая закономерность: чем архаичнее сюжетная основа эпического произведения, тем более широким является ареал его бытования. Показательным примером дастана, развёрнутого на одном из древнейших сюжетов, представляющих общее наследие тюркских народов, выступает «Алпамыш», зафиксированный не только в татарской традиции, но и у казахов, алтайцев, узбеков, башкир и ряда других этносов.

Дастан «Кузы-Курпеч и Баян Сылу» также демонстрирует широкое распространение в традициях алтайских народов, казахов и башкир. Вместе с тем отдельные произведения бытуют лишь в пределах двух-трёх этнических традиций: так, «Ак Күбек» зафиксирован исключительно у сибирских татар и алтайцев, а «Түләк» – только у татар и башкир. Однако ограниченность современного ареала бытования не может служить доказательством отсутствия соответствующих сюжетов у других народов. О реконструируемом более широком распространении сюжета нередко свидетельствуют топонимические данные, предания, а также пословицы и поговорки.

Тюркские народы представляют собой единую этногенетическую общность, объединённую схожими культурными традициями и историческими корнями. Эта сплочённость проявляется в сохранении и передаче из поколения в поколение общих культурных и языковых особенностей, что способствует формированию устойчивого этнического самосознания. Основными факторами, определяющими указанную историко-культурную общность, являются не только активные экономические и политические связи между народами, но и их глубокая этнокультурная сплочённость.

Наряду с корпусом общетюркских эпических текстов выделяются произведения, сформировавшиеся в рамках отдельной этнической традиции и позднее распространившиеся в иных культурных средах.

Вместе с тем не следует исключать возможность существования дастанов, зафиксированных исключительно в традиции одного этноса и не выходящих за её пределы. Данная тенденция особенно характерна для произведений, сформировавшихся на этапе угасания жанра дастана как продуктивной

формы эпического творчества. Тенденцию подтверждает пример татарского дастана «Айтуке»: появившись в середине XIX века, он остался в незавершённом состоянии до середины XX века, функционировал в устной традиции не как единый текст, а как совокупность фрагментарных повествовательных и песенных форм – преданий, легенд и песен, претендуя своим содержанием на классический романический дастан.

В татарском фольклоре также представлены сюжеты, заимствованные из традиций родственных народов. Хотя такие тексты не относятся к категории общего наследия, они обладают значительной научной ценностью: выступают в качестве маркеров межэтнических духовных связей и демонстрируют механизмы трансмиссии сюжетных мотивов в тюркском культурном пространстве.

Круг эпических текстов, доступных татарскому читателю, не ограничивался эпическими повествованиями, распространёнными в тюркской среде: часть репертуара составляли произведения восточного фольклора, проникавшие в татарскую культурную традицию как в оригинале, так и посредством переводов.

Татарские учёные Газиз Гобәйдуллин и Гали Рәхим отмечают знакомство татарского народа с дастанами (кыйсса), относящимися к восточному фольклору и литературе, и прослеживают пути проникновения этих сюжетов в национальную культуру. В частности, исследователи указывают, что в круг читаемых книг входили популярные на Востоке дастаны, пришедшие через османскую традицию.

Из турецкой фольклорной традиции вошёл в татарский фольклор дастан «Күр улы». Татары хорошо знали казахский эпос – это стало возможным благодаря многовековым тесным связям между народами. Их объединяли не только родственные узы, восходящие к общему тюркскому происхождению, но и устойчивые культурные контакты, складывавшиеся в рамках единой историко-культурной среды.

На протяжении столетий между татарами и казахами поддерживались активные взаимодействия: торговые и дипломатические связи, совместные миграционные процессы, соседство на обширных евразийских пространствах, а позднее – и совместная жизнь в составе крупных государственных образований (например, Золотой Орды, а в новое время – Российской империи и СССР). Всё это создавало благоприятные условия для взаимного проникновения и освоения фольклорных традиций.

Особую роль в трансляции эпоса играли мобильные социальные группы – сказители, купцы, религиозные деятели, которые перемещались между общинами и способствовали распространению устных текстов. В результате казахские эпические сюжеты и мотивы не просто становились известны татарской аудитории, но нередко творчески перерабатывались, адаптировались к местным традициям и включались в собственный репертуар. Таким образом, знание казахского эпоса в татарской среде – не единичный культурный факт, а закономерное следствие глубокой исторической и этнокультурной близости двух народов.

Распространению казахского эпоса «Кыз Жибек» в татарской культурной среде способствовало его неоднократное издание в Казани в дореволюционный период. В конце XIX – начале XX века произведение регулярно выходило значительными тиражами: в 1894 году в типографии Чиркова (3800 экземпляров), в 1896 году в Университетской типографии (10 000 экземпляров), в 1899 году (6000 экземпляров), в 1901 году (10 000 экземпляров), в 1902 году (16000 экземпляров), в 1903 году в типографии «Кәримия» (12000 экземпляров), в 1909 году в типографии «Насырия» (6000 экземпляров), в 1910 году в типографии Домбровского (6000 экземпляров), в 1911 году вновь в Университетской типографии (6000 экземпляров) и, наконец, в 1913 году в типографии «Өмет» (10 000 экземпляров).

Переход к книжной форме бытования дастанов в татарской культуре, сопровождавшийся постепенным угасанием традиции сказительства (чичэнского творчества), ограничил распространение казахского дастана «Кыз Жибек» в устной форме. При этом стабильно высокие тиражи его изданий (в диапазоне 6000-10 000 экземпляров ежегодно, а в отдельные годы – до 16 000 экземпляров) свидетельствуют о значительном читательском спросе и подтверждают, что произведение не воспринималось татарским населением как инородный текст.

Определённое распространение дастан получил и в устной традиции. Н. Хисамов записал текст под названием «Кыз Җефәк» в 1974 году от Ш. Галикаева (род. 1885 или 1891, д. Озерки / Әҗүр, Илекский район Оренбургской области). Информант мог воспринять произведение как из книжной публикации, так и из устной казахской традиции. Тем не менее данный факт представляет собой показательный пример межкультурной трансляции фольклорного наследия: дастан родственного народа, ранее закреплённый в книжной форме, частично возвращается в устное бытование в татарской среде.

Дастан «Кыйссаи Кузы Корпеш» также был широко известен в обеих национальных традициях: татарская и казахская версии бытовали параллельно, причём казахская версия неоднократно

переиздавалась в Казани.

Эпическое произведение «Камбәр» относится к числу широко распространённых героических эпосов, зафиксированных в казахской и иных тюркских фольклорных традициях. В 1970 х годах исследовательницей Ф. Ахметовой была осуществлена аудиофиксация исполнения данного текста с напевом от информанта Хуснии Мирхайдаровой (1901 г. р.) в селе Большая Каскара Тюменского района Тюменской области. При этом книжная версия дастана, изданная под названием «Кыйссаи Камбәр», датируется 1888 годом и была опубликована в Казани.

Особого исследовательского внимания заслуживает устойчивый интерес татарской читательской аудитории к жанру любовных дастанов: высокий уровень спроса на произведения этого типа отражает специфику читательских предпочтений и свидетельствует о востребованности данной жанровой линии в татарской фольклорной традиции.

Дастаны, отражающие сложные исторические события и повествующие о подвигах отдельных героев, постепенно утрачивали жизнеспособность по мере угасания традиции сказительства (чичэнской практики). Существенно, что специфика поэтики и смыслового наполнения этих произведений в полной мере раскрывается не в книжной фиксации, а в живом исполнении: именно в процессе устного воспроизведения текст обретает полноценную художественную выразительность. Этим, вероятно, и объясняется тот факт, что отдельные татарские дастаны, сохранившиеся исключительно в письменной форме, к началу XX веку фактически вышли из активного бытования.

Дастан «Кобланды батыр», представляющий собой один из ярких образцов богатого эпического наследия казахского народа и известный в десятках вариантов, в татарском фольклоре сохранился лишь фрагментарно. Фрагмент текста был зафиксирован В. В. Радловым в селении Ишем Тамагы (ныне территория Омской области). Казахская версия произведения была издана отдельным изданием в Казани в 1914 году. Однако в силу социально-исторических условий эпохи широкого распространения издание не получило. Публикация была осуществлена казахским просветителем и фольклористом Махмутсултаном Туякбаевым; в основу издания лёг вариант, записанный в 1890- х годах от Биржана Толымбаева.

В 1970 году фольклористом Ф. В. Ахметовой в деревне Хужайлан (Епанчино) Тобольского района Тюменской области был записан рассказ о Кобланды-батыре от информанта Ф. Фейзуллина (род. 1900). В данном повествовании фигурирует только имя героя. Сюжетная канва сводится к мотиву чудесных летающих лыж: согласно преданию, Кобланды-батыр на них отправился в Петербург к царю и добился для татарского населения определённых привилегий и послаблений. Именно этим фрагментом и ограничиваются дошедшие до современности элементы дастана о Кобланды-батыре в данной локальной традиции.

Обращение к фрагменту, записанному В. В. Радловым и опубликованному на с. 193-195 четвёртого тома «Образцов…», представляет особый интерес с точки зрения языковой атрибуции. Характер лингвистических особенностей текста указывает на его адаптацию к татарскому языку, что даёт основания рассматривать данную версию как вполне освоенную татарской фольклорной традицией.

В фрагменте, состоящем из 62 строф, центральное место занимает монолог Кобланды-батыра, в котором герой перечисляет свои достоинства: физическую силу, мужество и отвагу. Текст открывается указанием на принадлежность Кобланды к Кара Кипчакам. Далее герой перечисляет свои качества, сравнивая себя с птицей и конём: он летит быстрее ястреба («буйтаяктан учкур») и проворнее дикого коня («бурул аттан чалык»).

В дальнейшем развитии монолога Кобланды-батыр декларирует своё намерение совершить хадж либо демонстрирует готовность к его совершению. Мотив обета Кобланды-батыра – принести в жертву гнедого коня по достижении Кагбы – встраивается в нарратив о готовности героя к совершению хаджа. При этом сама идея жертвоприношения коня вступает в противоречие с каноническими положениями ислама. Данный эпизод целесообразно рассматривать как проявление синкретизма эпической традиции: в нём соединяются исламские мотивы (хадж, обращение к Аллаху) и архаичные ритуальные модели. К последним относится, в частности, обряд «Тай-элга», предполагавший принесение белого коня в жертву верховному божеству или духам в рамках шаманской практики.

В своем монологе Кобланды-батыр продолжает декларировать исключительность своих качеств, обосновывая тем самым право носить звание Кобланды-батыра. Герой выстраивает серию гиперболических утверждений, противопоставляющих его обычным людям: он способен взлететь выше облаков, подобно ястребу, взметнуться, как пламя, проложить путь под землёй и подняться из-под земли, подобно Даджалю, превратить землю в рай, играючи разгромить тридцать тысяч человек и одолеть в бою сорок тысяч воинов только своим голосом.

Завершающая клятвенная формула носит характер ритуального самопроклятия: герой

добровольно устанавливает санкцию за возможную неспособность реализовать заявленные подвиги – утрату собственного имени в памяти племени.

Унике баулы кара кыпчак эчендә

Купланды батыр атым жуелсын!

Кобланды-батыр перечисляет свои былые подвиги, подчёркивая прежние роли и качества: он выступал в качестве знаменосца, уподоблял себя боевому коню и стремительному маралу, демонстрировал исключительную меткость, поражая самые уязвимые точки противника. Однако в дальнейшем в его речи нарастает мотив горечи, обусловленный осознанием утраты былой силы: герой констатирует, что ныне у него нет подходящей одежды под кольчугой для того, чтобы плясать со всеми, отсутствует острый меч, чтобы охватить вокруг все, а в его руках не находится Астрахань, чтобы завоевать вражские города.

Таким образом, анализ татарского эпоса убедительно демонстрирует, что фольклор тюркских народов нельзя рассматривать в строго этнических границах: он представляет собой динамичное, многослойное культурное пространство, где переплетаются общетюркское наследие, межэтнические заимствования и локальные традиции. Приоритетным направлением современного научного изучения фольклора становится именно осмысление его как феномена общетюркского культурного наследия – это позволяет выйти за рамки поиска этнически маркированных особенностей и увидеть более широкую картину историко-культурной общности тюркских этносов.

Ключевую роль в формировании этой общности сыграли не только родственные узы и общие исторические корни, но и активные экономические, политические и культурные связи, поддерживавшиеся на протяжении столетий. Ярким подтверждением служат дастаны с древнейшими сюжетами (вроде «Алпамыша» или «Кузы-Курпеч и Баян Сылу»), бытующие у множества тюркских народов, а также произведения, распространившиеся в результате тесных контактов – например, казахские эпосы в татарской среде. При этом механизмы трансляции фольклорных текстов были разнообразными: от устного творчества сказителей до книжных публикаций, которые в конце XIX – начале XX века обеспечивали широкое распространение дастанов и формировали устойчивый читательский спрос.

Важно учитывать и специфику бытования эпоса: многие произведения, изначально существовавшие в устной форме, в силу угасания традиции сказительства сохранились преимущественно в книжной фиксации, что нередко приводило к утрате их художественной выразительности, раскрывавшейся именно в живом исполнении. В то же время отдельные тексты, напротив, из книжной формы вновь возвращались в устную традицию, демонстрируя гибкость и устойчивость фольклорного наследия. Примеры вроде фрагмента «Кобланды батыра», зафиксированного В. В. Радловым и адаптированного к татарскому языку, или записи «Кыз Җефәк» Н. Хисамовым наглядно показывают, как происходит освоение и творческая переработка заимствованных сюжетов в новой этнокультурной среде.

Эпос отражает сложный процесс взаимодействия традиций и свидетельствуют о том, что эпическое творчество служило не только средством сохранения исторической памяти, но и пространством культурного синтеза. Включение в татарский репертуар дастанов восточного происхождения подчёркивает открытость татарской фольклорной традиции и её способность интегрировать разнородные культурные влияния.

В целом, изучение дастанного наследия позволяет не только реконструировать исторические связи между тюркскими народами, но и глубже понять механизмы межкультурной коммуникации, адаптации и трансформации сюжетов. Фольклор предстаёт здесь как живой, развивающийся феномен, в котором общетюркская основа органично сочетается с этнической спецификой, а заимствования становятся не признаком утраты самобытности, а показателем интенсивности культурных контактов и взаимной обогащённости традиций. Именно такой подход – с акцентом на общность и взаимодействие – открывает наиболее перспективные направления для дальнейших исследований тюркского эпического наследия.

Литература

1. Кобыланды батыр. Казан, 1914. – 84 б.

2. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Часть IV.Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменьских татар – СПб., 1872.

БАШКИРСКАЯ И КАЗАХСКАЯ ВЕРСИИ ЭПОСА “КОБЛАНДЫ БАТЫР” В СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ[1]

Хусаинова Гульнур Равиловна,
доктор филологических наук,
главный научный сотрудник, заведующая отделом фольклористики
Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы
Уфимского федерального исследовательского центра РАН,
г. Уфа, Российская Федерация
bashfolk@yandex.ru

Аннотация. *Башкирская версия общетюркского эпоса “Кобланды батыр”, сохранившаяся в национальном фольклоре в единственном варианте и опубликованная на языке оригинала в томе научного свода “Башкирское народное творчество”, пока не была предметом исследования, не считая маленькой вступительной части к тексту, опубликованному в журнале “Агидель” в 1995 г. Г.Б. Хусаиновым, обнаружившим это бесценное эпическое сказание. Данная статья впервые дает небольшую информацию о башкирской версии эпоса, делается первая попытка сравнительного изучения его с казахской версией. Предварительное сравнительное изучение башкирской версии эпоса с текстом аннотационного изложения казахского героического эпоса “Кобланды батыр” показывает в перспективе на необходимость более последовательного и серьезного исследования их в указанном направлении.*

Аннотация. *«Ұлттық фольклорда бір ғана нұсқада сақталған және «Башқұрт халық шығармашылығы» ғылыми жинағының томында түпнұсқа тілінде жарияланған жалпы түркілік «Қобыланды батыр» эпосының башқұрттық нұсқасы, осы баға жетпес эпикалық жырды тапқан Ғ.Б. Хусаиновтың 1995 жылы «Агидель» журналында жарияланған мәтініне жазған шағын кіріспесін есептемегенде, әзірге арнайы зерттеу нысаны болмады. Бұл мақала башқұрт эпосы туралы алғаш рет қысқаша мәлімет береді және оны қазақ нұсқасымен салыстырмалы түрде зерттеуге алғашқы талпыныс жасайды. Башқұрт эпосының нұсқасын қазақтың «Қобыланды батыр» батырлық эпосының аннотациялық мазмұнымен алдын ала салыстырмалы түрде зерттеу, болашақта оларды осы бағытта негұрлым жүйелі және байыпты зерттеу қажеттілігін көрсетеді».*

Abstract. *The Bashkir version of the pan-Turkic epic "Koblandy Batyr," preserved in national folklore in a single variant and published in the original language in the volume of the scientific collection "Bashkir Folk Art," has not yet been the subject of research, with the exception of a brief introduction to the text published in the journal "Agidel" in 1995 by G.B. Khusainov, who discovered this invaluable epic tale. This article provides the first brief overview of the Bashkir version of the epic and makes an initial attempt at a comparative study with the Kazakh version. A preliminary comparative analysis of the Bashkir version of the epic with the annotated summary of the Kazakh heroic epic "Koblandy Batyr" demonstrates the necessity for more consistent and rigorous research in this direction in the future.*

Тюркские народы проживали на обширных территориях. Их культура была близка, особенно в районах их совместного проживания, что объясняется историей формирования этих народов, между которыми часто существовало и этническое родство. Как писал Карл Райхл, говоря о тюркском эпосе, нужно себе отдавать отчет в том, что он существует не в безвременной пустоте, а тесно связан со сложной и многосторонней историей развития тюркских племен и народов [Райхл 2008, с. 17].

Историческая действительность проявляется в эпосе в обобщенных образах, которые воспринимаются как нечто истинное, несмотря на эпическую идеализацию: «...мера и характер идеализации исторической действительности в народном сознании, превращения исторического предания в художественный фольклор могут быть весьма различны и определяются конкретными национальными условиями сложения эпоса» [Жирмунский 1974, с. 393]. Эпические произведения многих народов представляют собой объемные поэтические повествования о герое или событии, оставившем след в их истории, но точно не передают исторические факты. В них события и герои идеализируются в соответствии с желаниями, ценностями коллективного сознания. Они отражают национальную самобытность, качества, мировоззрение и ожидания создавших их людей. “Эпос – особый показатель того, как веками динамично развивались культурные отношения между народами” [Лалакова 2018, с. 42]. В то же время, как пишет Б.Н. Путилов, любой национальный эпос, являясь органической частью культуры данного народа будучи естественным порождением этой культуры, выражением исторического опыта, взглядов, идеалов народа, отвечает сложившимся бытовым традициям и эстетике народа, одновременно составляет часть единого мирового эпического фонда.

[1] Данное исследование выполнено в рамках государственного задания УФИЦ РАН № ГЗ 075-00576-26-00 на 2026 год и на плановый период 2027 и 2028 годов.

Знания о его составе за последнее время чрезвычайно расширились, в научный обиход вовлекаются все новые и новые данные о нем, мировой эпический фонд открывается в бесчисленном множестве вариаций и в то же время в нерасторжимом единстве, которое носит характер в первую очередь типологической общности, преемственности и последовательности [Путилов 1988, с. 4].

Цель данной статьи заключается именно в привлечении внимания исследователей к башкирской версии общетюркского эпоса “Кобланды батыр” и включения его в научный оборот. Артефакт сохранился в единственном варианте и известен только на башкирском языке, специальных исследований о нем в башкироведении не выявлено.

В ряду общетюркских эпических памятников имеет место и эпос “Кобланды батыр”, который у башкир до последнего времени оставался за пределами исследовательского внимания. А ведь “<...>традиции забываются, утрачиваются, если человек (этнос) не придает им значения и не применяет их” [Орозобекова 2025, с. 462-463]. Так, если в казахском фольклоре “на сегодняшний день известны 29 вариантов главного эпического сказания казахского народа «Кобланды батыр», которые были записаны из уст известных сказителей в различных уголках Казахстана” [Коныратбай, 2023, с. 61], то в башкирском фольклоре сохранились одна легенда под названием “Кобланды батыр и Казанхан” [БНТ, 1987, с. 188-189] и единственный текст эпоса [БХИ, 1999, 294-303-сө бб.]. Об истории записи этих произведений известно следующее. Выдающийся башкирский ученый Г.Б. Хусаинов в 1981 г. в г. Уфе записал сюжетную схему легенды о Коблан батыре от уроженца Кувандыкского района Оренбургской области Фасхетдина Илбулдина, который поделился с ученым информацией о том, что, когда был маленький и позже, в молодости, слышал от стариков полный поэтический сюжет произведения о Коблан батыре. По утверждению информанта, ему приходилось слушать от старожила деревни Бурансы историю о ногайском батыре кыпсаков Кобланды, который уберег кыпсакские роды от калмыкского хана по имени Казан, который то угонял их скот, то самих изгонял из собственных кочевий и владений, казнил мужчин и забирал в рабство самых красивых девушек. В легенде дается портретная характеристика Казан-хана: необыкновенно сильный, высокого роста, огромный, в теле человек, голова с котел-казан, из-за чего его называли Казан-ханом, размах в плечах достигал несколько аршинов; от его крика сотрясались горы и земля, во всем ханстве не было батыра, способного одолеть Казан-хана. Именно в ту пору подрастал и стал батыром юноша по имени Кобланды, который задумал победить Казан-хана и отомстить захватчикам за все их издевательства над его народом. С помощью мудрой жены-красавицы, тайно воспитавшей жеребенка для него, Кобланды-батыр на своем тулпаре отправился на битву с Казан-ханом. В жестокой схватке, длившейся несколько дней, Кобланды-батыр снес голову Казан-хану острым мечом. У башкир сохранилось именно такое предание о Кобланды-батыре. По наблюдениям башкирских фольклористов, оно созвучно с казахскими рассказами, в которых Казан-хан изображен как калмыцкий хан.

Башкирскому фольклору также известно эпическое сказание, копию рукописи которогов 1984 г. Г.Б. Хусаинову передала Суюндукова Сабира, 1905 г.р., она в сое время переписала данный текст из тетради в дер. Юлтый Красногвардейского района Оренбургской области. По словам бывшего директора школы названной деревни З. Юлтыева, тетрадь с текстом эпоса “Коблан-батыр” ему передал один ученик, но тетрадь пропала. Судя по копии, переданной Г.Б. Хусаинову, язык текста был на литературном башкирском языке, орфография относительно совершенная, что позволяет предположить, что это – усовершенствованная во второй половине 1920 годов башкирская орфография на арабском шрифте. Значит, тетрадь могла быть переписана в конце 1920 или начале 1930 гг. Впервые эпос “Коблан -батыр” увидел свет в 1995 году на сраницах республиканского литературно-художественного журнала “Агидель” с небольшим вступительным словом Г. Б. Хусаинова, где он пишет о распространенности данного эпоса среди народов Ногайской орды, о том, что он относится к циклу “Сорок ногайских батыров”. Ученый уточнил, что еще до революции у казахов и каракалпаков было записано очень много вариантов эпоса, даже имели место издания и что в настоящее время у казахов существует 28 рукописных вариантов данного эпоса. Интересны его утверждения о том, что в XV-XVI вв. этот эпический памятник был широко известен у башкир. При этом исследователь ссылается на известных казахских ученых Чокана Валиханова, Мухтара Ауэзова, которые утверждали наличие в башкирском эпическом репертуаре эпоса “Коблан-батыр”. В то же время Г.Хусаинов не отрицает, что до настоящего времени среди фольклорных материалов башкирского народа эпос “Коблан- батыр” не обнаружен, но в легендах, башкирском эпосе встречались схожие сюжетные элементы или названия [Хусаинов 1995, с. 150]. После подробного изложения истории обнаружения текстов легенды и эпоса о Коблан-батыре, он отмечает, что башкирская версия эпоса “Коблан-батыр” близка с казахской, но поэтические части его в кубаирском стиле, т.е. в размере кубаирского стиха, как и другие эпические произведения башкир, более того, поэтические клише тоже одинаковы [Хусаинов

1995, с. 151]. Других исследований о башкирской версии эпоса “Коблан-батыр” не обнаружено и на русский язык он пока не переведен. Краткое содержание башкирской версии эпоса “Коблан-батыр” [БХИ 1999, 294-303-се бб.] следующее. В очень древнее время в стране черного кипчака жили бездетные старик со старухой. Когда старику Кадирбаю исполнилось 80 лет, он начал молить Аллаха дать им ребенка, ибо боялся остаться без продолжения рода. Однажды они пошли на большой туй, и их так сильно обидели, сказав: “У кого нет детей, на этом пиру делать нечего”. Они вылили свой кумыс, который привезли в качестве гостинца, и отправились обратно домой. Жена старика Минсылу от стыда ушла из дома. Во время путешествия ей приснился сон: провидец сказал, что она родит двойню. От радости Минсылу вернулась домой и вскоре забеременела, родила двойню. Сына назвали Коблан, а дочь – Колансас. В честь рождения детей организовали большой туй для соплеменников.

Коблан рос не по дням, а по часам и превратился в сильного батыра. В 6 лет оседлал тулпара, в семь – скакал по степям. Конюх отца учил его охотиться, военному мастерству. Однажды, когда они были на охоте, Коблан увидел за горой столб пыли. На его вопрос “что это такое?”, конюх ответил, что там есть страна Кызылбаш, есть у этой страны хан, а у хана есть красавица дочь по имени Куркам[2]. Что интересно, ответ конюха дается на 6 строках поэтическим текстом, далее – прозой: многие влюблены в ханскую дочь, но чтобы ее заполучить, нужно выстрелить из лука и попасть на золотую сережку на шесте, но пока никому не посчастливилось выполнить это условие не попал. Коблан тоже решил попытать счастье. Он попал на сережку, ханская дочь признала его победу, и справили большой туй в течение сорока дней.

После свадьбы хан отправил свою дочь с приданым в страну зятя. На пути им встретился табун. Жена спросила у Коблана: “Чей это табун?” Он ответил: “Это табун моего дяди”. Девушка выбрала из этого табуна пегую кобылу и сказала, что от нее родится хороший тулпар. Жена Коблана очень хорошо ухаживала за кобылой и когда у кобылы появился жеребенок двумя маленькими крылышками, она ухаживала за ним как за ребенком. Когда он вырос, Куркам подарила его в полном убранстве мужу со словами: “Батыру под стать именно такой тулпар”.

Однажды дошел слух о том, что хан кызылбашев напал на страну кыпсаков. Сосед Коблана батыр сорока нугайцев с Караман батыром отправляются на войну с кызылбашами. Когда доходят до яйляу (летовка) Коблан батыра, Караман батыр обращается к нему с призывом идти с ними в бой, призыв также дается поэтическим текстом в 16 строках. Приняв их предложение, Коблан решил идти с ними, но прежде собрал родню и свой народ. Прощаясь с Кобланом, сначала причитает Колансас, сестра батыра. Ее плач также дается 16 поэтическими строками. В своем плаче она спрашивает у Коблана, кому он оставляет свои табуны, ее, маму, жену. Коблан отвечает ей в 22 поэтических строках. Говорит, что всех оставляет родным и ей. Кстати, созвучным текстом пытается остановить Кузкурпяса от поездки его мама [БХИ 1999, 129-сы б.].

Затем с прощальными словами обращается Коблану жена, которая желает ему вернуться живым, разгромив врага. Из 25 поэтических строк состоит прощальная речь Куркам, жены Коблана. Далее идет прощальная речь матери Коблан батыра тоже из 16 поэтических строк. Она призывает его довериться своей силе, своему сердцу, опираться на своего тулпара и своих воинов, а по возвращении обещает провести курбан в честь сына и желает ему счастливого пути.

Коблан во главе сорокатысячного войска отправляется на войну. Он на двенадцать дней раньше войска прибывает на место боя и в ожидании остальных засыпает крепким сном. Караман пытался разгромить Казан хана сам, пока Коблан спит, но не смог.Тогда разбудил Коблана и признался, что не смог завоевать город. Коблан один пошел в бой. Увидев его, Казан хан обратился к нему с вопросом, кто он, сказал, кто он сам. Его обращение состоит из 12 поэтических строк. В 24 поэтических строках Коблан батыр высказывается о Казан хане и велит ему выбрать способ схватки. В смертельной схватке Коблан убивает Казан хана, забирает богатства убитого хана и отправляется домой. По пути домой Караман батыр уговаривает Коблан батыра угнать скот соседнего хана. Видимо, под влиянием победы и от радости Коблан легко согласился. Когда угоняли скот хана, лучший конь по имени Тарлан из его табуна поскакал обратно. Коблан пытался его догнать, но у его уставшего на войне тулпара не получилось, и Коблан вернулся обратно. Увидев своего вернувшегося Тарлана, хан все понял и отправил захватчиков, которые догнали и забрали свой скот, а Кораман спасся бегством. Спавший в это время Коблан батыр со своим тулпаром попал в плен, его посадили в зиндан, от скуки из камыша он сделал курай и играл. Услышав его игру, ханская дочь начинает приходить к зиндану. Коблан просит ее освободить из плена его тулпара и привести к нему. Этот эпизод напоминает башкирский эпос

[2] Күркәм в переводе на русский язык означает красивая, привлекательная

“Алпамыша” [БХИ 1999, 43-се б.], где враги также берут в плен спящего батыра и бросают в зиндан, а его тулпара закрывают отдельно. В обоих эпосах на звук курая батыра приходят ханские дочери и помогают егету встретиться со своим конем, который и вытаскивает своего хозяина из зиндана. Коблан бежит из плена, и к нему присоединяется ханская дочь. В пути Коблан видит плохой сон о родных, ханская дочь говорит, что сон вещий. Приближаясь в родные края, Коблан встречает табун, а в табунщике узнает седую, полуслепую маму. Та ему рассказывает, что отец в рабстве, жену Коблана насильно увез Аксахан, а сестренка Колансас бесследно исчезла. Опечаленный Коблан, осмысливая услышанную историю, повторяет ее в 27 поэтических строках. Собрав небольшое войско от оставшихся после разорения Аксаханом страны, Коблан идет на войну противнего. К нему присоединяется Урак батыр. Встретившись с Аксаханом, Коблан обращается к нему со словами упрека, осуждения и угрозы. Его речь состоит из 22 строк. Ответным словом в 27 строках обращается к нему Аксахан. Он предупреждает Кобланды, что он бессмертен и пусть Кобланды повинуется ему, станет главой его войска. Коблан набрасывается на Аксахана, к нему в помощь приходят Урак батыр и ханская дочь. С их помощью Коблан побеждает Аксахана. С родителми, женой Куркам, сестренкой Колансас Коблан возвращается на родину. Через какое-то время ханская дочь, которая спасла Коблана из плена, признается в любви к Коблану в 17 строках. Посоветовавшись с родителями, женой, Коблан решает взять ее второй женой. Она рожает ему сына по имени Киекбай. Таков сюжет башкирской версии эпоса “Коблан батыр”. Очень беглое сравнение с аннотационным текстом казахской версии, изложенной в использованном нами источнике [Казахский эпос, 2010. С. 69-88], показывает следующие общие моменты и отличия: имя главного героя созвучно: Коблан – у башкир, Кобланды – у казахов; оба из рода Кипчак; башкирский Кадирбай и казахский Токтарбай до 80 лет не имели детей, пока не вымолили у бога; в башкирской версии сестру Коблана звали Колонсас, в казахской – Карлыгаш; оба мальчика в 6 лет уже оседлали тулпара; батыров учил охотиться и военному искусству табунщик; за горой страна кызылбашов, только ханскую дочь зовут по-разному: Куркам и Кортка; в казахской версии батыр сбил монету стрелой, а в башкирской – попал стрелой в сережку, разорвав пополам, и женился на ханской дочери; оба батыра устранили претендента на руку дочери хана; по пути домой встречают табун дяди батыра, откуда молодая жена выбирает пегую кобылу – мать будущего тулпара, которого жена подарит Коблану и т.д. Казан хан в отсутствие Кобланды батыра нападает на его земли и т.д.

В версиях обоих народов последовательность событий одинаковая только в казахской версии они более развернутые. Поэтические части отличаются. У каждой версии они свои, башкирские выше перечислены, а казахские следующие: перед отъездом на родину Кобланды батыр его жене, которая спрашивает у отца: “Что ты мне подаришь?”, отец отвечает поэтическими строками (10 строк). Четыре облака он дарит и говорит: “Я тебе облакам перепоручил”; Караман батыру, который зовет Кобланды идти с ними в бой, последний, помня слова жены о том, что выращенному ей Бурылу недостает 43 дня до совершенства, Коблан батыр отвечает отказом поэтическим текстом из 5 строк. Далее идут 6 строк слова обращения Кобланды батыра своему конюс просьбой допрыгнуть в город Кырлы, в логово кызылбасов. Следующий поэтический отрывок из 11 строк – это разгневанное, осуждающее обращение Кобикты к Карману и Кобланды, пытавшимся угнать скот первого. В источнике, с которым мы работали, имели место 4 поэтические вставки, которые мы обозначили.

Каждая версия обладает своими композиционными и художественными особенностями. «Коблан-батыр» – это ценный памятник, который позволяет изучать не только башкирский эпос, но и общие черты эпического творчества тюркских народов. В свое время В.М. Жирмунский предлагал общую жанровую типологию народного эпического творчества, выявляя типологические схождения и различия в эпических традициях разных тюркоязычных народов [Жирмунский 1974, с.]. Исследования по сравнительному исследованию версий названного эпоса в перспективе необходимы и возможны. Научный интерес для исследователей может представлять антология, включающая хотя бы по одному тексту эпоса «Кобланды батыр» на языке оригинала и в переводе на русский язык, если мы сделаем такой проект. Как пишет, кыргызский исследователь, долг современных поколений опираться на память народа и исторические следы, чтобы правильно передавать их следующим поколениям» [Орозобекова 2025, с. 462-463]. Башкирский эпос “Коблан-батыр”, как любой другой эпос, должен войти в научный оборот и быть узнаваемым подрастающим поколением.

Список использованной литературы

1. Башкирское народное творчество. Легенды и предания. Т. 2 / Сост., автор вступит. ст., комментариев Ф.А. Надршина. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1987. – 576 с.

2. Башҡорт халыҡ ижады. Эпос. Дүртенсе том / Төҙ., аңлатма биреүселәре Мөхтәр Сәғитов, Берйән Байымов. – Уфа: Китап, 1999. – 400 б.

3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 726 с.
4. Казахский эпос / Комплектация тома, предисловие, приложения, общая редакция Б.У. Азибаевой. – Алматы: Принт Экспресс Издательство и Полиграфия, 2010. – 472 с.
5. Коныратбай Т.А. Этнический характер казахского эпоса «Кобланды батыр» // Эпосоведение. – 2023. – № 1. – С. 61-71.
6. Лалакова З. Сравнительный анализ среднеазиатских версий эпоса «Героглы» // Вестник СВФУ им. М.К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. – 2018. – № 2 (10). – С. 40-49.
7. Орозобекова Ж.К. Народное культурное наследие и время // Уфимский гуманитарный журнал. – 2025. – Т. 2. – № 4. – С. 460-466.
8. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука, 1988. – 223 с.
9. Райхл Карл. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура. – М.: Вост. лит., 2008. – 383 с.
10. Хусаинов Г.Б. «Коблан батыр» эпосы // Агидель. – 1995. – № 9. – С. 150-151. – На башк. яз.

ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР ЖЫРЫ: ЭПИКАЛЫҚ ҚАһАРМАННАН ТАРИХИ ТҰЛҒАҒА ДЕЙІНГІ ТАНЫМ

Пангереев Абат Шамұлы,
филология ғылымдарының докторы, профессор,
Қазақстан Педагогика ғылымдары академиясының академигі,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
pan.abat@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада қазақ халқының даңқты батыры, ел қорғаны Қобыланды батырдың ерлік істерінің эпос сюжетіне арқау болуы, батыр бейнесінің эпос дәстүрі бойынша асқақ суреттелуі зерттелінеді. Сонымен қатар эпос қазіргі көзқараспен қарастырылып, Қобыланды батырдың өмірде болған тарихи тұлға екендігі нақты деректермен сарапталады. Нәтижесінде тарихи деректер арқылы эпикалық қаһарманның тарихи тұлға ретіндегі бейнесінің қалыптасуы зерттелінеді.*

Түйін сөздер: *эпос, эпостық қаһарман, тарихи тұлға, эпос дәстүрі, идеалдндыру, эпос сюжеті, батырлар жыры.*

Abstract. *The article examines how the heroic deeds of Koblandy Batyr, the renowned hero of the Kazakh people and defender of the nation, became the foundation of the epic plot, as well as how the image of the hero is glorified in accordance with the traditions of epic poetry. The epic is also examined from a contemporary perspective, with the historical existence of Koblandy Batyr as a real historical figure analyzed and substantiated through specific historical evidence. As a result, the study explores the formation of the image of the epic hero as a historical figure based on historical sources.*

Keywords: *epic, epic hero, historical figure, epic tradition, idealization, epic plot, heroic epic.*

Еліміздің әр өңірінде есімі аңызға айналған, жырға өзек болған батырлар бар. Олардың кейбірі сол өзі өмір сүретін өңірге ғана белгілі, ал енді біреулерінің атағы алысқа тараған. М.Әуезовтің батырларды «ұлы батырлар», «кіші батырлар» деп екіге бөлуі тегін емес. Ұлы батырлардың атының көпке белгілі болатындығының басты себебін М.Әуезов былайша атап көрсетеді: «Бұлар көшпелі елдің шабынгерлік,жауынгершілік, құба қалмақ заманында жүргендегі батырлары. Ол кездегі тыныштық, амандық,түгелдік ылғи найзаның ұшы,білектің күшімен алынатын, қара күштің ғана дәуірі жүрген заман [Әуезов, 1991: 56]. Әлділер қожа, әлсіздер құл мен күң болған заманда елдің сүйеніші қол бастаған батыры болғандығын айта келіп, М.Әуезов елге пана болатын тұлғаның статусын айқындайды. Ол «әрі батыр, әрі би, әрі ел билеген хан болуы керек. Бұл уақыт батырдың ең қадірлі болған заманы дей келе ұлы батырдың туысы бөлек, орны басқа, әрі рудың басшысы, әрі ел іргесін бермейтін елдің ұлы қамқоры, ханы қатарлы болғандар» [Әуезов, 1991: 57], – деп олардың қоғамдағы орнын ашық көрсетеді. Біздің ойымызша өздерін сыртқы жаулардан қорғап пана болған үлкен батырларды ел ардақтап, оларға арнап жыр шығарған.

Ол жырлар орындала келе таралу ареалы кеңейіп, циклданып ауқымды эпосқа ұласқан. Ал, сыртқы басқыншылық күрес емес, ел ішіндегі мәселелерге араласып жүрген кіші батырлар туралы аңыздар туған

деп білеміз. Өйткені аңыздың белгілі бір өңірге қатысты (локальный) болып келетін жанрлық ерекшелігін ескеретін болсақ ерлік істері белгілі бір өңірге ғана мәлім батырлар болғандығын жоққа шығара алмаймыз. Қазақ өмірі ылғи сыртқы жаулармен болған үлкен шапқыншылықтардан, жортуыл-жорықтардан тұрған жоқ. Ел арасында да дау-дамай, жанжалдар болып тұрды. Сондай ұрыстарда талай өңірлік батырлардың аты шықты, есімдері аңызға бергісіз әңгімелерге өзек болды. Осы қазақта батырлар көп деп күңкілдеп қоятын адамдар бар. Жері үлкен, басынан өткен тарихи оқиғалары қалың, жан-жақтан қоршап, анталаған дұшпандары болған елде батырдың көп болуы заңды құбылыс болса керек. Әйтпесе тұтқиылдан жасалған шабуыл болса үлкен батырлар байтақ еліміздің қай қиырына барып үлгереді. Әуезовтің батырларды екіге бөліп жіктегені осыдан деп білеміз. Оның аға батырлар санатына қосқан батырларының ішінде Қобыланды батыр да бар. «Қобыланды батыр» жыры қазақтың ең шоқтықты эпосы. Нұсқалары да көп, таралу ареалы да кең.

Қазақ эпостану ғылымында Қобыланды батыр жыры ең көп зерттелген туындының бірі. Зерттеушілердің бәрі де қазақ батырлар жырының ішіндегі көлемдісі де, көркемі де осы жыр екендігін атап өтеді. Батырлықтың символы саналатын Қобыланды жырының көркем болатын жөні бар. Себебі жыр орындаушылар тарапынан өте көп жырланған, таралу ареалы да соншама кең. Қазақстанның қай түкпірінде де бұл жырды білмейтін адам жоқ десе болады, өйткені қадым замманнан бері халық жыршыларының репертуарынан түспей айтылып келе жатырған бұл эпос елге кең танымал.

Танымал болатын себебі алдымен жырдың идеясы мықты. Жалпы, батырлар жырының барлығының идеясы ел қорғау, ауыл аймағына пана болу болса, Қобыланды жырында бұнымен қоса ар-намыс идеясы қоса көрініс тауып, батырдың өзі бүкіл халықтың арман-мұратын, ұлттық мүддесін білдіретін символдық бейнеге айналған.

Батырдың бейнесі туралы академик С.Қасқабасов: «Қобыланды – халықтың идеал батыры. Оның бейнесінде елді қорғаушы батырға керек ең ізгі қасиеттер жинақталған. Батыр сондай болса екен деген арман-қиялын халық қаһармандық эпос пен оның бас кейіпкері арқылы айтып, жүзеге асырып отырған» [Қасқабасов, 2015: 141], – деп атап көрсетеді. Автор одан арғы ойын «Хас батыр орасан күштің ғана иесі емес, ол сонымен бірге ештеңеден тайсалмайтын ержүрек, достыққа өте адал, ешкімге қиянат жасамайтын, қара қылды қақ жарған әділетті адам. Батырға аңғалдық та тән, ол сенімпаз әрі қайырымды кең пейілді және рақымды. Міне, осының бәрі түгелімен Қобылдандының бойынан табылады» деп түйеді. Жырда Қобыланды батырдың бейнесінің сипатталуы, жыр сюжетінің ширатыла баяндалуы орындаушылардың тіл шеберлігінен екендігі айқын. М. Әуезов Қобыланды өлеңі күшті ақындықпен, шалымды қиялмен жазылған өлең дей келе: «Қобыландының жыршысы сипаттау сөздерінің барлығын салыстырған суретпен айтады. Қобыланды жыры ескі жырлар үлгісімен жазылғандықтан барлық өлеңі әнге өлшеніп айтылған. Сондықтан қандай оқушы оқыса да желдіртіп ала жөнеліп тұратын желпінген өкпегі білініп тұрады [Әуезов, 1991: 73-74], – деп орындаушылардың поэтик тілінің жырдың көркемдік сапасын арттырып тұрғандығын орынды атап көрсетеді.

Жалпы зерттеушілердің бәрі де Қобыланды батыр жырын көлемді де көркем классикалық эпос деп бағалайды. Батырдың эпикалық бейнесін жырдың барлық вариантты бойынша талдайды. «Батырлар туралы жинақтарда болсын, не зерттеулерде болсын, «Қобыланды» эпосы бірінші болып енгізіледі. Қобыландының өзін аға батырлар тобына жатқызады» [Жұмалиев, 1958: 41], - деген Қ.Жұмалиевтің пікірі бұл жырды халықтың қалай қадірлегенін,батырдың эпикалық бейнесінің қаншалықты танымал болғандығын білдіреді. Ғалымның «Қобыланды батыр» қазақ еліне көп жайылған және халықтың сүйсініп тыңдайтын жырының бірі. Ерте заманнан бері халық ақындары Қобыланды батырдың атымен байланысты аңыздарды кейде қысқа түрде, кейде ұзақ көлемде жыр етіп, ұрпақтан ұрпаққа қалдырып келген [Жұмалиев, 1958: 29] деген көземелді пікірі де осыған саяды. Жыршы орындаушылар Қобыландының эпикалық бейнесін қаншалықты иедализациялап көрсетсе де, халық батырдың өмірде болған адам екендігіне ешқашан шүбә келтірген жоқ, оның тарихи тұлға екеніне кәміл сенді. Қобыландыны эпикалық бейне тұрғысынан ғана тану керектігі кеңес үкіметінің елдің тарихи санасын оятып алудан сақтанған шарасы еді. Бұндай ұстаным барлық батырлар жыры (Қамбар батырды есептемегенде) бойынша болды.

«Қобыланды батыр» эпосын зерттеуге жарты ғасыр өмірін сарп еткен ғалым О. Нұрмағамбетованың: «Жалпы жырды зерттеу барысында талас тудырған үлкен мәселе – жыр дүниеге келген дәуірді және Қобыландының тарихи тұлға екендігін анықтау еді. Бірақ бұл сұрақтарға ол кезде нақты жуап берілмеді. Мұның объективті себептері де болғанын ескерген жөн деп жазуы бекер емес. Дейтұрғанмен зерттеуші ғалымдардың көбісі Қобыландының тарихи тұлға екендігін айтып өтті. М.Әуезов: «Орынбор архив комиссиясының мағлұматы бойынша, Елек қорғанынан Ойылға қарай жүретін қара жолдың үстінде Қобыланды деген бекет бар. Соның жанында Қобыландының бейіті деген бейіт бар дейді. Сол маңайдың қазағы Қобыланды жайынан ескілікті әңгіме айтады. Бұл Қобыландының болған адам екеніне бір дәлел»

[Әуезов, 1991: 64-65], – деп жазады. О. Нұрмағамбетова тарихи Қобыландыны Алтын Орда ыдырап, Қазақ хандығы құрыла бастаған дәуірде өмір сүргенін айта келіп, оған қосымша дәлел ретінде осы кезеңде өмір сүрген Алшағыр хан, Аймақ хан секілді тарихи тұлғаларды көрсетеді [Нұрмағамбетова, 2003: 31-32].

Ғалымдардың бұлай айтып көрсетуінің себебі – батырлар негізінен өмірде болған адамдар, ал эпос сол батырлардың қатысуымен болып өткен оқиғалардың ізінен туатын шығармашылық өнім деген түсініктен болса керек. «Затында қазақ ескілігіне кіретін әңгімелерінің көпшілігіндегі батырлар, ылғи елдің қиялы туғыза берген адам емес, көбінесе болған адамдардан туатын сияқты» [Әуезов, 1991: 65] деген М.Әуезов пікірі де осы ойды қуаттайды.

Жырдың барлық кезеңдерін, даму сатысын (батырдың ғажайып туылуы, Құртқаны алуы, Қазанға аттанысы, Көбінгімен шайқасы, Алшағырдан елін азат етуі) көз алдынан өткізіп отырған оқырманға суреттеліп отырған батырдың эпикалық бейнесі бәрібір тарихи тұлға болып елестеуі кәдік. Эпикалық кейіпкер мен тарихи тұлға мәселесі зерттеуші жұртшылыққа болмаса қалың бұқараның ұғымына сай емес. Дей тұрғанмен эпос батырларының қатысуымен өткен ұрыс – тартыстар, жортуыл – жорықтар, танымдық мәні бар тарихи оқиғалар елдің қызығушылығын туғызуы сөзсіз. Академик К. Матыжанов: «Зерттеушінің міндеті – жеке фольклорлық ескерткіштерде қандай тарихи оқиғалар мен тарихи тұлғалар суреттелгенін саралап көрсету, оларды тарихи деректер мен салыстырып анықтауға талпыныс жасау» [Матыжанов, 2024: 5],– деп эпос сюжетінің тарихи негіздерін талдаудың жолын көрсетеді. Бірақ бұл мәселеде біржақты тарихи фактологияны қуалап кетпеу керектігін ескерте келіп одан арғы ойын былайша жалғастырады: «Фольклордағы тарихи оқиға бедері жалаң деректермен, тұрпайы әлеуметтік көзқараспен қарапайым түсіндіре салуға келмейтін аса күрделі құбылыс.Сондықтан фольклор арқылы тарихты емес, тарихи деректер арқылы фольклорды зерттеу дағдысын қалыптастырған абзал» [Матыжанов, 2024: 5]. Осы сындарлы тезисте көрсетілгендей «Қобыланды батыр» жырында баян етілетін тарихи деректерді саралай келе, ол деректердің өмірлік шындыққа сай екендігіне көз жеткізе келе эпос батыры саналып келген Қобыландының тарихи тұлғасын тани түсеміз.

Эпос батырының эпикалық кейіпкерден тарихи тұлғаға айналу процесі өте ұзақ және көптеген дәлелдерді қажет ететіндігі белгілі. Бұл мәселелердің қатарына эпос суреттеп отырған дәуірдегі болып өткен тарихи оқиғалар,эпос сюжетінде қолданысқа түсіп ол оқиғаларға деректілік сипат беретін, батырдың жауға аттаныс сапарының координациясын танытатын жер – су атаулары, қарсы келетін жау елінің адамдарының (хандарының, батырларының) тарихта болған, болмағандығы туралы мәліметтерді жатқызуға болады. Ал, бұған керісінше тарихи тұлғаны эпос кейіпкері жасау қиындық тудырмайды. Задында эпос осы жолмен туады, яғни белгілі бір ел ішінен шыққан батыр – тарихи тұлға төңірегінде әңгімелер туып, аңыз етіп айтылады. Оның жауды тойтарған, елге пана болған ерлік істері дәріптеледі. Осының негізінде батырдың бейнесі ертегі сарынында суреттеледі. Кейіннен туатын эпосқа осы жәйттер арқау болады. Бұндай шығармашылық желі бірнеше сатылы кезеңнен тұруы мүмкін. Зерттеуші С.Қондыбай «Қобыланды» жырының қалыптасуын сатылап көрсете келе, оның екінші сатылық кезеңін «Қобда – Електік» немесе «алтыауылдық» кезең деп атап, былайша ой түйеді: «Нақ осы заманда, есімі белгісіз болып қалған алтыауылдық ноғайлық жырау өзі өмір сүрген заманда атағы мәшһүр болған, қыпшақ тайпасынан шыққан реалды Қобыландыға арнап жыр жасамақ болды. Бірақ ол Қобыланды туралы шынайы аңызды біле бермеген, сондықтан да басқа кейіпкерлер туралы аңыздарды пайдаланылып, сол аңыздардың бас кейіпкері ретінде Қобыланды есімін алды да жаңа жыр жасады. Мұндай тәсілді әдебиетте компиляция дейді» [Қондыбай, 2005: 96]. Осы айтқандай жырдың әр дәуір оқиғасын қамтитындығы жөнінде зерттеуші ғалымдардың пікірлері бірдей деуге болады. Бұл жерде «Қобыланды батыр» сюжеттік құрамы жағынан бірнеше қатпардан тұрады және әр заманның көрінісін қамтиды [Қасқабасов, 2015: 139] деген С. Қасқабасовтың айтқан пікірі барынша уәжді деп білеміз. Себебі жырда батырдың соғысатын дұшпандары әр дәуірдің адамдары, олар біресе қызылбас, біресе қалмақ болып сипатталады.

«Жайықтың бойы қамыс-ты,
Бір қызылбас, бір қазақ,
Бермейміз деп намысты...
Ырғай сапты сүңгімен
Ырғай, ырғай салысты.
Найза қанға майысты
Қармақ болып қайысты» [Дала фольклорының антологиясы, 2019: 274].

Бұл жырдың Қобыландының қызылбастың ханы Қазанмен соғысын бейнелейтін тұсы.

Ал, батыр қалың ұйқыда жатқанда, таң мезгілі болғанда, сырлы асасын қолына алып, көк есегіне мініп келіп жеті кәміл пірінің айтқан сөзі мынау:

«...Өзіңнен қалған Құртқаны
Қалмақтың ханы Алшағыр

Аламын деп жүр екен.
Шауып кетті еліңді,
Кесіп кетті жеріңді ,
Өзің тірі тұрғанда
Қыпшақты жаудың алғаны –
О да саған өлім-ді» [Дала фольклорының антологиясы, 2019: 274].

Осындай тұстарын оқығанда жыр сюжеттерінің әр дәуір оқиғаларын баяндап кететін тұстарын байқаймыз. «Қыпшақ пен қазақтың ұрыстары негізінен XVI-XVIII ғасырларда болғаны белгілі. Олай болса IX-XI ғасырлардағы қызылбастармен соғысып жүрген Қобыланды енді XVI-XVIII ғасырларда қалмақпен қалайша соғысады? Бұл жерде жалпы фольклорға тән тарихи тұтастану заңдылығы әсер етіп тұрғанын айту керек. Бұл заңдылық бойынша эпоста әр дәуірде болған оқиғалар мен тұлғалар араласып жүреді» [Қасқабасов, 2015: 140]. Бұл тұтастану құбылысы тек қана Қобыланды емес, басқа да эпостық жырларға тән. Осы ретте академик С. Қасқабасов: «Бұлай болуының себебі халық қандай бір ауыртпалық басына түскенде бұрынғы батырлар туралы әңгіме – жырды қайта түлетіп айтады. Сол тұста ескі мен жаңа араласып кетеді. Мұны біз бүкіл қазақ фольклорынан да «Қобыланды батыр» жырынан да көреміз» [Қасқабасов, 2015: 140], – деп фольклордың көпқабатты жанр екендігін тағы бір еске салады. Бұл әрине дұрыс пікір. Қобыланды батырдың ерлік істерін жырға қосқан ақын, жыршылардың Алтын Орда дәуірінен бастап қай тарихи кезеңді жырлауға, жыр сюжетіне болып өткен,ел есінде сақталған қандай болмасын оқиғаны енгізуге шығармашылық мүмкіншілігі бар. Эпос дәуіріне ешкім тосқауыл бола алмайды. Оның үстіне бұл жырды орындаушылар еліміздің әр өңірінен. Олардың қатарында Ақтөбе, Қызылорда, Қостанай, Батыс Қазақстан, Маңғыстау облыстарының, Орынбордың Ақбұлағының жыршылары бар. Олар туралы толық мәлімет О. Нұрмағамбетованың монографиясында болғандықтан біз оған толық тоқталмаймыз. «Қобыланды батыр» жырының барлық вариантарын зерттеп қарастырған О. Нұрмағанбетова: «Қобыланды батыр» жыры бір ғасырдың жемісі, бір дәуірдің ғана туындысы емес, жыр мазмұнында көне дәуірден бастап, XIX ғасырдың басына дейінгі халық өмірінің сан кезеңдерін бейнелейтін оқиғалар кездеседі. Жырдың ең көне түрі бізге жетпеген «Қобыланды батыр» жырын жырлаған ақын, жырау, жыршылар өзі өмір сүрген дәуір тұрғысынан толықтырып, өңдеп, әрлеп отырған. Сондықтан да «Қобыланды батыр» жыры көп вариантты жыр. Бізге талай ғасыр талқысына түсіп, талай ақын-жыраулардың өңдеуінен өткен кейінгі нұсқасы ғана мәлім» [Нұрмағамбетова, 2003: 32]. Осы айтылған дәйекті пікірге сүйене отырып, бірнеше ғасыр бедерін қамтып жатқан айтулы Қобыландылардың ерлік істері бір Қобыландыға телініп, идеялизациялана жырланған деп білеміз.Сөйтіп эпос қаһарманы даңқты Қобыланды батырдың бейнесі тарихтың көркем шежіресі ретінде халық шығармашылығына арқау болып бүгінгі күнге жеткен ерекшелікті көреміз. Бұл жыр қазақ халқының биік арман – мұраты, баға жетпес рухани қазынасы ретінде бүкіл әлем алдында беделді түрде көрсете алатын жауһар туынды. Эпикалық қаһарманнан тарихи тұлғаға қарай Қобыланды батырдың жүріп өткен жолы осыны айғақтайды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 б.
2. Қасқабасов С. Тандамалы. Т. 4. – Астана: Фолиант, 2015. – 328 б.
3. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. – Алматы: ҚМКӘБ, 1958. – 400 б.
4. Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр». – Алматы: Дешті қыпшақ, 2003. – 480 б.
5. Матыжанов К.С. Алты Ордадан жеткен эпикалық дәстүр // «Қобыланды батыр жыры және ұлттық қаһармандық рух»: халықаралық ғылыми конференция материалдарының жинағы. – Ақтөбе: Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, 2024. – 243 б.
6. Қондыбай С. Қобыланды батырдың 3 ғұмыры // Қобыланды батыр: республикалық ғылыми-практикалық конференция материалдары. – Ақтөбе: «Принт – А», 2005. – 131 б.
7. Дала фольклорының антологиясы: Он томдық. Т. I: Батырлар жыры. – Алматы: Brand Book, 2019. – 560 б.

I СЕКЦИЯ
«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНЫҢ ҰЛТТЫҚ ЖӘНЕ ӘЛЕМДІК КЕҢІСТІКТЕГІ ТАРИХИ-МӘДЕНИ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМИ МАҢЫЗЫ

КАЗАХСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС «КОБЛАНДЫ-БАТЫР» В АДЕКВАТНОМ АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ПЕРЕВОДЕ

Сейфаддин Гюльверди оглу Рзасой,
доктор филологических наук, профессор,
заведующий отделом Мифологии Института
Фольклора Национальной Академии Наук Азербайджана

Аннотация. *Тюркский героический эпос по темам, мотивам и проблемам, поставленных в них, является самым распространённым в мировой фольклористике. Изучение его отдельных сторон в нашу эпоху имеет важное значение. Мир меняется, тюркские народы и государства активно выступают за тесное взаимодействие. Переводятся образцы из одной тюркской литературы на другие тюркские языки. Исходя из этого, в данном материале мы сочли необходимым привлечь скрупулёзному анализу перевода казахского героического эпоса «Кобланды-Батыр», теоретиком и практиком перевода, осуществлённым профессором Низами Мамедовым Тагисоем на азербайджанский язык. Проведя параллели между казахским оригиналом и адекватным поэтическим переводом, мы пришли к заключению о том, что Низами Мамедову Тагисою удалось, благодаря отказу от буквального и подстрочного переводов в пользу художественно-эквивалентного перевода, глубокому знанию особенностей тюркского фольклора передать самые тончайшие качества оригинала, чему помогли также его осведомлённость в области тюркских литератур и активное использование законов и подходов компаративистики.*

Ключевые слова: *«Кобланды-Батыр», казахский оригинал, русский и азербайджанский подстрочники, адекватный поэтический перевод.*

Тюркский героический эпос, включает народные поэмы о богатырях, защите родной земли и исторических битвах. Среди них особо выделяются «Китаби-Деде Коркут», киргизский «Манас», алтайский «Маадай-Кара», башкирский «Урал-батыр», якутский «Олонхо», Туркестанско-Среднеазиатский «Алпамыш», в которых значение переводов на другие языки играют весьма важную роль. Среди отмеченных и других эпических поэм казахский героический эпос «Кобланды-Батыр» один из весомых достигает в некоторых вариантах от шести до десяти тысяч стихотворных строк.

Создателями и исполнителями казахских эпических образцов издревле были жырау и акыны, певцы и импровизаторы, художественная и историческо-эстетическая традиция которых живёт и по сей день. Материалы по казахскому фольклору и эпосу свидетельствуют об импровизаторском таланте жырау. Крупный учёный, фольклорист, эпосовед, культуролог, географ и этнолог Ч.Ч.Валиханов особо подчёркивал их мастерство в создании произведений без подготовки [Валиханов, 1904: 190-194]. Именно казахские певцы-импровизаторы, начиная с конца XV по XVII века высоко чтились народом, среди них особо почётное место занимали Актамберди жырау, Жиембет жырау; «вещие певцы» XVIII в., Бухар жырау, Тати Кара-жырау. Сыпыра жырау, выдающиеся жырау конца XIX в. Мурын жырау, Нурым жырау, Марабай и Мергенбай жырау и прославленные Джамбул и Нурпеис [Кидайш-Покровская, Нурмагамбетова, 1975: 9].

В 1975 году казахский героический эпос «Кобланды-Батыр» впервые был переведён на русский язык. Осуществили этот перевод Н.В.Покровская и О.А.Нурмагамбетова, руководствуясь при работе над переводом, принципами научно-литературного перевода памятников народного поэтического творчества, где основное внимание обращали на максимальную точную (но не буквальную) – что по их мнению (которое мы не разделяем – С.Р.) передачу содержания подлинника [Кидайш-Покровская, Нурмагамбетова, 1975: 60].

Спустя много лет после перевода названного дастана на русский язык «Кобланды-Батыр» с целью его перевода на азербайджанский обратился и доктор филологических наук, профессор, практик и

теоретик перевода Бакинского славянского университета Низами Мамедов Тагисой – автор множества статей, материалов и многографических работ по казахскому фольклору, эпосу и литературе. Здесь же считаем необходимым заметить, что Низами Мамедов Тагисой ещё в 1975 году, окончив факультет русского языка и литературы названного учебного заведения (до 2000 года Азербайджанский педагогический институт русского языка и литературы М.Ф. Ахундова) с отличием, защитив кандидатскую и докторскую диссертации, работал преподавателем, старшим преподавателем, доцентом, профессором в названном ВУЗе. Наряду с лекциями по русской литературе и литературам народов СССР, он вёл фундаментальные курсы по теории, методологии, истории и практике художественного перевода. С изменением общественно-политической и научно-культурной ситуации в постсоветском пространстве профессор Низами Мамедов Тагисой полностью посвятил себя изучению проблем тюркских литератур, где казахская, узбекская, туркменская, каракалпакская, киргизская и мн.др. литературы занимали ведущую позицию. С другой стороны, что необходимо особенно подчеркнуть, любовь к тюркским литературам, в том числе казахской литературе у него окрепла ещё со студенческих лет, где «Кобланды-Батыр» наравне с киргизским «Манас»ом, узбекским «Алпамыш»ем, азербайджанским «Короглу», каракалпакским «Кырк кыз» и мн.другими достаточно привлекли его внимание. Неслучайно, что благодаря самоотверженному труду и врождённому таланту он стал одним из серьёзных и плодовитых специалистов в области литературоведческой тюркологии. Он один за другой подготовил и издал на азербайджанском языке казахский народно-героический эпос «Кобланды-Батыр»; «Алаш-Орда: значение в истории казахской государственности» (Alaş-Orda: Qazax dövlətçiliyinin tarixində əhəmiyyəti. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2018, 136 s.); «Каракалпакские народные сказки» («Qaraqalpaq xalq nağılları». Bakı, “Mütərcim”, 2006, 201 s.), фундаментальный монографический труд «Творчество Мухтара Ауэзова: от традиции к новаторству» (Muxtar Auezovun yaradıcılığı: ənənədən novatorluğa. Bakı, “Şərq-Qərb”, 2019, 216 s.), рассказ Мухтара Ауэзова «Красавица в трауре» («Каралы слу») (Muxtar Auezov. Yasa bürünmüş gözəl // “Azərbaycan” jurnalı, 2017, №7-8, s. 84-91) и др., не обращая внимание на такие востребованные книги, как «Карачаевская литература» [Məmmədov Tağısoy, 2016], «Каракалпакская литература» (Мамедов-Тагисой Н. Каракалпакская литература. Баку, «Kitab aləmi», 2007, 296 с. (на русском языке), «Каракалпакская литература» (Məmmədov Tağısoy N. Qaraqalpaq ədəbiyyatı. Bakı, “Elm və təhsil”, 2015, 456 s. – на азербайджанском языке); «Олжас Сулейменовская эпоха казахского национального мышления» [Məmmədov Tağısoy, 2026]**,** а также переводов стихотворений, шежере и поэм классика каракалпакской литературы Ажинияза на азербайджанский язык с дочерью Шабнам Мамедовой (Hacıniyaz. Şeirlər (həmmüəlliflə). Bakı, “Elm və təhsil”, 2020, 136 s.), повторное, переработанное и дополненное, 2-ое издание сочинений классика каракалпакской литературы Ажинияза на азербайджанский язык (Haciniyaz. Salam deyərsən. Bakı, “Elm və təhsil”, 2025, 172 s.) сотен статей, материалов и докладов на разные темы, прочитанных на международных конференциях, проведённых в Азербайджане и за его рубежами. Помимо отмеченных, профессор Низами Мамедов Тагисой в 2025 г. выпустил весьма уникальную книгу «Литература тюркских народов» [Məmmədov Tağısoy, 2025]**,** где он объединил литературу 31-го тюркского народа.

Как видно из изложенного, Низами Мамедов Тагисой, с одной стороны, достаточно целенаправленно занимался и занимается проблемами изучения литератур тюркских народов, с другой, скрупулёзно и ответственно работает над переводами на азербайджанский язык образцов устного народного творчества и над проблемами анализа творческого своеобразия тюркских авторов.

Так как целью нашего доклада является исследование перевода казахского героического памятника «Кобанды-Батыр», перейдём к анализу основных параметров перевода названного эпоса на азербайджанский язык. Как известно, «Кобланды-Батыр» героический эпос дошёл до нас в стихотворной форме. Следовательно, для перевода такого образца необходимо быть не только переводчиком, но и специалистом по поэзии и мастером в области переложения поэтических текстов из других языков на азербайджанский. В лице Низами Мамедова Тагисоя мы фактически видим три направления, объединённые в одном. Он наряду с блестящим знанием специфики тюркского устного творчества, знает секреты поэтического переложения и владеет особенностями мастерства перевода тюркских дастанов на родной язык.

В одном из своих исследований, посвящённых переводу дастана «Кобланды-Батыр» на азербайджанский язык и сохранение в нём национального своеобразия профессор Низами Мамедов Тагисой пишет: «При переводе эпоса «Кобланды-Батыр» на азербайджанский язык мы прежде всего стремились к сохранению характерных особенностей оригинала и передаче в оригинальном тексте непринуждённости «стилистического ключа». Естественно, только сохраняя характерные особенности и будучи знакомым с переводческой практикой, невозможно было все параметры оригинала передать верно. Здесь в первую очередь к нему на помощь пришли объединения всех своих творческих

представлений по литературе и глубинные способности переводчика-исследователя. Точнее, владея проблемами основ истории, теории и практики перевода, обращая пристальное внимание своеобычности переводимого материала в процессе работы, он мог найти ответы на вопросы, предстоящих в конкретных условиях» [Məmmədov Tağısoy, 2017: 271].

Действительно, поэтический перевод намного сложный и трудный процесс и тип творчества. Ибо во время этого процесса переводчик должен воссоздать основные качества оригинала на новом языке. Так как главной целью переводчика является передать не только смысл слов, но и красоту, ритм, чувства и настроения оригинала, трудностей здесь для переводчика предостаточно: ритм, метр и рифма, при переводе которых необходимо было воссоздать, ибо надо было стремиться, чтобы казахский стих звучал на азербайджанском языке также легко и естественно, чтобы неточные и некрасивые рифмы не искажали основной смысл текста. С сохранением количества строк и деления на строфы, помимо отмеченных, переводчику следовало передать образы и чувства, т.е. скрытый смысл, эмоции и метафоры, в переводном тексте, музыку оригинала – аллитерации и ритмические паузы и т.д. и т.пр.

Здесь же заметим, что широкое знакомство профессора Низами Мамедова Тагисоя с казахской литературой берёт своё начало с 80-ых годов XX в., когда он работал на кафедре русской советской литературы, руководимой профессором, Заслуженным деятелем науки Габибом Байрам оглы Бабаевым, который особое внимание уделял изучению проблем тюркских литератур. Видимо, в процессе работы и это дало свои положительные результаты. Низами Мамедов Тагисой рос с каждым годом, у которого оформился глубокий художественный вкус в сфере переложения образцов тюркского устного народного творчества на азербайджанский язык.

Заранее скажем, что Низами Мамедов Тагисой над переводом этого шедевра работал около 15 лет, что было связано с тем, чтобы пойти по верному пути в части воссоздания на языке перевода самых тончайших элементов оригинала. Именно благодаря такому кропотливому труду дастан «Кобланды-Батыр» был представлен на суд азербайджанских учёных и читателей переводчиком без каких-либо потерь на родном языке. Чтобы воочию убедиться в сказанном, достаточно сравнить казахский оригинал с азербайджанским подстрочником, русским переводом, осуществлённым Н.В.Кидайш-Покровской и О.А.Нурмагамбетовой и поэтическим переводом профессора Низами Мамедова Тагисоя. Вот начальные строки оригинала:

Кешеги өткен заманда
Каракыпшак Кобланды
Атасы мунын Токтарбай
Халыктан аскан болды бай.
Байлығында есеп жок,
Айдалып бағын жайылды
Төрт тулік малдын бәрі сай,
Жаз жайлағы Көзді көл.
Көзді көлі жайлаған.
Калын кыпшак жағалай [Кобланды-Батыр, 1975: 65].

Теперь приведём перевод этого отрывка в русском переложении:

В [давно] минувшие времена
[Жил] каракыпчак Кобланды.
Отец его Токтарбай
Был в народе знаменитый бай.
Богатства его не счесть.
На выгонах его паслись
Несметные стада,
Летняя стоянка его была у озера Козди.
К озеру Козди на лето уходил
Многочисленный [народ] кипчак [Кобланды-Батыр, 1975: 223].

А вот эти же строки оригинала в буквальном переводе Н.Мамедова Тагисоя:

Lap keçmiş zamanlarda
Qaraqıpçaq Koblandı vardı.
Atasının adı Toktar bəy,
Xalqdan asılı olmayan bəy.
Bəyliyində əsəb yox idi.
Varının sayı-hesabı yox idi,
Sürüsü otlaqlarda otlayırdı.

Yaz yaylağı Gözdi göl,
Gözdi göldü yaylağı.
Qalın qıpçaq yaylağına gedirdi.

Заранее скажем, что как в русском, так и в азербайджанском подстрочном (буквальном) переводах нарушены фактически все особенности казахского оригинала. При личной беседе с нами переводчик нам говорил следующее: «Прежде чем начать работу над переводом «Кобланды-Батыр» мы параллельно читали как казахский оригинал, так и русский перевод. При чём чтение обоих текстов продолжалось на протяжении длительного периода. И в конце концов мы убедились в том, что русский перевод исказил все особенности казахского оригинала, поэтому мы однозначно отошли от такого принципа перевода. В сказанном нами можно убедиться, когда даже невооружённым глазом можно увидеть непоправимые упущения» [Мамедов Тагисой, 2026].

Когда мы неоднократно знакомились текстом «Кобланды-Батыр» убедились в том, что живой народный казахский язык золотоордынской и кипчакской эпохи, соединил в себе архаичный поэтический стиль, богатую образность степного фольклора и форму сказаний дастанов. «Кобланды-Батыр» в оригинале написано традиционным народным – преимущественно семи и восьмисложным тюркским стихом (жыром), перемежающий главный рассказ с рифмованными диалогами.

Насколько мы понимаем, Низами Мамедов Тагисой помимо сказанного, ясно представлял себе, что поэтический перевод – это особый вид творчества, теоретико-практические основы которого достаточно квалифицированно разработаны в трудах ведущих переводовед, как Н. Гоголь, А. Пушкин, В. Белинский, К. Чуковский, М. Лозинский, А. Лилова, И. Левый, Ю. Левин, П. Копанев, И. Кашкин, Н. Любимов, А. Попович, Дж. Азимов, В. Таирбеков, Ф. Велиханова, С. Флорин, Г. Чернов, Дж. Иларионов, Г.Султанова и мн. других мастеров художественного и поэтического переводов. Неслучайно, что такое знакомство переводчика с исследованиями теоретиков и практиков мирового уровня в итоге привело его к успеху. В сказанном мы можем убедиться и в передаче структурно-содержательных качеств в адекватном переводе начальных строк. Вот адекватный поэтический перевод Низами Мамедова Тагисоя:

Keçmiş, ötmüş zamanda
Qaraqıpçaq elində
Bir Koblandı varıydı,
Atası bunun Toktarbəy,
Xalqa yaxşı tanış bəy,
Qədərsz idi varı
Çoxluca qoyunları.
Gözdi gölü yaylağı,
Gözdi gölü oylağı.
Qalın qıpçaq elinə,
Bəsdi dövləti, varı [Koblandı-Batır, 2017: 10].

Помимо отмеченного, переводчик ясно представлял себе, что особенности поэтического перевода продиктованы особенностями поэтического текста. И здесь звуки поэтического языка упорядочены и организованы. Ни одно слово в тексте поэмы «Кобланды-Батыр» не случайно. Каждая лексическая единица, имеющая вещественное значение, является для сказителя поэтической единицей для художественного воздействия [Науменко, 2013].

Переводчик поэмы «Кобланды-Батыр» (на азербайджанский язык) в процессе работы над переложением, как мы полагаем, использовал многие разновидности переводческих трансформаций:

- лексический, антонимический перевод, лексические преобразования – замены лексем синонимами, зависящими от контекста; амплификация (умножение, увеличение), смысловое согласование, адаптация, компенсация, экспликация (раскрытие, объяснение);
- стилистические – общий приём модуляция (изменение параметров), стилистические преобразования – трансформация стилистической окраски слова;
- грамматические – перестановки, опущения, замены, добавления;
- морфологические преобразования – преобразования одной части речи в другую или замена её несколькими частями речи;
- синтаксические преобразования – трансформация синтаксических конструкций, изменение типов синтаксической связи и т.д. и т.пр.

14 ноября 2017 г. Казинформ проинформировал общественность о состоявшейся презентации «Эпоса «Кобланды-Батыр», переведённый профессором Н.Мамедовым Тагисоем на азербайджанский язык в Посольстве Республики Казахстан в Азербайджане, где автор перевода говорил следующее: «Эта

книга ценна тем, что вообрала в себя все особенности жизни казахов, потому что в этом эпосе всё связано с казахской жизнью, бытом, философией, героизмом, отвагой, позволяющий понять, что представляет из себя казахский народ [Казинформ, 2017].

Помимо сказанного, переводчик, профессор Низами Мамедов Тагисой, пользуясь возможностями адекватного перевода, стремился сохранению эпических формул, вместо буквального копирования слов и выражений адекватных переводческих решений, оставляя использованные в дастане топонимы, этнонимы, гидронимы и многочисленные фольклорно-этнографические термины, в то же время давая их толкование, например, типа «Аксай», «Аладаг», «Айнагел», «Апеке», «Арыс», «Айналайн», «Азулы», «Бейбише», «Боригез», «Дарига», «Гёримдик», «Каршыга», «Кереге», «Кыят», «Корасан», «Кумай тазы», «Курдасджан», «Курдас», «Тугыр», «Тундык», «Ешимбай» и т.д. Переводчику также удалось адекватно передать религиозные термины, употреблённые на казахском языке: «Бибифатима», пророк «Ихлас» (Ильяс), «Куптан», «Гейс-Ковсер», «Намазшам», «Намаздигер», «Шашти Азиз» и мн. др. Во всех случаях переводчик умело переводил географические названия, сохранил термины, антропотонимы (передавал их фонетическую адаптацию, эпопимы и родовые наименования, религиозные и архаико-мифологические понятия, доисламские и шаманистические элементы, исламскую лексику, другие многочисленные специфические образы и понятия и т.д. и т.пр.

При личной беседе с переводчиком он отметил и следующее: «Русский перевод «Кобланды-Батыр»а научил нас тому, как нельзя переводить «Кобланды-Батыр» и другие героические тюркские дастаны на русский и другие языки народов. Увидев упущение переводчиков, мы однозначно избрали для себя очень трудный, но, на наш взгляд, правильный путь, что предполагало довести до сознания азербайджанского читателя перевод по всем особенностям соответствующим оригиналу. Поэтому считаем, что около 15-ти лет потраченный на адекватный перевод этого казахского эпического шедевра займёт своё достойное место в истории переводов из других языков на азербайджанский язык» [Мамедов Тагисой, 2026].

Говоря о достоинствах перевода профессора Низами Мамедова Тагисоя, нельзя умалчивать о переводе названного дастана на азербайджанский язык, подстрочно переведённый доктором философии по филологии, доцентом Сакине Гайбалыевой [Türk xalqlarının folkloru, 2025]. В структурно-композиционном отношении книга состоит из «Героический дастан «Кобланды-Батыр» в казахской эпической традиции», «Текст дастана и перевод» и «О вариантах героического дастана «Кобланды-Батыр». Не произведя сравнительно-сопоставительный анализ поэтического адекватного перевода Низами Мамедова Тагисоя с переводом Сакины Гайбалыевой отметим, что подстрочный или буквальный перевод поэтических текстов себя ни в коей мере не оправдывает. Так как дословная замена слов разрушает смысл, грамматику и стиль оригинала. Буквальный перевод превращает фразу в набор бессвязных слов, что ведёт к потере формы, ритма, рифмы, строфы и т.д.

Список использованной литературы

1. Валиханов Ч.Ч. Сочинения. Т. XXIX. – СПб., 1904. – С. 190–194.
2. Кидайш-Покровская Н.В., Нурмагамбетова О.А. Героическая поэма «Кобланды-Батыр» // «Кобланды-Батыр». Казахский героический эпос. – М.: Главная редакция Восточной литературы, 1975. – С. 9–61.
3. Məmmədov Tağısoy N. Qaraçay ədəbiyyatı. – Bakı: “Elm və təhsil”, 2016. – 312 s.
4. Məmmədov Tağısoy N. Qazax milli təfəkkürünün Oljas Süleymenov mərhələsi. – Bakı: “Elm və təhsil”, 2026. – 212 s.
5. Məmmədov Tağısoy N. Türk xalqları ədəbiyyatı. – Bakı: OPTİMİST MMC, 2025. – 314 s.
6. Məmmədov Tağısoy N. “Koblandı-batır” dastanının Azərbaycan dilinə tərcüməsində milli özünəməxsusluğun saxlanması // “Koblandı-batır”. Qazax xalq qəhrəmanlıq dastanı. – Bakı: “Elm və təhsil”, 2017. – S. 270–286.
7. Кобланды-Батыр. Казак халкынын батырлык эпосы. – М.: Наука, 1975.
8. Из личной беседы с переводчиком Низами Мамедовым Тагисоем эпоса «Кобланды-Батыр» на азербайджанский язык. От 24 августа 2026 г.
9. “Koblandı-Batır”. Qazax xalq qəhrəmanlıq dastanı. – Bakı: “Elm və təhsil”, 2017. – S. 10.
10. Науменко О.В. Особенности поэтического перевода // Сборник «Актуальные вопросы переводоведения и практики перевода». – 2013. – alba-trans-latiny.ru [Электронный ресурс]. Дата обращения: 23.08.2026.
11. Эпос «Кобланды…» // Казинформ-inform.kz [Электронный ресурс]. Дата обращения: 22.08.2026.
12. Türk xalqlarının folkloru. Koblantı-Batır. – Bakı: “Elm və təhsil”, 2025. – 288 s.

«ҚОБЛОНДИ БОТИР» ДОСТОНИДА ҒАРОЙИБ ТУҒИЛИШ МОТИВИ ВА УНИНГ ТУРКИЙ ПРАЛЕЛЛАРИ

Турдимов Шомирза Ғаниевич
Филология фанлари доктори, профессор,
Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси Ўзбек тили,
адабиёти ва фольклори институти,
Тошкент шаҳри, Ўзбекистон
shomirzaturdimov010@gmail.com

Анатация. *Мақолада "Қоблдон" / "Қоблонди ботир"достонларида акс этган фарзандсизлик, қаҳрамоннинг ғайри табиий туғилиши мотиви талқинлари, уларнинг қардош туркий эпосдаги параллеллари борасида фикр юритиади.*

Калит сўзлар: *Эпос, мотив, ғаройиб туғилиш,вариант, версия.*

Туркий халқларда эпос жонли ижрода бугунги кунда ҳам яшаб келмоқда. Хусусан ўзбек, қозоқ, туркман, қирғиз, турк, озарбойжон, қорақолпоқ, татар, бошқирд ва сахалар фольклорида эпос намуналарининг турли даржада сақланиб келаётган намуналари ижросини кузатишимиз мумкин. Туркий халқлар орасида "Алпомиш", "Гўрўғли" каби ўртоқ достонлар машҳур. Ана шундай достонлардан бири қозоқ ва қорақолпоқ эпоси: "Қоблдон" / "Қоблонди ботир" ҳисобланади. Бу достон умум қипчоқ эпик анъаналари ўзанида пайдо бўлган. Хусусан фольклоршунос А.Қоңыратбаев қозоқ эпосининг тарихий тараққиёт босқичларини ўрганар экан: «Қобиланди ботир» достони уруғ-қавмчилик даврига хос эпик асарлар қаторига киради[3] деб ёзади. Достоннинг эл орасида машҳурлигини 29 та ёзиб олинган нусхасининг мавжудлиги ҳам кўрсатиб турибди. Қорақалпақлар орасидан ҳам "Қоблонди ботир" достонининг ўндан ортиқ вариантлари ёзиб олинган ва олимнинг достон генезиси ҳақидаги фикрини қорақалпоқ варианитига ҳам қўллаш мумкин. "Қоблдон" / "Қоблонди ботир" достонларининг барча вариантларида отанинг фарзандсизлиги ва шу сабабли таҳқирланиш мотиви келади. Умуман ота-онанинг фарзандсизлик сабабли таҳқирланиши ва ғайритабиий фарзанд кўриш мотиви туркий халқлар эпосида кенг учровчи ва маълум маънода ўзаро уйғун келувчи талқинларга эга мотив ҳисобланади. "Қоблон" / "Қоблонди ботир" версияларида ҳам ушбу мотивнинг ўзига хос талқиниларига дуч келамиз. Масалан қозоқ версиясининг[4] Айса Байтабинули нўсқасыда шундай тасвирланади:

... Қазақ елинда Қидирбай деган бай ўтти,
Тўрт тулук молға сай ўтти.
Ини де жўқ, аға да жўқ,
Ўзининг туған бола да жўқ
Бир парзандга зар ўтти...[5]

Қидирбойнинг бир тирноққа зор ўтгани тўйга айтилганда Алибей деган бир тозшанинг унга қарата:

- Ассаломуалайкум, ақбошим,
Болкаси жўқ қоқбошим!
Қайдан олдинг қотинди,
Ули тугил, қиз тапайтин...[6]

деб Қидирбойнинг шаънига тегади. Бул тартибдаги таҳқирланишни ўзбек эпоси "Алпомиш" ва "Гўрўғли" достонларида ҳам учратамиз. "Гўрўғли" достонда оломон Гўрўғлига нисбатан доимий равишда "Гўрўғлининг ўғил тугул қизи йўқ" деб таҳқирлашига ҳар қадамда дуч келамиз. Айни ҳолатни "Алпомиш" достонида Бойбўри ва Бойсарининг тўйда беҳурмат қилиниши мисолида кўришимиз мумкин. Достонда бийларга фарзадсизлик сабабли ош сузилганда чошланмаган лаган беришади. Бу ҳолат уларнинг фарзандсизлиги билан изоҳланади. Оқибатда бийлар Шоҳимардон пир равзасини

[3] Қоңыратбаев.Ә.Эпос және оның айтыўшылары. Алматы.1975.18-б.
[4] Бабалар сөзі. Жүз томдық. 37-том (2006).Астана, «Қобыланды батыр» Айса Байтабинули нұсқасы) 10 бе.т
[5] Ўша асар. 10- бет
[6] Бабалар сөзі. Жүз томдық. 37-том (2006).Астана, «Қобыланды батыр» Айса Байтабинули нұсқасы) 14 бет

зиёрат қилиб, худога ёлбарганлари сабабли фарзанд топадилар[7]. “Қоблан” достонининг қозоқ ва қорақалпоқ халқларига мансуб вариантларини қиёсий ўрганиш шуни кўрсатадики, улар ўртасидаги муштарак жиҳатлардан бири бош қаҳрамон Қобланнинг фарзандсиз оилада узоқ вақт кутилган фарзанд сифатида дунёга келишидир. Яъни фарзандсизликдан азият чеккан ота-онанинг Худога илтижо қилиши ва уларнинг тилаги ижобат бўлганидан сўнг Қобланнинг туғилади.

Қаҳрамонлик достонларида фарзандсизлик мотиви асар умум сюжетда анъанавий мотивларидан бири ҳисобланади. Фарзандсизлиги сабабли камситилган, ҳақоратланган ёки жамиятда турли тазйиқларга учраган қарияларнинг Худога сиғиниши, муқаддас қадамжоларни зиёрат қилиши мазкур эпик асарларда муҳим ўрин эгаллайди. «Қоблан» достонининг ҳам қорақалпоқча, ҳам қозоқча вариантларида ушбу мотив тўлиқ сақланган. Бироқ унинг сюжетда ифодаланиши ва тафсилотлари икки вариантда бир-биридан фарқ қилади. Қозоқча вариантда Қидирбайнинг бойлигига ҳасад қилган подшо хизматкори Қартхожа бий унинг фарзанди йўқлигини рўкач қилиб, камситади ва бу ҳақда подшо Ақшахонга хабар беради. Шундан кейин подшонинг одамлари келиб, Қидирбайнинг мол-мулкини хатлайди ва подшолик ихтиёрига ўтказади. Шу воқеалардан кейин етмиш беш ёшга кирган Қидирбай хотини Бозкемпир билан бирга фарзанд тилаб, авлиёларни зиёрат қилиш учун йўлга чиқади. Сафар давомида улар Қувсириқ деган жойга етиб келадилар. У ерда қўй боқиб юрган чўпон Қидирбайга муқаддас жойдагина тиловати қабул бўлса карoматли эшик очилиши ҳақида хабар беради. Шундан сўнг Қидирбайнинг дуоси ижобат бўлиб, тушида унга бир ўғил ва бир қизли бўлиши ҳақида башорат берилади. Қорақалпоқ халқ достонининг Есемурот жиров вариантида эса фарзанд истаб йўлга чиққан қаҳрамонларнинг тилаги қирқ чилтан ва ғайиб эренлар томонидан қабул қилиши хабари берилади. Қозоқча вариантда эса улар Қоратоғдаги Шашли Азиз Бобога юриб сиғинишади. Достоннинг қорақалпоқ вариантида қаҳрамоннинг дунёга келишида ғайриоддий ҳолатларга алоҳида эътибор қаратилган. Хусусан, Қоблан туғилиши арафасида Боз кампирнинг йўлбарс юрагига егиси келиши ҳақидаги деталь келтирилади. Мазкур эпизод қозоқча вариантда учрамайди. достондаги йўлбарс билан боғлиқ ушбу мотив қаҳрамонга «Қоблан» исмининг қўйилиши билан ҳам муайян даражада алоқадор бўлиши мумкин. Қаҳрамонлик достонларида ботирга исм қўйиш оддий ва тасодифий ҳолат сифатида талқин қилинмайди. Аксинча, қаҳрамоннинг номи унинг келиб чиқиши, ташқи белгилари ёки келажакдаги қаҳрамонлик хусусиятлари билан боғланган бўлиши мумкин. Шу нуқтаи назардан, «Қоблан» достонида ҳам қаҳрамонга икки хил ном берилиши анъанасини кўришимиз мумкин.

Достон талқинига кўра, Қоблан туғилган пайтда унинг ранги қорага мойил эканини кўрганлар унга дастлаб «Қубил» деб ном қўядилар. Қорақалпоқ фольклоршунос олими С.Бахадирова «Қадимги тушунчада «Қубил» сўзи «қора ранг» ёки «қора тус» маъносини англатган бўлиши мумкин. Бироқ ҳозирги қорақалпоқ тили лексикасида ушбу сўзнинг маъноси ўзгариб, асосан рангнинг ўзгариши билан боғлиқ тушунчани ифодалайди. Шу сабабли унинг қадимги «қора тус» маъноси билан тўғридан-тўғри боғлиқлик ҳозирги тил нуқтаи назаридан яққол сезилмайди» деб ёзади[8]. Қоблан достонининг қорақалпоқча вариантида қаҳрамонга исм қўйилиши жараёни ҳам ўзига хос тарзда тасвирланган. Ушбу вариантда чақалоқнинг исмини олимлар, қариялар ва фуқаролар иштирокида, яъни жамиятнинг турли қатламлари вакиллари йиғилиб белгилайдилар. Қаҳрамоннинг исм қўйилишида оддий халқнинг турли ижтимоий қатлами вакилларининг биргаликда иштирок этиши бошқа қаҳрамонлик достонларида деярли учрамайди. Бу ҳолат қорақалпоқ вариантида Қоблан образининг халқ билан узвий боғлиқ ҳолда шаклланганини ҳамда унинг туғилишига жамоавий муносабат алоҳида аҳамият касб этганини кўрсатади.

“Қоблдон” / “Қоблонди ботир” достонлари бевосита қипчоқ эпик анъаналари асосида шаклланган ва қозоқ ҳамда қароқолпоқ достонлари орасида алоҳида ўринга эга мумтоз эпос намунаси сифатида тадқиқ этишга, қаддр топишга муносиб асар ҳисобланади.

---

[7] Алпомиш. Ўзбек халқ қаҳрамонлик достони /Айтувчи: Фозил Йўлдош ўғли, ёзиб олувчи: Маҳмуд Зарифов/. – Тошкент: Шарқ, 1998. –14 бет (400 б).

[8] Бахадырова С. Қарақалпақ халық дәстанлары. «Қырық қыз», «Алпамыс», «Қоблан», «Едиге»,.. Ташкент, 2025-ж,120-122бб

Адабиётлар
1. Алпомиш. Ўзбек халқ қаҳрамонлик достони /Айтувчи: Фозил Йўлдош ўғли, ёзиб олувчи: Маҳмуд Зарифов/. – Тошкент: Шарқ, 1998. .
2. Бабалар сөзі. Жүз томдық. 37-том (2006).Астана, «Қобыланды батыр» Айса Байтабинули нұсқасы)
3. Бахадырова С. Қарақалпақ халық дәстанлары. «Қырық қыз», «Алпамыс», «Қоблан», «Едиге»,.. Ташкент, 2025
4. Қоңыратбаев.Ә.Эпос және оның айтыўшылары. Алматы.1975.

КАК Я РАБОТАЛ НАД ПЕРЕВОДОМ КАЗАХСКОГО ЭПОСА «КОБЛАНДЫ-БАТЫР» НА АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ЯЗЫК

Низами Мамедов Тагисой,
доктор филологических наук, профессор,
Бакинский славянский университет,
г. Баку, Азербайджан,
ORCID: 0009-0009-9837-4564,
nizami.mamedov@mail.ru

***Аннотация**. В представленной статье детальному анализу подвергаются основные принципы и особенности казахского героического эпоса «Кобланды-батыр», изданный нами в 2017 году. Целесообразно подчеркнуть, что переводу этого шедевра с казахского языка оригинала мы потратили немного, немало, ровно 15 лет. Ознакомившись детально с русским переводом эпоса, представленный в книге «Кобланды-батыр». Казахский героический эпос» (Москва, 1975), мы увидели множество неточностей, искажающее не только структурно-композиционное своеобразие, но и огромное количество отсебятин, загромождающее лексические, грамматические и стилистические особенности подлинника. Именно этот недостаток вынудил нас перевести эпос не с русского подстрочника, а с казахского оригинала. В статье мы подробно останавливаемся над возникшими трудностями при переводе с казахского оригинала на азербайджанский язык. При всей изнурительности и трудности считаем необходимым подчеркнуть мысль о том, что мы, без всякого преувеличения, сумели войти в фольклорно-эпический ландшафт эпоса и представили азербайджанским читателям добротный, соответствующий подлиннику перевод.*

***Ключевые слова:** казахский эпос, Кобланды-батыр, перевод, эпический текст, эпическая формула, жыр, баяты.*

***Abstract.** This article presents a detailed analysis of the key principles and characteristics of the Kazakh heroic epic «Koblandy-Batyr», an edition of which we published in 2017. It is worth noting that we spent no less than fifteen years translating this masterpiece from the original Kazakh. Upon a detailed review of the Russian translation found in the book «Koblandy-Batyr: Kazakh Heroic Epic» (Moscow, 1975), we discovered numerous inaccuracies that distorted the work's unique structural and compositional nature, as well as a great deal of extraneous material that obscured the original's lexical, grammatical, and stylistic features. It was precisely this shortcoming that compelled us to translate the epic from the Kazakh original rather than from a Russian literal translation. The article discusses in detail the challenges encountered during the translation process from Kazakh into Azerbaijani. Despite the arduous nature of the task, we believe it is essential to emphasize that—without any exaggeration – we succeeded in immersing ourselves in the epic's folklore landscape and delivering a high-quality translation to Azerbaijani readers that remains faithful to the original.*

***Keywords:** Kazakh epic, Koblandy-Batyr, translation, epic text, epic formula, zhyr, bayaty.*

Эпические дастаны, будучи монументальными произведениями героического или романтического эпоса в фольклоре литературы тюркских народов, по своей сути как масштабные сказания, сочетают в себе элементы истории, мифов, легенд и народной мудрости. По общепринятой классификации эти дастаны делятся на две группы: героические и романтические. Если в героических изображается подвиг богатырей и защита родины от иноземных захватчиков и борьба с мифологическими чудовищами, в то же время главное место занимает в них верность долгу перед родиной, воспевающие честь и патриотизм, то в романтических в центре внимания находится трагическая или преодолевающая все преграды любовь. Интересно, что герои здесь сталкиваются с кознями злодеев, капризами судьбы и с социальным неравенством. Не развивая свою мысль об основополагающих особенностях романтических дастанов, нас здесь в первую очередь интересует высказать свои

соображения относительно героических поэм, в частности, более подробно останавливаться над некоторыми сторонами монументального дастана «Кобланды-батыр» и не останавливаясь на вопросе их инвариантностей (каракалпакский, ногайский), подчеркивая монументальность казахской версии.

Необходимо отметить, что Туркестан и Средняя Азия являются колыбелью величайших героических дастанов. Эти дастаны веками передавались народными сказителями из поколения в поколение. Среди этих образцов казахский дастан, входящий в цикл о ногайских богатырях «Кобланды-батыр» и его главный герой Кобланды защищают рубежи своей родины от набегов иноплеменников. Эпос пропитан духом кочевой воинской доблести. Он один из самых изученных в истории тюркской словесности из различных ракурсов (проведён текстологический, исторический и художественный анализ в трудах тюркологов-ориенталистов, фольклористов, эпосоведов и литературоведов) прошёл огромный путь – от первых записей в XIX веке до фундаментальных сравнительно-исторических исследований XX – XXI веков.

«Кобланды-батыр» слагался в период так называемого «Великого бедствия», когда предки казахов переживали трагедию внезапного вторжения джунгарских войск в среднеазиатские просторы. Это «ужасное время» (Ч.Валиханов), т.е. начало XVIII века явилось эпохой интенсивного развития национального эпоса, вобравшего в себя художественные достижения устной поэзии кочевых племён и народностей – участников длительного этногенеза казахов, уйсуней, огузов, конградцев, кипчаков, ногайлинской Орды и т.д.

«Кобланды-батыр», как и другие казахские дастаны «Ер-Таргын», «Камбар-батыр», «Козы-Корпеш и Баян-Слу», «Кыз Жибек», «Айман – Шолпан», «Кулша-Кыз» и др. вот уже несколько столетий пользуется большой популярностью среди кыргызов, башкир, каракалпаков, татар и других этнически близких к казахам народов.

Достаточно сказать, что выдающийся просветитель Ибрай Алтынсарин представил в своей «Киргизской хрестоматии» (1879) фрагмент атаки Кобланды на Казан хана, со слов жыршы Марабая. Василий Радлов, Григорий Потанин впервые представили «Кобланды» европейской науке. Абубекир Диваев собрал версии эпоса в Южном Казахстане, Нурпеис Байганин составил самый монументальный вариант, состоящий из более чем 9 тысяч стихотворных строк. Фольклорист Зира Наурызбаева в работе «Мифологические мотивы в Байганинском варианте «Кобланды» пишет: «Являясь самым пространным – более 9 тысяч строк, этот вариант причудливым образом сочетает авторскую фантазию, художественные находки сказителя, неологизмы (штраф, срок и т.д.) с древними мотивами, так что иногда даже трудно сказать – что перед нами позднейшая вставка или рудимент архаического текста» [8].

Н.В.Кидайш-Покровская и О.А.Нурмагамбетова, подготовившие текст оригинала и русского перевода к публикации с помощью ценных советов и замечаний казахских учёных М.Габдуллина, М.Каратаева, А.Маргулана, А.Тажибаева, Е.Турсунова и Н.Мангулова во вводной части к изданию «Кобланды-Батыр». Казахский героический эпос» в разделе «Героическая поэма «Кобланды-батыр», представили фактически до их времени значимые данные об истории, особенностях, структурно-содержательных вопросах, а также о собирателях, об исполнителях жырау и вариантах, имеющихся в различных этапах казахской истории. Так как анализ всех этих моментов выходят за рамки нашего исследования, именно поэтому мы не намерены их рассмотреть. Помимо отмеченного, авторы представили здесь «Обложку первого издания эпоса «Кобланды-батыр» (Казань, 1914) во вводной части издания [4, 25]. Так как здесь нас в первую очередь интересует перевод «Кобланды-батыр»а на азербайджанский язык, то считаем целесообразным говорить о том, как шла работа над текстом «Кобланды-батыр» на азербайджанский язык.

Итак, в 2006 году, когда нами уже были переведены и изданы «Каракалпакские народные сказки» на азербайджанском языке (Qaraqalpaq xalq nağılları. Bakı, Mütərcim, 2006, 201 s.), которые отнимали у нас много сил и энергии, то на этот раз мы намеревались «Кобланды-батыр» переводить большей частью, опираясь на русский текст. Однако и здесь возникло перед нами много трудностей. Работая, читая и перечитывая казахский оригинал и русский перевод на протяжении двух – трёх лет мы не оторвались от русского текста. Прошло не много времени мы однозначно поставили перед собою цель: «Нет, мы имеем права исказить казахский оригинал и, как можно, должны стремиться без потерь донести до читателей перевода соответствующий подлиннику текст. Мы как бы оказались перед Бисутун горой, которую знаменитый Фархад, любящий Ширин в романтической поэме великого азербайджанского поэма и мыслителя XII в. Низами Гянджеви «Хосров и Ширин», прорубил в честь немеркнушей любви к ней. Мы и здесь оказались в некоторой степени сперва беспомощными. Однако несмотря ни на что, мы продолжали работать. При работе в первую очередь проблема была связана с особенностями обоих языков.

Известно, что азербайджанский и казахский языки имеют глубокое историческое и структурное сходство, так как оба принадлежат к тюркской языковой семье. Несмотря на это, они в силу своего географического разделения и различных векторов культурного влияния накопили и немало различий. К общим закономерностям относится то, что оба языка основывались на прототюркском корне. В этом смысле их базовая грамматическая структура и лексика идентичны. Так как оба эти языки относятся к агглютинативной и не имеют предлогов, новые грамматические формы и слова образуются путём «нанизывания» однозначных суффиксов на корень. К корню добавляются суффиксы. Стандартное построение фраз в обоих языках строго фиксировано. Подлежащее – Дополнение – Сказуемое (глагол в конце). Нет деления на роды и т.д.

В обоих языках развитая система падежей. Вместо предлогов используются послелоги. Для обоих языков характерно явление сингармонизма (гармонии гласных). Различие в грамматике этих языков себя выражает в следующем: Азербайджанский язык входит в огузскую подгруппу, а казахский в кыпчакскую. Это влияет на звучание аффиксов и фонетические законы. В казахском сингармонизм выражается гораздо строже и глубже; он затрагивает не только гласные, но и многие согласные звуки – аффиксы меняются по твёрдости и глухости в зависимости от предыдущего согласного корня. В азербайджанском сингармонизм затронут сильнее в плане гласных, но мягкость / твёрдость согласных не имеют такого жесткого позиционного отражения. В казахском языке шире развита система деепричастий и словесных конструкций для обозначения оттенков действия. В азербайджанском образование форм прошедшего или будущего времени имеет свои огузские маркеры. В указанных плоскостях здесь мы вынуждены были знакомиться с трудами «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. «Морфология» [12], «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. «Синтаксис» [3], «Статистические параметры грамматик кыпчакских и огузских языков» [10], «Сравнительно-историческое изучение неличных форм глагола в тюркских языках» [7], «Параллелизм кыпчакского и огузского компонентов в северной группе диалектов азербайджанского языка»]9] и т.д. и т.пр.

Как явствует из изложенного, для верного подхода к оригиналу нам следовало знать ответов на многие вопросы для полноценного переложения казахского подлинника на азербайджанский язык. При поверхностном подходе мы сталкивались с уникальной ситуацией. Нам казалось, что языки структурно очень близки. И это рождало у нас иллюзию «легкого перевода», которая часто приводит к буквализму и потере этнического колорита. Помимо этого, здесь некоторые элементы становились нашими «ложными друзьями», в частности, из-за общего тюркского корня многие слова и хотя звучали похоже, но в эпосе имеют разное значение. Например, казахское слово «бала» в эпосе часто означает не просто «ребёнок», а юноша, джигит, молодой воин». В азербайджанском же «бала» – это «дитя, детёныш». Поэтому для сохранения эпического духа подлинника мы использовали «oğul», «igid», «batır», или казахский «сöз» в контексте сöз сöйледи», т.е. сдержал своё слово, мы переводили «sözün dedi».

В начальных строках эпоса в оригинале читаем:

Алтыи жаска келгенде
Арыстан туған Коблан
Казнадан камка киеді.
«Өзімнін еншим болсын», - деп,
Тобылгы менді торы атты
Енші кылып мінеді.
Кайыры көп халкына,
Енді тусіп салтына,
Тайлар куйіп, тас жанған
Алты жаста баланын,
Елбендеген зарпына
Өзі алты жасында,
Кэмшат бөркі басында.
Тобылғы торы ат астында
Каршығасы колында.
Тазысы ерткен сонында.
Жеті пірге сыйынып,
Баратугын жолында
Токтарбайдын жылкыда
Токсан кулы бар еді
Токсанынын бастығы

Естеміс деген ер еді [5, 66].

Эти строки мы передали следующим образом:

Altı yaşa çatanda,
Koblan aslana döndü.
Xəzinəyə yollandı.
Dəbdəbəli geyindi,
“Özümün olsun” – dedi.
Sevib – seçdi qonur at,
Yəhərləyərək mindi,
Qıpçaq eli sevindi.
Koblandını öydülər,
Ürəkdən sevindilər.
Çünki onun istəyi,
Olmuş elin səadəti.
Dağ yanır, daş yanırdı,
Hərarətdən yanırdı.
O, altı yaşlı oğlandı,
Aləmə səs salandı.
Qəmşad börkü başında,
Kəhər atsa altında
Karşığası qolunda,
Tazısı da yanında.
Yeddi pirə sığındı,
Yolla atın çapırdı.
Qıpçaqlarçün, eliyçün,
O, səadət tapırdı.
O, ilxıya yönəldi.
Danışıb, görüşdülər.
Doxsan nökər, Yestemis [5, 11 – 12].

Мы хорошо представили себе, что поэтический текст – это глубоко организованный механизм. Знали и о том, что при переводе эпического текста – эпоса, сказания – нужно сохранять их возвышенный стиль, исторический колорит, ритмическую структуру. Знали и о том, что переводчик имеет полное право удлинять отдельные места стихотворного эпоса при переводе с казахского на азербайджанский. Как известно, в теории и практике художественного перевода это называется экспликацией (развёртыванием) или компенсаторным расширением. А если принимать во внимание ещё и тот факт, что это делается в случае с тюркским эпосом «Кобланды-батыр», тогда это не просто прихоть, а научно и стилистически обоснованная необходимость. В теории перевода подобных текстов, например, «Кобланды-батыр»а, если переводчик думает относительно его адаптации под традиционное восприятие азербайджанского читателя, то он может разворачивать ёмкие казахские поэтические строки в более пространные азербайджанские строфы, добавляя традиционные огузские зачины (например, формулы обращаясь к матери, коню или Аллаху), чтобы стих звучал напевно и органично. Но это во все не говорит о том, что мы имеем право добавлять новые смыслы, менять сюжетные нити, или приписывать героям мысли, которых не имеется в оригинале.

Поставив перед собой первую цель, мы как переводчик «Кобанды-батыр»а старались перевести данный текст так, чтобы создать для читателя перевода ту же «атмосферу» и то же художественное впечатление, что и получает читатель оригинала. Как пишет Севиль Назар кызы Ахмедова из Самарской государственной академии культуры и искусства Института культурологии и социально-культурных технологий в статье «Особенности перевода художественных текстов»: «Для этого переводчику придётся «сглаживать» определённые национально-культурные различия, внимательно следить за тем, чтобы текст перевода воспринимался читателем также естественно как и текст оригинала [2].

Поэтому переводчику следует чётко понимать, что перевод произведений эпического жанров между различными по своей структурно-композиционной особенности языков является весьма сложной и многообразной задачей. Это не просто вопрос передачи слов и фраз с одного языка на другой, в то же время это искусство сохранения и воспроизведения тонких нюансов стиля, темы, культуры, истории и эмоций, которые пронизывают весь переводимый текст.

Так, например, специалисты по переводу. Интересно в отмеченном плане взгляды и других учёных: «Влияние контекста и стилевых особенностей на процесс перевода произведений эпического жанра подчеркивает необходимость глубокого понимания и чуткости к многим аспектам оригинального текста. Это не просто механический процесс, но сложное искусство, требующее навыков, знания и креативного мышления» [1].

Помимо этих моментов, мы при переводе эпоса «Кобланды-батыр» обратили внимание на сохранение эпических формул, т.е. на устойчивое сочетание слов или речевой шаблон, которые сказители использовали для быстрой импровизации и запоминания текста. Следует подчеркнуть, что эпические формулы – это главные строительные материалы «Кобланды-батыр»а, которые создают гипнотический ритм и помогает жырау (или акыну) воспроизводить поэму из тысячами строк:

Базарда бар ақ мата,
Ойнақтайды жас пота.
Бул сөзімде жоқ ката.
Экесімен сөйлесіп,
Атка мінді, кун бата
Отарда жаткан жылкынын,
Карасын көрді тан ата.
Барса малы аманды,
Кулдар көрип куанды.
Кобланды батыр келгесін
Көтеріп колга ту алды,
Судай тасып жубанды,
Кыдыр дарып, бақ конган
Келгеннен сон Кобланды [5, 76 – 77].

После подборов множество вариантов эти строки нами переданы в следующей форме:

Bazarda var ağ mata
Oynaqlar bala pota.
Sözlərində yox xəta.
Atayla vidalaşıb,
Şər vaxtı mindi ata.
Atların ilxısını,
Dan atanda gördü o,
Yaxınlaşıb biləndə
İlxı öz yerindəydi.
Qullar onu gördülər.
Əcəbcə sevindilər.
Dedilər yaxşı oldu,
Batır Koblandı gəldi.
Sevindilər, güldülər,
Batırın şərəfinə,
Bayraqlar qaldırdılar.
Sevinclər aşdı-daşdı.
Koblan hamıdan başdı [6, 26 – 27].

Наряду со всеми особенностями при переводе казахского эпоса «Кобланды-батыр» на азербайджанский язык, мы руководствовались несколькими ключевыми научно-творческими принципами – стремились к максимальному сохранению этнографической уникальности и аутентичности оригинала, передачи специфики казахского кочевого быта, менталитета, традиций и средневековой истории, заложенных в оригинале, а также к бережному отношению к общетюркскому эпическому контексту. Мы стремились к поиску точных лексических и поэтических соответствий на азербайджанском языке, чтобы не исказить оригинальные смыслы и образы, свойственные тюркской эпической традиции. В процессе работы мы, как тюрколог, фольклорист и эпосовед, опирались как на оригинальные казахские академические тексты, так и на авторитетное двуязычное издание «Кобланды-батыр». Казахский героический эпос, на казахском и русском языках [5].

При переводе «Кобланды-батыр»а на азербайджанский язык мы столкнулись и со сложной теоретической и практической проблемой – адекватно передать специфику казахского жыра (эпического стиха). Традиционный казахский жыр, строящийся на семи-восьмисложной силлабической структуре (желілі жыр / жыр өлшеми), не делящийся на строго очерченные классические

четверостишия, а развивающийся волнообразно, крупными смысловыми тирадами (строфами неопределённой длины) с динамичной рифмовкой. Здесь мы считали необходимым использовать родственный этому азербайджанский стихотворный размер хеджа. Для передачи семи-восьми сложного жыра мы применили 7-сложный размер (аналог азербайджанского баяты) и 8-сложный rextended гярайлы. Считаем необходимым подчеркнуть, что в азербайджанской фольклорной традиции эти размеры ассоциируются с динамичным и эмоциональным повествованием.

Таким образом, подытоживая мысли относительно процесса перевода казахского героического эпоса «Кобланды-батыр» на азербайджанский язык, мы приходим к нижеследующим заключениям:

1. Перевод эпоса «Кобланды-батыр» на азербайджанский язык, как мы считаем, является монументальным вкладом в укрепление и развитие культурных и научно-литературных связей между двумя народами;

2. Глубоко погрузившись в первоисточник, мы проделали колоссальную текстологическую работу, опираясь на классические издания эпоса;

3.Поставив перед собой конкретную задачу, мы не просто механически переложили текст, с одного языка на другой, но и передали уникальный этнический колорит, быт, психологию, традиции и менталитет казахов.

4. Перевод открыл глубинные возможности перед азербайджанскими читателями и студентами вузов и представил широкие спектры глубоко изучить историю, этногенез, культуру наших кипчакских братьев.

5. Помимо своей адекватности наш труд включает в себе серьёзный научно-справочный аппарат (исследования и комментарии), помогающий азербайджанским читателям ориентироваться в специфических реалиях, использованных в казахском эпосе.

6. Наш перевод, наряду с перечисленными, открывал широкие возможности в части гармоничного дополнения ряда других знаковых изданий на азербайджанском языке, в частности, переводов стихов Абая, перевода рассказа М.Ауэзова «Красавица в трауре», подготовки сборника научных статей казахских учёных где имеются и мои наблюдения по деятельности «Алаш-Орда», нашего индивидуального монографического труда «Творчество Мухтара Ауэзова: от традиции к новаторству», стихотворений Мукагали Макатаева и поэмы Ахмеда Байтурсынулы «Я казах» и т.д. и т.пр.

7. Наш перевод «Кобланды-батыр»а – это не просто литературный, поэтический перевод, а комплексное художественное воссоздание шедевра казахской этнической мысли и т.д. и т.п.

Литература

1. Алиева М.А., Абдыкалыков Н.А. Ключевые аспекты перевода произведений эпического жанра с английского на русский. Cyberlinka.ru. Дата обращения 12.09.2026. 18.00
2. Ахмедова Севиль Назар кызы. Особенности перевода художественных текстов. Электронный научно-практический журнал «Филология и литературоведении», 2026 – philology.наука.ru. Дата обращения 12.09.2026. 17.50.
3. Гаджиева Н.З., Серебренников Б.А. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Синтаксис. М.: Наука, 1986, 284 с.
4. Кидайш-Покровская Н.В., Нурмагамбетова О.А. Героическая поэма «Кобланды-батыр» // Кобланды-батыр. Казах халкынын батырлык эпосы. М., Гл. ред. Восточн. лит-ры, 1975, с. 9 – 61.
5. Кобланды-батыр. Казах халкынын батырлык эпосы. М., Гл. ред. Восточной лит-ры, 1975, с. 65 – 218.
6. Koblandı-batır. Qazax xalq qəhrəmanlıq dastanı. Tərcümə edən: Nizami Məmmədov Tağısoy. Bakı, “Elm və təhsil”, 2017, s. 3 – 211.
7. Мешадиева А.Э. Сравнительно-историческое изучение неличных форм глагола в тюркских языках // Докт. дисс. Баку, 2021, 362 с.
8. Наурызбаева Зира. Мифологические мотивы в Байганинском варианте Кобланды» // OTИGKEN сайт о казахской культуре, музыке и мифологии – otuken.kz. Дата обращения – 11.09.2026. 17.00.
9. Самедова И. Параллелизм кыпчакского и огузского компонентов в северной группе диалектов азербайджанского языка. https://cyberleninka.ru. Дата обращения 13.09.2026, 22:30.
10. Соловьев В.Д., Байрашева В.Р. Статистические параметры грамматик кыпчакских и огузских языков. https://cyberkeninka.ru. Дата обращения 13.09.2026, 22:00.
11. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Синтаксис. М.: Наука, 1986, 284 с.
12. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология. Ответ. редактор член корр. АН СССР Э.Р.Тенишев. М.: Наука, 1988, 560 с.

«„КОБЛАНДЫ-БАТЫР” ЭПОСУНДАГЫ КАЙРА ЖАРАЛУУНУН СПИРАЛДЫК МОДЕЛИ: САЛТ, КРИЗИС ЖАНА РУХАНИЙ ӨНҮГҮҮНҮН ЖАҢЫ ДЕҢГЭЭЛИ»

Орозобекова Жылдыз Калмашевна,
филология илимдеринин доктору, профессор,
Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясы,
Чыңгыз Айтматов атындагы Адабият институту,
«Манас», фольклор жана акындар поэзиясы бөлүмүнүн башкы илимий кызматкери,
Бишкек ш., Кыргызстан,
manas-65@inbox.ru

Abstract*. The scientific article examines the system of major motifs in the epic* Koblandy Batyr *and their functional interrelationships. It analyzes the role of such motifs as childlessness, birth, maturation, marriage, the heroic horse, trials, battles, captivity, loss, love, dreams, the protection of the homeland and people, and return in the development of the epic plot.*

Based on the motifs of crisis, trial, and return, the article substantiates a spiral model of renewal that reflects the hero’s transformation and his transition to a new spiritual, social, and heroic level. The study also considers the relationship between tradition and variation arising from the oral nature of the epic. The findings provide a theoretical basis for the comparative and typological study of plot and motif models in the epic heritage of Turkic peoples.

Keywords: *motif, crisis, renewal, system, “self” and “other”, concept, model, tradition, variation.*

Аннотация. *Ғылыми мақалада «Қобыланды батыр» эпосындағы негізгі мотивтер жүйесі және олардың өзара функционалдық байланысы зерттеледі. Эпостың сюжеттік дамуындағы перзентсіздік, дүниеге келу, ержету, үйлену, тұлпар, сынақ, шайқас, тұтқындық, жоғалту, махаббат, түс көру, ел-жерін қорғау және қайта оралу мотивтерінің орны талданады. Дағдарыс, сынақ және қайта оралу мотивтері негізінде батырдың өзгеріп, жаңа рухани, әлеуметтік және қаһармандық деңгейге көтерілуін бейнелейтін спиральдық жаңғыру моделі негізделеді. Сонымен қатар эпостың ауызша табиғатына байланысты дәстүрлілік пен нұсқалылықтың өзара байланысы қарастырылады. Зерттеу нәтижелері түркі халықтарының эпикалық мұрасындағы сюжеттік және мотивтік модельдерді салыстырмалы-типологиялық тұрғыдан зерттеуге теориялық негіз қалыптастырады.*

Түйін сөздер: мотив, дағдарыс, жаңғыру, жүйе, «өз» және «бөтен», тұжырымдама, модель, дәстүр, нұсқалылық.

Киришүү

Азыркы учурда көчмөн маданий дүйнөсүнүн маанилүү руханий булактарынын бири катары эпикалык чыгармалар өзгөчө мааниге ээ. Тарыхый, баатырдык же романдык мүнөздөгү эпостордо элдин тарыхый эс-тутуму, улуттук каада-салттары, дүйнө таанымы, коомдук түшүнүктөрү жана менталдык өзгөчөлүктөрү көркөм-символдук формада сакталып келет. Оозеки аткаруу салтында муундан муунга өтүп келген эпикалык мурас кийинчерээк акындык поэзиянын жана жазма адабияттын өнүгүшүнө да олуттуу негиз түзгөн.

Эпикалык чыгармалардын сюжеттери ар бир доордо аткаруучулардын жана айтуучулардын репертуарында жаңыланып, жаңы көркөм формада жашоосун улантып келген. Мындай туруктуулук эпикалык мурастын салттуулугун гана эмес, анын ар бир жаңы аткаруу чөйрөсүндө кайрадан интерпретациялануу мүмкүнчүлүгүн да көрсөтөт. Демек, ата-бабалардан келе жаткан эпикалык мурас элдин тарыхый жана маданий эс-тутумунун муундар аралык уланышын камсыз кылган маанилүү руханий феномен болуп саналат.

Казак элинин фольклордук мурасында эпикалык чыгармалардын, анын ичинде баатырдык эпостордун орду өзгөчө. Алардын сюжеттик түзүлүшүндө мифологиялык түшүнүктөрдөн реалисттик баяндоого чейинки архаикалык катмарлар, байыркы коомдук түшүнүктөр жана салттуу мотивдер сакталган. Мындай мотивдер элдин эс-тутумунда узак убакыт бою жашап, ар түрдүү варианттарда кайра жаралып келген.

«Алпамыш» сыяктуу эпостордун мазмунунда казак эли менен тарыхый-маданий жактан жакын этникалык катмарлардын да белгилери кездешет. Кыпчак, ногой, найман жана башка этникалык бирикмелердин жашоо-турмушу, өз ара байланыштары жана тарыхый тагдырлары эпикалык чыгармаларда ар түрдүү көркөм формаларда чагылдырылган. Бул жагдай түрк элдеринин тарыхый-маданий жакындыгын жана эпикалык мурастын жалпы типологиялык негиздерин изилдөө үчүн маанилүү материал берет.

Казак эпикалык мурасын изилдөөгө Ч. Валиханов, В. Радлов, А. Орлов, М. Ауэзов, В. Жирмунский, С. Муканов, К. Жумалиев, Х. Зарифов, Э. Маргулан жана башка окумуштуулар олуттуу салым кошкон. *[сборник.Вопросы изучения эпосанародов СССР-М:Наука,1958,с75]* Кийинки мезгилде Р. Бердибаев, Э. Коңуратбаев, С. Каскабасов, О. Нурмагамбетова, Ш. Ибраев, А. Булдыбаев, К. Матыжанов, Б. Эзибаева жана башка фольклористтердин эмгектеринде казак эпосторунун жанрдык табияты, типологиясы, поэтикасы, вариантуулугу, айтуучулук салты жана башка маселелери кеңири каралган.

Аталган изилдөөлөрдүн негизинде казак эпикалык дүйнөсү түрк элдеринин жалпы маданий мейкиндигиндеги маанилүү көркөм-тарыхый мурас катары терең изилденип келет.

Ушул контекстте казак элинин «Кобланды баатыр» эпосу өзгөчө көңүл бурууга татыктуу. Эпос теги жана тарыхый-маданий байланыштары жакын түрк элдерине кеңири белгилүү болуп, айрым учурларда жалпы эпикалык салттын маанилүү үлгүлөрүнүн бири катары каралат.[*Классикалык изилдөөлөр, Алматы 2012., 3-том, 75-116 б.]*

Казак эпостануучуларынын изилдөөлөрүндө «Кобланды баатыр» эпосунун бир нече вариантары катталгандыгы жана алардын сюжеттик өзгөчөлүктөрүнө жараша ар түрдүү топторго бөлүнүп изилденип келгендиги белгиленет. Ар башка варианттардын ортосунда айырмачылыктар болгону менен, эпостун негизги сюжеттик өзөгү жана аны түзгөн салттуу мотивдердин системасы көп учурда сакталат. Бул көрүнүш эпостун салттуулугун жана варианттык өзгөрмөлүүлүк менен туруктуу сюжеттик моделдин өз ара байланышын көрсөтөт.

Анализ

Казак эпосунун стадиялык өнүгүүсү, көп катмардуулугу жана типологиялык окшоштуктары боюнча Р. Бердибаевдин эмгектери эпосту теориялык жактан түшүнүүдө маанилүү орунду ээлейт. Кийинки изилдөөлөрдө да «Кобланды баатыр» эпосунун сюжети, варианты, версиясы, мотивдик жана поэтикалык түзүлүшү ар түрдүү багыттарда каралып келген.

Бул багытта О. Нурмагамбетованын «Казахский героический эпос “Кобланды-Батыр”. Версии и варианты. Исполнители. Поэтика*»[О. Нумагаметова, 1988., с. 189]* аттуу фундаменталдуу эмгеги өзгөчө маниге ээ. Изилдөөчүнүн эмгегинде «Типология основных мотивов эпоса “Кобланды”» деген атайын бөлүм берилип, эпостун ар башка версияларындагы негизги мотивдердин жалпы жана айырмалуу белгилери кеңири талданган.

Изилдөөнүн негизги милдеттеринин бири — ар түрдүү версиялардын сюжет, мотив жана көркөм каражаттар деңгээлиндеги окшоштуктарын жана айырмачылыктарын аныктоо болгон. Башкача айтканда, окумуштуу мотивдердин типологиясын, алардын варианттардагы өзгөрүшүн жана сюжеттик системадагы ордун изилдеген.

Биз аталган фундаменталдуу вариантологиялык жана мотивдик изилдөөлөргө таянуу менен, маселени башка өңүттөн кароого аракет кылдык. Тактап айтканда, биздин көңүлүбүз мотивдердин өзүн гана аныктоого эмес, алардын өз ара функционалдык байланышын жана бир бүтүн эпикалык механизмди түзүүдөгү ролун аныктоого багытталды. Мында сюжеттик өзөктөгү айрым мотивдерди өз алдынча обочолонгон элементтер катары эмес, каармандын же эпикалык дүйнөнүн туруктуу абалдан кризистик абалга өтүшүн, кризистин тереңдешин жана аны жеңүү аркылуу жаңы сапаттык абалга келишин шарттаган өз ара байланышкан түзүмдөр катары кароого болот. Демек, негизги маселе «мотивдер кандай?» деген суроо менен гана чектелбестен, «мотивдер өз ара биригип, кандай эпикалык механизмди түзөт?» деген суроого жооп издөө болуп саналат.

«Кобланды баатыр» эпосунун сюжеттик-композициялык түзүлүшүнө сереп салганда, эпикалык салтта туруктуу сакталган белгилүү бир структуралык механизмди байкоого болот. Эпостун сюжеттик өнүгүшүндө баласыздык, төрөлүү, жетилүү, кыз тандоо, кыйынчылыктарды жана сыноолорду жеңүү, баатырдын калыптанышы, жеке салгылашуу, үйлөнүү, махабат, достук жана жек көрүү, жоготуу, эли-жерин коргоо сыяктуу бир катар олуттуу, айрым учурларда сюжет түзүүчү мотивдер өз ара функционалдык байланышта берилет.

Бул мотивдердин мааниси алардын ар биринин өз алдынча мазмунунда гана эмес, бири-бири менен байланышып, сюжеттик кыймылды камсыз кылышында көрүнөт. Айрым мотивдер туруктуу абалдын бузулушун шарттап, кризистик кырдаалды жаратса, кийинки мотивдер ошол кризисти тереңдетет же каармандын аны жеңүүгө багытталган аракетин шарттайт. Натыйжада мотивдердин ырааттуу байланышы каармандын, үй-бүлөнүн же коомдук түзүлүштүн кризистик абалдан жаңы сапаттык абалга өтүшүн камсыз кылган динамикалык түзүлүштү пайда кылат.

Ушуга байланыштуу, изилдөөбүздө колдонулуп жаткан «кризис» түшүнүгүнүн мазмунун тактап алуу зарыл. Эпикалык сюжеттин контекстинде кризис каармандын, үй-бүлөнүн же коомдук түзүлүштүн буга чейинки туруктуу абалынын бузулушун билдирген бурулуш учур катары

түшүндүрүлөт. Мындай бузулуу белгилүү бир карама-каршылыктын, жоготуунун, коркунучтун же чечилбеген жагдайдын пайда болушу аркылуу сюжеттик кыймылды шарттайт.

Демек, кризис эпикалык баяндоодо жөн гана оор же терс кырдаал эмес. Ал кийинки окуялардын өнүгүшүн ишке киргизген функционалдык механизм болуп саналат. Кризис пайда болгон учурда каарман мурдагы абалында кала албайт жана жаңы аракетке өтүүгө мажбур болот. Ошентип, кризис эпикалык сюжетте өзгөрүүнүн баштапкы шарты катары кызмат кылат. Мисалы, «Кобланды баатыр» эпосунда Кортканын образы жана анын Тайбуурулга байланышкан аракеттери кийинки сюжеттик окуялардын өнүгүшүнө түздөн-түз шарт түзөт. Кортка жылкылардын арасынан баатырга ылайыктуу тулпар боло турган Чаар бээни байкап, Кобландыга ошол бээнин кулунун алууну сунуштайт. Кобланды алгач анын сунушун тамаша катары кабыл алганына карабастан, Кортканын өтүнүчү аткарылат. Тексте: Красавица Кортка,

Выглянув из крытого возка,
Разглядывает коней.
Вдруг видит она,
В середине табуна
Пегая кобылица стоит.
Остановив свой возок,
Подозвала она Кобланды:
Сказала: "Повелитель мой,
Вон ту кобылицу в табуне
Хоть в обмен на меня возьми".
Смеется богатырь Кобланды,
Шуткою отвечает ей:
"За тебя головой рисковал
И тебя на кобылку обменять?!",-дейт.

Кортка: “мени алмашсаң да ушул бээнин кулунун ал”,- деп айтаканына баатыр макул болот. Кийин төрөлгөн кулунду Кортка өзгөчө камкордук менен багып, таптайт.

Бул жерде үйлөнүү мотиви менен тулпар мотивинин ортосундагы функционалдык байланыш өзгөчө маанiге ээ. Тулпар жөн гана баатырдын минген аты катары эмес, анын кийинки баатырдык аракеттерин ишке ашыруучу эпикалык каражат катары калыптанат. Демек, үйлөнүү мотивинин ичинде пайда болгон тулпар мотиви кийин баатырдык казат жана согуштук окуялар менен жалгашып, сюжеттик функциясын кеңейтет.

Андан кийинки окуяларда коңшу урууларга кызылбаш душмандарынын басып кириши менен эпостун туруктуу абалы бузулат. Душмандын жерлерди ээлөөгө умтулганы тууралуу кабар Кобландыга жетет. Караман аны биргелешип күрөшүүгө чакырат. Бирок алардын ортосундагы пикир келишпестик Кобландынын ачуусун келтирип, ал үйүнө кайтып келет. Ушул учурда Кортка Тайбуурулду баатырга алып чыгып, анын көңүлүн бурат. Бирок тулпар али толук жетиле электигине карабастан, Кобланды жоого аттанат.

Дал ушул учурду эпостогу кризистин баштапкы чекити катары кароого болот. Баатырдын элинин тынч жашоосу душмандын басып кириши менен бузулат. Демек, тышкы коркунуч коомдук туруктуулукту бузуп, каарманды аракетке түрткөн кризистик абалды пайда кылат.

Кобланды Сырлуу шаарынын ханы Казанды көздөй жалгыз жүрүшкө чыгат. Бул жерде тулпардын ролу өзгөчө күчөйт. Мисалы,

Через безлюдную пустынную степь,
Через безводье, куда и птица не летит,
Через земли, где не хаживал человек,
Через заболоченные мутные озера,
Через высокие горные перевалы,
Перескочив, мчится одинокий батыр, - деген (http://mifolog.ru/books/item/f00/s00/z0000014/st018.shtml) анафора менен айкалышкан ассонанстык кайталоодон турган ыр саптарынын маанисинен көрүнүп тургандай эпикалык салтта тулпар баатырдын кыймылын тездетүүчү гана каражат эмес, баатырдын өзгөчө сапаттарын толуктоочу жана аны алыскы мейкиндиктерден өткөрүп туруучу маанилүү мотив катары калыптанган.

Кобландынын ээн талаа, суусуз аймактар, адам баспаган жерлер жана бийик ашуулар аркылуу жалгыз жүрүшү «жалгыз баатыр» мотивинин активдешүүсүнө алып келет. Бул мотив өз кезегинде согуштук беттешүү мотиви менен жалгашат. Натыйжада сюжеттин кыймылы ылдамдап, баатырдын жеке аракетинен түздөн-түз аскердик кармашка өтөт.

Кобланды Казанды жеңгенден кийин окуялар дагы бир кризистик баскычка өтөт. Көбөктүн аракети менен баатыр «алп уйку» абалында жаткан жеринен торго түшүрүлүп, туткунга алынат. Чыгаан баатырдын күчү жетпей калган учурда аны тор менен, амал менен же көпчүлүктүн жардамы аркылуу колго түшүрүү мотиви башка түрк эпосторунда да кездешет. Мисалы, мындай мотивдик модель «Алпамыш» сыяктуу эпикалык чыгармаларда да учурайт.

Кобланды менен Караманды туткундан чыгарууга Көбөктүн кызы Карлыга аракет кылат. Бул жерде аял каармандын сюжеттік функциясы өзгөчө мааниге ээ. Карлыга баатырларга качып кетүүгө шарт түзүүгө аракеттенет. Кобланды душмандын кызынын жардамын кабыл алууну каалабайт. Ошондо Карлыга анын сүйүктүү атын кыйнап, баатырды түрмөдөн чыгууга аргасыз кылат.

Карлыга Кобланды менен Караманга аттарын жана курал-жарактарын кайтарып берип, алар менен кошо качат. Бирок Көбөктүн тулпары Тарлан кайрадан качып чыгып, ээсине болгон окуяны кабарлайт. Көбөк качкындардын артынан түшүп, оор салгылашуу башталат. Карлыганын жардамы менен Кобланды Көбөктүн алсыз жерин билип, аны жеңүүгө жетишет.

Бул жерде дагы бир нече мотивдин функционалдык чынжыры түзүлөт: баатырдын туткунга түшүшү андан аял каармандын жардамы менен туткундан качуу, куугунтук жана салгылашуу, жеңиш. Демек, ар бир мотив кийинки окуяны шарттап, кризистен чыгуу механизмин түзөт.

Кийинки окуя: Карлыга Кобландыга сүйүүсүн билдиргени менен, баатыр анын сезимине жооп бербейт. Кобландынын бул мамилеси да эпикалык баатырдын архетиптик табияты менен байланыштуу. Баатырдын жеке сезимдеринен жогору коюлган милдети — элди, жерди жана коомдук тартипти коргоо, андан тышкары баатырдын жеке баамы да орун алат. Ошондуктан Карлыга менен байланышкан сүйүү мотиви сюжетте өз алдынча романтикалык линия болуп калбастан, баатырдын негизги миссиясын ачкан функционалдык элементке айланат.

Андан соң баатырлар кайра жолго чыгышат. Бирок жолдо Кобландынын аты аксап калат. Караман аны күтпөстөн, бардык олжону жана Карлыганы алып кетет. Кобланды талаада жалгыз калат. Бул эпизоддо «жалгыздык» жана «жоготуу» мотивдери кайрадан активдешет. Баатырдын сырткы жеңишинен кийин анын жеке абалы кайрадан кризистик чекке келип такалат.

Кобланды кайгырып, жалгыз уктап калат. Түшүндө ага пайгамбар көрүнүп, кыпчак элинин оор абалы тууралуу кабар берет. Бул жерде түш көрүү жана алдын ала кабар алуу мотивдери эпикалык сюжеттин маанилүү байланыштыруучу механизми катары көрүнөт. Эпикалык чыгармаларда түш көрүү, аян алуу, алыстан үн угуу же алдын ала кабар берүү сыяктуу мотивдер каармандын жеке тагдырын коомдук окуялар менен байланыштырып, сюжеттин кийинки багытын аныктап турат.

«Кобланды баатыр» эпосунда да Кортканын алдын ала кабар айтуусу, Тайбуурулдун өзгөчө касиеттери, баатырдын түш аркылуу кабар алышы сыяктуу мотивдер архаикалык эпикалык катмардын белгилерин сактап келет.

Кобландынын жоктугунан пайдаланып, Алшагыр анын элин чаап алат. Баатыр өз элинин кайгысын алыстан угат. Энеси Аналыктын зар-муңу, анын уулун күтүү менен байланышкан түшү жана алдын ала сезими баатырдын жеке тагдырын элинин тагдыры менен кайрадан бириктирет. Ошентип, жеке кризис коомдук кризиске өтөт.

Бул жерде сюжеттин динамикасы өзгөчө мааниге ээ: баатыр өзүнүн жеке жоготуусунан улам гана эмес, элинин оор абалын түшүнүү аркылуу кайрадан аракетке келет. Демек, кризис баатырды алсыратуучу фактор гана эмес, аны жаңы сапаттагы аракетке түрткү берүүчү күч катары кызмат кылат.

Ушул өңүттөн караганда, «Кобланды баатыр» эпосундагы мотивдердин байланышы сызыктуу гана өнүгүү менен чектелбейт. Каарман туруктуу абалдан чыгып, кризиске туш болот, кризисти жеңүү аракетинде жаңы сыноолорго дуушар болот, убактылуу жеңишке жеткенден кийин кайрадан башка деңгээлдеги кризиске кирет жана акырында жаңы тажрыйба, жаңы социалдык милдет жана жаңы статус менен мурунку дүйнөсүнө кайтып келет.

Дал ушул өзгөчөлүк бизге эпостун сюжеттик кыймылын спиралдык модель катары кароого мүмкүнчүлүк берет. Спираль бул жерде окуялардын жөнөкөй кайталанышын эмес, кайтып келүүнүн ар бир жаңы айлампасында каармандын мурдагы абалынан сапаттык жактан өзгөрүп турушун билдирет.

Мындай модель эпикалык чыгарманын башка мотивдик системаларында да байкалат. Айрыкча каармандын «өз» мейкиндигинен чыгып, «бөтөн» мейкиндикке өтүшү жана кайрадан өз дүйнөсүнө кайтып келиши бул моделдин маанилүү көрүнүштөрүнүн бири болуп саналат.

Эпикалык чыгармаларда кыпчак, ногой жана башка этникалык катмарлардын өкүлдөрүнүн өз жана бөтөн дүйнөлөрдүн ортосундагы кыймылы кеңири берилет. Бул көрүнүштү Ф. Барт тарабынан сунушталган «өз» жана «бөтөн» концепциясы менен салыштырып кароого болот. Барттын теориясында социалдык жана маданий чек аралар адамдардын өзүн-өзү таануусун жана топтук таандыктыгын аныктоочу маанилүү фактор катары каралат. *(Барт, Ф. Этнические группы и социальные границы:*

Социальная организация культурных различий / пер. с англ. И. Пильщикова. — М.: Новое издательство, 2006. — 198 с.). Бул 1969-жылкы Ethnic Groups and Boundaries эмгегинин орусча басылышы).

Эпикалык сюжетте каармандын «өз» мейкиндигинен кетиши жана «бөтөн» мейкиндикке барышы физикалык кыймыл менен гана чектелбейт. Ал каармандын социалдык статусунун, маданий таандыктыгынын жана өзүн-өзү идентификациялоосунун өзгөрүшү менен коштолот.

Мындай анализдерди "Манас", "Семетей", "Сейтек" эпосторунда "өз" жана "бөтөн" концепциясы боюнча түшүнүктөр кенен чагылат. Баатыр ар кандай кризистик себептер менен өз элинен кетип кайра кайтып келүүсү, чачылган дүйнөнү кайра бириктирүү, калыбына келтирүү, жаңылануу өндүү мотивдерде абдан кенен берилген. Ал Алмамбеттин өз элинен кетиши, Семетейдин бөтөн чөйрөдө өсүшү, же кайыптар дүйнөсүнөн кайтып келип, элине кошулушу, Сейтектин карында жатып башка чөйрөдө төрөлүп кийин өз элине кайтып келиши ж.б эпикалык мотивдер баатырдын өз чөйрөсүнөн чыгып, бөтөн чөйрөгө келиши, спиралдык моделге ээ.

«Бөтөндүктүн чегинен өтүү» түшүнүгүн ушул мааниде эпикалык каармандын бир мейкиндиктен экинчи мейкиндикке физикалык өтүшү катары гана эмес, анын социалдык жана маданий таандыктыгынын өзгөрүшү менен коштолгон идентификациялык процесс катары кароого болот.

Каарман өзүнө тааныш коомдук чөйрөдөн ажырап, бөтөн дүйнөгө кирген учурда мурдагы «өз» статусун убактылуу жоготуп, «өз» менен «бөтөндүн» ортосундагы чек аралык абалга туш болот. Бул абал анын жаңы чөйрө тарабынан кабыл алынышы, таанылышы, четке кагылышы же кайра интеграцияланышы аркылуу чечилет. Натыйжада каармандын эпикалык идентификациясы кайрадан түзүлөт.

Демек, «бөтөндүктүн чегинен өтүү» эпикалык сюжеттеги жөнөкөй географиялык кыймылдан кыйла кеңири түшүнүк. Ал каармандын социалдык статусунун жана «өз–бөтөн» системасындагы ордунун трансформациясын билдирет. Мындай кыймыл спиралдык моделдин мейкиндиктик жана социалдык формасы катары каралышы мүмкүн.

Бул көрүнүш «Кобланды баатыр» эпосундагы Кобландынын Көбөктүн колуна түшүп, туткунга алынуусунан жана кийин кайра бошонуп чыгышынан да байкалат. Каарман убактылуу өзүнүн эркиндигинен жана мурунку статусунан ажырайт. Бирок бул абал аны мурунку абалына жөн гана кайтарбастан, жаңы тажрыйба аркылуу өзгөртөт.

Карлыганын окуяга аралашуусу да ушул өзгөрүү процессинин маанилүү бөлүгү. Ал Кобландынын душманынын кызы болгонуна карабастан, анын тагдырындагы бурулуш учурду шарттаган каарманга айланат. Ошентип, «өз» жана «бөтөн» түшүнүктөрүнүн ортосундагы чек ара бир гана карама-каршылык менен чектелбестен, сюжеттик өзгөрүүнүн мүмкүнчүлүгүн да түзөт.

Кобландынын Карлыганын сезимдерин кабыл албашы эпикалык баатырдын негизги функциясы менен байланыштуу. Баатырдын жеке тагдыры коомдук милдеттен бөлүнбөйт. Анын башкы максаты, өз элин жана жерин коргоо, бузулган тартипти калыбына келтирүү. Ошондуктан жеке сүйүү, жоготуу, жалгыздык, туткундук жана жеңиш сыяктуу мотивдердин баары акырында баатырдын коомдук миссиясына келип биригет.

Бул жагынан алганда, эпикалык сюжеттеги спиралдык кыймыл төмөнкүдөй структуралык ырааттуулукта көрүнөт: *туруктуу абал → кризис → бөлүнүү же жоготуу → сыноо → аракет → убактылуу жеңиш же кайра кризис → трансформация → өз дүйнөсүнө кайтуу → жаңы сапаттагы туруктуулук.*

Бул модель циклдик түзүлүштөн айырмаланат. Циклде каарман баштапкы абалына кайтып келиши мүмкүн болсо, спиралдык моделде кайтып келүү мурдагы абалды толук кайталабайт. Каарман кризистен жана сыноолордон өткөндөн кийин жаңы тажрыйбага, жаңы түшүнүккө жана жаңы социалдык статуска ээ болот. Ошондуктан анын кайтып келиши, жөн гана кайра келүү эмес, жаңылануу болуп саналат.

Ушул жагынан алганда, баатырдын өз элинен кетиши, бөтөн мейкиндикке барышы, кыйынчылыктарга туш болушу, сыноолордон өтүшү жана кайрадан өз элине кайтып келиши түрк элдеринин эпикалык мурастарында кеңири кездешкен салттуу мотивдик модель болуп саналат.

Бул моделдин элементтери «Манас», *[Манас СОВ, 1984., 686с] «Семетей», ["Семетей"СКВ,. 1995, 542с] «Сейтек» ["Сейтек"СКВ., 1995, 387с]* сыяктуу эпикалык чыгармалардан да байкалат. Алмамбеттин өз элинен кетиши, Семетейдин бөтөн чөйрөдө өсүшү, кайыптар дүйнөсүнөн кайтып келиши, Сейтектин башка чөйрөдө төрөлүп, кийин өз элине кошулушу сыяктуу сюжеттик окуяларда каармандын «өз» мейкиндигинен чыгып, «бөтөн» дүйнөгө өтүшү жана кайрадан өз дүйнөсүнө кайтып келиши негизги структуралык өзгөчөлүктөрдүн бири катары көрүнөт.

Мындай мотивдерди салыштыруу «Кобланды баатыр» эпосундагы сюжеттик кыймылдын түрк эпикалык салтындагы жалпы типологиялык мыйзамченемдүүлүктөр менен байланышын көрсөтүүгө

мүмкүнчүлүк берет. Бирок ар бир эпикалык чыгармада бул структура өзүнүн конкреттүү көркөм чечилишине ээ болот.

«Кобланды баатыр» эпосунда да баатырдын жолундагы кыйынчылыктар, сыноолор, жоготуулар, туткундук, жалгыздык жана согуштук аракеттер бир нече кризистик баскычтарды түзөт. Ар бир кризистен кийин баатыр жаңы аракетке өтүп, мурдагы абалына караганда башкача тажрыйба менен кийинки баскычка чыгат. Акырында анын жеке тагдыры менен коомдук милдети кайрадан биригип, элдин бузулган тартибин калыбына келтирүү максаты негизги сюжеттик жыйынтыкка айланат.

Ошентип, эпикалык мотивдердин функционалдык байланышын изилдөө бизге сюжетти жөн гана окуялардын ырааттуулугу катары эмес, ички динамикасы бар система катары кароого мүмкүнчүлүк берет. Бул системада ар бир мотивдин мааниси анын өз алдынча мазмуну менен гана эмес, кийинки мотивдерди шарттоо жана жалпы сюжеттик кыймылга салым кошуу функциясы менен аныкталат.

Мындай көз карашта мотивдердин өз ара байланышы эпикалык сюжеттин ички «механизмин» түзөт. Бир мотив кризистин башталышын шарттаса, экинчиси каарманды аракетке түртөт, үчүнчүсү сыноону күчөтөт, кийинкиси кризисти чечүүгө алып келет. Бирок чечилиш сюжеттин акыркы чекити болуп калбайт: каарман жаңы деңгээлдеги милдеттерге жана жаңы сыноолорго туш болушу мүмкүн. Ушундай кайталанып туруучу, бирок ар биринде сапаттык өзгөрүү пайда кылган кыймыл спиралдык структураны түзөт.

Корутунду

Жыйынтыктап айтканда, «Кобланды баатыр» эпосундагы мотивдердин системасын изилдөө алардын типологиялык өзгөчөлүктөрүн гана эмес, өз ара функционалдык байланыштарын да кароону талап кылат. Эпостогу баласыздык, төрөлүү, жетилүү, үйлөнүү, тулпар, кыз тандоо, сыноо, жалгыз баатыр, салгылашуу, туткундук, жоготуу, сүйүү, түш көрүү, эли-жерин коргоо жана кайра кайтуу сыяктуу мотивдер өз алдынча обочолонгон сюжеттик бирдиктер эмес, бир бүтүн динамикалык системанын өз ара байланышкан элементтери катары көрүнөт. *(макалага эпостун «Koblandı-Batır» — 1975-жылкы академиялык текстке негизделген (PDF) электрондук форматы колдонулду)*

Бул система туруктуу абалдын бузулушунан башталып, кризистин пайда болушу, каармандын сыноолордон өтүшү, аракетке келиши, убактылуу жеңишке же кайрадан кризиске туш болушу жана акырында жаңы сапаттык абалга өтүшү аркылуу өнүгөт.

Ушул негизде биз «Кобланды баатыр» эпосунун сюжеттик түзүлүшүндө спиралдык жаңылануу моделин бөлүп көрсөтүүгө болот деп эсептейбиз. Анын негизги өзгөчөлүгү — каармандын мурдагы абалына жөн гана кайтып келбестен, кризис жана сыноолор аркылуу өзгөрүп, жаңы социалдык, руханий жана баатырдык деңгээлге көтөрүлүшүндө.

Демек, эпикалык спираль кайталанууну эмес, кайра келүү аркылуу өзгөрүүнү билдирет. Каарман өзүнүн «өз» дүйнөсүнөн алыстап, «бөтөн» мейкиндикке өтүп, кризистик абалга туш болуп, сыноолордон өтүп, кайрадан өз дүйнөсүнө кайтып келет. Бирок бул кайтуу баштапкы абалдын толук кайталанышы эмес. Каарман жаңы тажрыйбага ээ болуп, анын статусу жана коомдогу функциясы бекемделет же жогорулайт.

Ушундайча, кризис эпикалык сюжетте кыйроонун гана белгиси эмес, жаңылануунун ички шарты катары чыгат. Ал мурдагы тартиптин бузулушун шарттоо менен бирге, жаңы тартиптин түзүлүшүнө жол ачат. Баатырдын жеке сыноолору акырында коомдук деңгээлдеги жаңылануу менен айкалышып, бузулган тартипти кайра калыбына келтирүү идеясына алып келет.

Ошол эле учурда бул спиралдык модель эпикалык чыгарманын оозеки табиятына байланыштуу катуу жана өзгөрүлбөс схема катары кабыл алынбашы керек. Оозеки чыгармачылыктын вариантуулугу, айтуучунун индивидуалдык чеберчилиги жана конкреттүү аткаруу чөйрөсү сюжеттик окуялардын жайгашышына жана мотивдердин берилишине таасир этет. Ошондуктан модель туруктуу схема эмес, эпикалык сюжеттин ички динамикасын түшүндүрүүгө мүмкүндүк берген теориялык конструкция катары маанилүү.

Ошентсе да эпостун ар түрдүү варианттарында баатырдын статусунун сакталышы же жогорулашы, элдин социалдык турмушунун кайрадан бекемделиши, бузулган тартиптин калыбына келиши жана баатырдын кыйын сыноолордон өтүп жаңы сапатта кайтып келиши эпикалык салттын туруктуу мыйзамченемдүүлүктөрүнүн бири катары көрүнөт.

Ушул өңүттөн алганда, мотивдердин функционалдык байланышын изилдөө эпостун сюжеттик түзүлүшүн тереңирээк түшүнүүгө, салттуулук менен вариантуулуктун өз ара байланышын ачууга жана түрк элдеринин эпикалык мурастарындагы жалпы динамикалык моделдерди салыштырма негизде изилдөөгө жаңы мүмкүнчүлүктөрдү берет.

Колдонулган адабияттар

1. Вопросы изучения эпоса народов СССР-М:Наука, сборник.1958, с75
2. «Koblandı-Batır» — 1975-жылкы академиялык текстке негизделген PDF) электрондук форматы колдонулду)
3. Классикалык изилдөөлөр, Алматы 2012., 3-том, 75-116 б.-398.
4. О. Нурмагамбетова «Казахский героический эпос “Кобланды-Батыр”. Версии и варианты. Исполнители. Поэтика-Алматы6Наука, 1988., 79-б, -189.
5. Барт, Ф. Этнические группы и социальные границы: Социальная организация культурных различий / пер. с англ. И. Пильщикова. — М.: Новое издательство, 2006. — 198 с. /Бул 1969-жылкы Ethnic Groups and Boundaries эмгегинин орусча басылышы.
6. Манас СОВ,.-М:Главная редакция восточной литературы, 1984., 686с
7. “Семетей”СКВ –Б: Кыргызстан, 1995, 542с
8. ”Сейтек”СКВ. -Б: Кыргызстан, 1995, 387с

ӘОК 398(575-172)

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНДАҒЫ ДӘУІР ЖӘНЕ ДӘСТҮР МӘСЕЛЕСІ

Рахимов Берік Серікбайұлы,
Филология ғылымдарының докторы, профессор,
Академик Е.А. Бөкетов атындағы
ұлттық ғылыми зерттеу университеті,
berik_aktubek@inbox.ru

Қазақ фольклортану ғылымында эпостанушы ғалымдардың ерекше назар аударып, қызыға зерттеген жырлардың бірі – «Қобыланды батыр» жыры. Бұл жырға қатысты арнайы кандидаттық, докторлық дисертациялық жұмыстар қорғалды. Жырға қатысты ғылыми жетістіктер ретінде, Қобыландының 29 нұсқасы анықталған, жырды берідегі айтушылары белгілі, алғаш бастырушылары мен зерттеушілеріне қатысты лайықты бағалар беріліп келеді. Бұл жырға қатысты алашыл әдебиет өкілдері де алғаш болып пікірлер білдірген. Ер арасынан бұл жырдың жинақталуы XIX ғасырдың үлесіне тиетіні, алғаш Марабай ақыннан естіп, жазып алуы және қысқа үзіндісін алғаш баспа бетіне шығарған ЫбырайАлтынсарин екендігі айтылады [1,80-89]. Жырды ауызша айтушылар: Марабай0 Мергенбай, Біржан Толымбаев, Нұрпейіс Байғанин, Айса Байтабынов, Мұрын жырау, Көшелек Еламанов, Шапай Қалмағанбетов, Күлзақ Аманкелдіұлы және т.б. болғаны мәлім. Жырдың жиналуы, жариялануы толықтай басқа еңбектерде баяндалғандықтан біз оған қатысты қайталауды жөн көрмедік [2,188-256].

«Қобыланды батыр» жырының шығу тегі мен тарихи негіздері және көркемдік мәселелеріне байланысты ғылыми пікірлер Ә.Бөкейханов, С.Сейфуллин, М.Әуезов, С.Мұқанов, Қ.Жұмалиев, Ә.Қоңыратбаев, М.Ғабдуллин, О.Нұрмағамбетовалар тарапынан бастау алады. Бүгінде жырға қатысты Ш.Ыбыраев [3], Т.Қоңыратбаев [4], және т.б. өз таным мен түсініктерін ғылыми тұрғыдан баяндап келеді. Соңғы аталған еңбектің бірі жырдың көркемдік болмыс-бітімі поэтикасына арналса, екіншісі жырдың шығу тегі этностық тарихи мәселелеріне назар аудартады. Бір белгілісі «Қобыланды тарихта болған ба, жоқ болмаған ба?» дегенге қатысты ғылыми ізденістер көптігі назар аудартады. Бұған қатысты ертеректе айтылған Ә.Бөкейханов, С.Сейфуллин, М.Әуезов, Қ.Жұмалиев, Ә.Қоңыратбаев, М.Ғабдуллин, О.Нұрмағамбетова пікірлер бар екендігін атауға болатынын ескерттік. Осылардың ішінде дәл бүгінгі таңда айтқандай С.Мұқановтың пікірі ерекшеленеді екен. Академик, жазушы былай депті: «Бұлардың анасы дұрыс, мынасы қате деу қиын. Оған нақты тарихи деректер жоқ. Әйткенмен Қобыланды батырдың тарихта болған адам екені рас» [5, 359]. Бұл шындық. Жоғарыдағы пікірлер сол тұрғысында айтылып, ғылыми таным мен түсініктерді кеңейтіп келеді. Соның нәтижесі Т. Қоңыратбаев зерттеуінде былайша жинақтай түсіндіріліпті:

1. «Қобыланды» жыры 1552 жылы Иван Грозныйдың Қазан хандығын жаулап алу оқиғасымен байланысты (М.Әуезов)
2. Қобыландының соғысатыны 1347 жылы опат болған Қазан хан (Ә. Бөкейханов)
3. «Қобыланды» Қазан қаласын жаулап оқиғасы емес, Шағатай ұлысындағы Ғазан (Қазан) хан есімімен байланысты (С.Сейфуллин)

4. Жыр XIII ғасырда (1295 ж.) өмір сүрген Иран елінің билеушісі Ғазан хан мен қыпшақ тайпаларының арасындағы тартысты суреттейді (М. Ғабдуллин)

5. Қобыланды XV ғасырда өмір сүрген, бірақ ол туралы аңыздар сақ, Бабыл дәуірінен бері бар. Батырдың Дайырқожаны өлтіруі Бабыл патшасы Ассур Банипалдың сақ батыры Қазанды мерт қылуының жаңғырығы (Қ.Жұмалиев)

6. Жырда ертегілік және тарихи арналар аралас көрінеді. Тарихи арқауы оғыз-қыпшақ (IX-Хғғ), пешене (IXғ.), ноғайлы (XVғ.) және жоңғар (XVIIIғ.) дәуірлерін қамтиды (Ә. Қоңыратбаев)

7. Жыр зороастризм мен шаманизм арасындағы оқиғаларды қамтиды. «Қызылбас» атауы Кир заманынан бері болған, ол «діні жат» деген мағына береді (С. Шаймерденов)

8. «Қызылбас» деген атау парсы мен оғыздарға қатысты қолданылған. Жырға арқау болған оқиға IX-XI ғасырлардағы қыпшақ-оғыз тартысы (Ә.Сараев)

9. Жыр Әбілқайыр ұлысы жіктеліп, Алтынорда құлап, қазақ хандығы туатын кезеңнің алдындағы дәуірді суреттейді (О. Нұрмағанбетова)

10. С. Мұқановтың сөзін жоғарғыда атадық [4,159-160].

Осы аталған пікірдің алғашқылары «Қобыланды батыр» жырының барлық вариантты толық жинақталмаған кезде айтылса, келесілері варианттары толық жинақталып, жырға қатысты зерттеулерден кейін айтылған болатын.

Еліміздің тәуелсіздігін алғаннан кейін Тынысбек Қоңыратбай «Қобыланды» жырындағы этнонимдер, топонимдік атаулар табиғаты, эпос және этникалық үрдіс турасында зерттеу еңбек жазды [4,146-234]. Өзінен бұрынғы зерттеу еңбектерге сүйене отырып, зерттеуші жырдағы аталатын адам аттары, жер-су атауларына, жырдағы оқиғалардың құрылымдық ерекшеліктері мен батырдың айқасатын жауы Қызылбас, қалмақтар туралы шежірелерге сүйене отырып өзіндік тұжырымдар мен түйіндер жасаған. Бұл еңбектен бұрын жарық көрген Ш.Ыбыраевтың «Қазақ батырлық жырларының поэтикасы» атты монографиялық еңбегінде «Қобыланды батыр» жырына қатысты эпикалық уақыт дәстүрі жырдың дәуіріне және оқиғасына байланысты тоқталып өткен [3,79-208]. Екі еңбектің де эпостану мәселесінде айтарлықтай орны бар екендігіне сүйсініп, зерттеу нәтижелерінің күрделі екендігін түйсінесің.

Алғашқы жазылған жырға қатысты ғылыми пайымдар, одан кейінгі ізденістердің бағыт-бағдарлары түсінікті болды. «Қобыланды батыр» жырына арнайы тоқталып, салыстырмалы әдіспен көркемдік болмыс бітімін саралай зерттеген О.Нұрмағамбетова еңбегі жырдың негізгі варианттарын салыстыра тексеруге байланысты жазылған. Бұл еңбектеде жырдың шыққан дәуірі туралы айтылған [3,12-15]. Шағын мақала болғандықтан біз негізгі мәселеге түйіндей көшуді жөн санадық. Жыр көп нұсқалы болуына байланысты 29 варианты 3 версия құрайды. Бірінішісі – Қобыландының жауы Қызылбастар болса, екіншісі – қалмақтар, үшіншісі - Иван Грозныйға байланысты болып шыққан. Алғашқы версия Ә.Бөкейханов, С.Сейфуллин, М.Ғабдуллин, Ә.Қоңыратбаев еңбектерінде зерделенсе, екіншісі – Қ.Жұмалиев, О.Нұрмағамбетовалар еңбектері еншісіне тисе, үшіншісі – М.Әуезовтің алғашқы пайымдауы бойынша мақұлданған. Біздіңше зерттеушілер пікірлерінің бұлай болуының себептері жырдың айтушы жыршыларға байланысты. Марабай, Мергенбай, Біржан Толымбаев варианттары Қобыландының жауы – Қызлбастар десе, Айса Мұрын жырау, Нүрпейіс Байғанин, Көшелек Еламанов, Күлзақ Аманкелді т.б. варианттары батырдың айқасатын жауы – қалмақтар делінеді [7,201-203]. Жырдың барлық варианттарында болжам бойынша айтылғаны болмаса, Қазан қаласына қатысты күресі көрінбейді. Жалпы қазақтың батырлық эпостарын зерттеу ісіне тарихи тұрғыдан қарау алашшыл әдебиет өкілдері Ш.Құдайбердиев, Ә.Бөкейханов, А.Байтұрсынов, Х.Досмұхамедұлы еңбектерінен бастау алады. Біз сөз етіп отырған «Қобыланды жыры» туралы Ә.Бөкейханов арнайы «Женщина по киргизской былине Кобыланды» [8], «Қарақыпшақ Қобыланды» [9] атты мақалалар жазған. Жырдың тарихи негіздеріне үңіліп, кейіпкерлеріне қатысты талдаулар жасаған. Одан әрі сол істің кейінгі Кеңестік дәуірде қалай жалғасқаны ғылыми монографиялық еңбектер мен оқулықтарда баяндалған. Ондағы негізгі мәселелерге тоқталып кеттік. Зерттеудің соңғы түйіні бұл жырдың тайпалық кезеңді көрсететіндігін айтады. Соңғы жазылған монографиялық еңбектерде түйінді пікір былайша жазылған: «Қобыланды - тайпалық жыр. Оның кейінгі үлгілерінен де осы белгіні анық көреміз. Мұның өзі жырдың көркемдік-поэтикалық ерекшеліктерінен гөрі тарихи-этникалық сипаттың маңыздылығын айқындай түспек» [4,189]. Жырдың варианттары мен версиясына және ғылыми пайымдаулар нәтижесіне қарай отырып мынадай тұжырымдарға тоқталамыз:

1. «Қобыланды батыр» жырында әр дәуірдің ізі мен сәулесі бар. Оның айқын көрінісі жырдың 29 нұсқасынан танылады. Жырдың арқауы қыпшақтың атақты батыры Қобыландының ерлігін жырлау болған. Жырдың оқиғасының алғашқы нұсқауларында тайпа, ру ұғымдары кейіпкерлер есімімен берілді. Қара қыпшақ – Қобыланды, қият батыры – Қараман, Алшағыр – Қалмақ ханы, Қызыл ер, Қазан,

Көклан, Құртқа – қызылбастар. Бұлар жырдың басқа нұсқауларында баяндалатын кісі есімдері екендігі мәлім. Эпостың көне дәіурге тән белгісі осыдан аңғарылса, екіншіден – жырда тәңірлік, ислам дініне қатысты ұғымдар айтылады. Қобыландыны қорғаушы және қолдаушы күштер берілісі дәлелдеп тұр. Бұлтқа табыну, әулие-әмбиелер басына түнеу, түс көрулер жырдың тәңірлік дәуір белгілерін аңғартса, кейінгі нұсқаулары исламды дәріптейтінін байқатады.

2. Жырдың көне дәуірдің ескерткеші екендігі батырдың үйленуінен, Қазанға аттануынан, Тайбурылдың шабысынан, батырдың пырағымен тілдесуінен, аттың қоршаудан секіруінен, Құртқаның көрген түсінен және оның баяндап болжаулары халықтың ертегілерге тән санасын көрсетеді. Батырдың ерліктері тек жалғыз жасалуы соның айғағы. Қырық күншілік жолды бір күнде шауып өткен Тайбурыл болса, «Жалғыз шауып жол шеккен Қобыланды әрекеттері» ертегілер әлемін еске түсіреді. Бұған қатысты А.Байтұрсыновтың пікірі дәлелді айтылған. Ертедегі ерлік жырлары туралы былай дейді: «Батыр әңгімесі өтірік-шыны аралас қойыртпақ әңгіме болады. Шын жағы бұрын батырлар болуы. Батырлар заманында соғыс болуы, батырлар халық үшін қайрат қылуы, жұрттың қорғауы. Өтірік жағы, олардың мінген атына, тұтынған затына, өздеріне бітпеген қасиеттерді таңу, болмаған күштерді, болмаған істерді телу» [10,236], - дейді.

3. Жырдың алғашқы варианттары батырға жау Қызылбастар болса, кейінгі нұсқаулары қалмақтар болып жырланады. Бұның бәрін айтушыларға байланысты деп, солардың қателігі ретінде түсіндіру қателік. Жырлаушы өз дәуірімен сабақтастыруы, өзі білетін қауіпті жауды батырға жеңдіруі дәуірлік мәселені ерекшелеуден туған. Айтушыға ұрпаққа жау кім, оған қарсы күрестің үлгі-өнегесін, рухын бұрыннан айтылып келе жатқан батырлар арқылы беру оңай болған. Қолма-қол батыр тауып оның ерлігін жырлауға қырғын соғыстың қаһармандары пайда болып, оның ерліктері аңыз, өлең, толғау болып таралуы арқылы кейіннен тарайтыны баршаға аян. Сонымен қоса, сол дәуірдің батырлардың ерліктерін Қобыланды атымен баяндауыдың дәстүрге айналуы мүмкін. Себебі, Қобыландының Мұрын жырау, Нүрпейіс Айса және т.б. нұсқауларында Қобыландының әкесі және басқа кейіпкерлер есімі өзгерген. Мұндай жағдайлар Алпамыс, Ер Тарғын жырларында да кездесетіні бар.

4. Жырдағы ең бастысы эпосты жырлаушылардың дәстүрге беріктігін атау керек. Қобыландының айқасатын жауы қызылбас, қалмақ, жоңғарлар болсын айтушы ерлікті жырлауды, ел мен жерге деген сүйіспеншілікті жеткізуді парыз санаған. Оның дәлелін жырдағы сюжет пен мотивтер танытады. Оқиға желісінің барлық нұсқауларында ұқсас келіп, ерлік шежіресін баяндай алуы соның дәйекті дәлелі болмақ.

«Қобыланды батыр» жырының ешқандай нұсқасымен қабыспайтын аңыздарда барлығы белгілі. Соның бірі ретінде І.Есенберлиннің «Көшпенділер» тарихи трилогиясындағы Әбілқайыр хан заманындағы Ақжол би мен Қобыланды оқиғасы еді. Бұл дерек, XV ғасырда Әз Жәнібек пен Шаһгерейдің Әбілқайыр ханнан себебі Шәкәрім шежіресінде былайша баяндалған: «Дайырқожа ханның сүйікті қазысы екен, әділ айтқандықтан Ақжол атаныпты.. Қара қыпшақ Қобыланды батыр да Әбілқайырға сүйікті екен. Екеуі іштей жауласып жүргенде, бір күні далада Қобыланды батыр Дайырқожаны өлтіріп кетіпті. Әз Жәнібек хан біліп, Қобыландыны шариғат бойынша қысас қылып өлтіруге сұрапты. Әбілқайыр хан берейін десе, көп қыпшақ бұзылатын болған соң, бере алмай үш кісінің құнын алып бітім қыл» [11,22-23], - депті. Еліміз тәуелсіздігінен кейін түсірілген «Көшпенділер» фильмінде де бұл оқиға қалыс қалмағанын білеміз. Алайда «Қобыланды батыр» жырының 29 нұсқасында мұндай оқиға ұшыраспайды. Ақжол бидің әкесі Қотан жыраудың атынан айтылған «Қара қыпшақ Қобыландыда нең бар еді, құлыным» деген жоқтауына сүйене отырып, қазақ халқының әйгілі жырындағы Қобыланды осы еді дейтін дәйектемелер барлығын біз атап өттік. Алаш ардақтысы М.Тынышпаевта Қобыланды өзбек ханы Әбілқайырдың кезіндегі ғұмыр кешкен. Қыпшақтардың мекені Қаратау болған. Ел аузында айтылатын тарихи аңыздаулар сүйеніп Қобыланды Ақтөбе жеріндегі Қара Қобда өзенінің бойында деп жазады [12,19-20]. Бұған кейінгі кезде қосылып, «дұрысы осы болу керек» дейтідер көп екені мәлім. Ондай аңыздар Қобыландыны жыры Құртқамен бірге өзбек жерінде жатқанын айтса, басқада жерленуі туралы аймақтар айтылады. Сонда соның бәріне солай екен дей беру керек пе?! Қазақта нақылға айналып кеткен «Мен не деймін, домбырам не дейді» дейтін сөз бар. Дәл осы мәселе жырдың барлық нұсқасын оқып ондағы дәуір туралы түсініктері мен дәстүрге жүгіну керек. Қыпшақ, қара қыпшақ атауларының пайда болуы ғасырлар тереңіне жетелейді. Этнонимдік жағынан қара қыпшақ түркі ұлысы ұғымында күшті, қуатты, құдіретті деген семантикалық мағына береді. Ендеше қыпшақтардың жерленген қорымы, обаларын Қобыландыға телудің де қазақтың салтына айналуы мүмкін.

Жалпы жырдағы әр дәуірдің белгілеріне қарап, жырды айтушылардың дәстүріне сүйене отырып «Қобыланды батыр» жыры тайпалық жыр деген түйінге тоқтадық.

Пайдаланған әдебиеттер тізімі

1. Алтынсарин Ы.(Ибраһим) Қазақ хрестоматиясы: (Киргизская хрестоматия) художественная лит-ра/Алтынсарин Ы.(Ибраһим). - Алматы: Білім, 2003. - 112б. б.
2. Ғабдуллин М. Қазақ халқының батырлық жыры. –Алматы: Ғылым, 1972. -338б.
3. ЫБыраев Ш. Эпос әлемі: Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы/ Ш. ЫБыраев. - Алматы: Ғылым, 1993. - 295б.
4. Қоңыратбай Т. Эпос және этнос: Қаз.эпосы және оның этникалық сипаты/ Қоңыратбай Т.. - Алматы: Ғылым, 2000. - 266б.
5. Батырлар жыры. Т.1 - Алматы:ҚМКӘБ. – 1939. – 600б.
6. Нурмагамбетова О. А. Казахский героический эпос "Кобланды батыр": научное издание/ Нурмагамбетова О.А.. - Алма-Ата: Наука, 1988. - 191 с.
7. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті: жоғары оқу орын. студ. арналған оқу құралы/ М. Ғабдуллин. - 3-ші бас., өңделіп толықт. - Алматы: Мектеп, 1974. - 320 б.
8. Түркістан уалаяты, 1899.9,10 мамыр
9. Қазақ, 1915. №126-129
10. Байтұрсынов А. Шығармалары: Өлеңдер, аудармалар,зерттеулер/ Байтұрсынов А. - Алматы: Жазушы, 1989. - 319б.
11. Құдайбердіұлы Ш. Түркі, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі. – Алматы: Қазақстан-Сона, 1991. – 80б.
12. Тынышпаев М. Материалы к истории каргиз-казакского народа: читаны в Туркестанском Отделе Русского Географического Общества в 1924 и 1925 гг./ М. Тынышпаев. - Ташкент: Восточное отделение Киргизского гос.изд-ва, 1925. - 65 с.

TÜRK HALKLARININ ORTAK MANEVİ MİRASI: "KOBLANDI BATIR" DESTANI VE TÜRKİYE'DEKİ ARAŞTIRMALAR

Doç. Dr. Halil Çetin,
Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi,
Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü,
Türkistan, Kazakistan,
halil.cetin@ayu.edu.kz

Öz*. "Koblandı Batır" destanı, Kazak sözlü kültürünün en önemli kahramanlık anlatılarından biri olmasının yanı sıra, Türk halklarının ortak tarihî tecrübesini, kültürel değerlerini ve epik dünya tasavvurunu yansıtan önemli bir manevi miras unsurudur. Destanın Kazak sahasında bilinen çok sayıdaki varyantı, sözlü aktarım geleneğinin sürekliliğini ve farklı dönemlerde yeniden üretilen tarihî-kültürel hafızanın zenginliğini ortaya koymaktadır. Destanın oluşum ve gelişim sürecinde Deşt-i Kıpçak, Nogaylı, Altın Orda ve Kazak Hanlığı dönemlerine ilişkin tarihî katmanların yanı sıra, kahramanlık, vatan, toplumsal dayanışma, aile ve sadakat gibi ortak Türk kültürel kodlarının belirgin biçimde yer aldığı görülmektedir. Bu çalışmada "Koblandı Batır"ın Türk halklarının ortak manevi mirası içerisindeki yeri, destanın tarihî-kültürel katmanları, varyantlaşma süreci ve farklı Türk topluluklarındaki yansımaları çerçevesinde ele alınmaktadır. Bunun yanında Türkiye'de destan üzerine gerçekleştirilen araştırmalar, karşılaştırmalı çalışmalar, çeviri ve yayın faaliyetleri tarihsel bir perspektifle değerlendirilmektedir. Özellikle "Koblandı Batır" ile "Dede Korkut" arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmalar ile destanın Türkiye Türkçesine aktarılması, Türkiye'deki araştırma alanının başlıca yönelimleri arasında değerlendirilmektedir. Türk Dil Kurumu tarafından 2022 yılında yayımlanan* Koblandı Batır Destanı *da destanın Türkiye'de akademik ve kültürel dolaşıma kazandırılması bakımından önemli bir yayın olarak ele alınmaktadır. Çalışma, "Koblandı Batır"ın belirli bir millî edebî çevreye ait kapalı bir metin olarak değil, farklı Türk topluluklarının tarihî hafızasını, ortak kültürel değerlerini ve epik anlatım geleneklerini buluşturan dinamik bir kültür mirası olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.*

Anahtar Kelimeler: *Türk Epik Geleneği, Kazak Kahramanlık Destanı, Koblandı Batır, Karşılaştırmalı Destan Araştırmaları, Türkiye Sahası Araştırmaları.*

Abstract*. The epic of "Koblandı Batır" is one of the most significant heroic narratives of Kazakh oral tradition and represents an important element of the common spiritual heritage of the Turkic peoples. Beyond its literary and folkloric significance, the epic preserves layers of historical memory, cultural values, and the heroic worldview shared across different Turkic communities. The numerous known variants of the epic in the Kazakh tradition demonstrate the continuity of oral transmission and reveal the dynamic process through which historical and cultural memory has been preserved, transformed, and reinterpreted across generations. Its narrative structure incorporates historical and cultural layers*

associated with the Dasht-i Qipchaq, Nogai, Golden Horde, and Kazakh Khanate periods, while themes such as heroism, homeland, social solidarity, family, loyalty, and communal responsibility reflect broader cultural codes of the Turkic world.

This study examines the place of "Koblandı Batır" within the common spiritual heritage of the Turkic peoples by focusing on its historical and cultural layers, textual variants, processes of transmission, and reflections in different Turkic traditions. Particular attention is also devoted to the history and development of research on the epic in Türkiye, including comparative studies, translations, and scholarly publications. Studies examining the relationship between "Koblandı Batır" and the Book of Dede Korkut*, together with efforts to make the epic accessible to Turkish-speaking academic and cultural audiences, constitute important dimensions of this research tradition. The publication of* Koblandı Batır Destanı *by the Turkish Language Association in 2022 represents a significant contribution to the scholarly and cultural dissemination of the epic in Türkiye.*

The study argues that "Koblandı Batır" should be approached not as an isolated product of a single national literary tradition, but as a dynamic cultural heritage that connects the historical memory, shared values, and epic traditions of diverse Turkic communities.

Keywords: *Turkic Epic Tradition, Kazakh Heroic Epic, Koblandı Batır, Comparative Epic Studies, Research in Türkiye*

Аңдатпа: *«Қобыланды батыр» жыры — қазақтың ауызша дәстүріндегі аса маңызды қаһармандық жырлардың бірі әрі түркі халықтарының ортақ рухани мұрасының маңызды құрамдас бөлігі. Жырдың әдеби-фольклорлық маңызымен қатар, оның бойында тарихи жадтың, мәдени құндылықтардың және әртүрлі түркі қауымдастықтарына ортақ қаһармандық дүниетанымның қабаттары сақталған. Қазақ дәстүрінде жырдың көптеген нұсқаларының сақталуы оның ауызша таралу сабақтастығын айғақтап қана қоймай, тарихи және мәдени жадтың ұрпақтан ұрпаққа берілу, өзгеру және қайта пайымдалу үдерістерін де танытады. Жырдың баяндау құрылымында Дешті Қыпшақ, Ноғайлы, Алтын Орда және Қазақ хандығы кезеңдерімен сабақтас тарихи-мәдени қабаттар көрініс тапса, ерлік, туған жер, әлеуметтік ынтымақтастық, отбасы, адалдық және қауым алдындағы жауапкершілік сияқты тақырыптар түркі дүниесіне ортақ кең мәдени кодтарды танытады.*

Зерттеу барысында «Қобыланды батыр» жыры түркі халықтарының ортақ рухани мұрасы аясында қарастырылып, оның тарихи-мәдени қабаттары, мәтіндік нұсқалары, таралу және берілу үдерістері, сондай-ақ әртүрлі түркі дәстүрлеріндегі көріністері сараланды. Сонымен қатар жырдың Түркиядағы зерттелу тарихы мен ғылыми тұрғыдан игерілуіне, соның ішінде салыстырмалы зерттеулерге, аудармаларға және ғылыми жарияланымдарға арнайы назар аударылды. «Қобыланды батыр» мен «Деде Қорқыт кітабы» *арасындағы байланысты қарастырған зерттеулер, сондай-ақ жырды түркітілдес ғылыми және мәдени ортаға таныстыруға бағытталған жарияланымдар осы зерттеу дәстүрінің маңызды бағыттарын құрады. 2022 жылы Түркияның Тіл қоғамы тарапынан* «Қазақ дастандары XI: Қобыланды батыр дастаны» *атты еңбектің жарық көруі жырдың Түркиядағы ғылыми және мәдени айналымын кеңейтуге елеулі үлес қосты. Зерттеу нәтижесінде «Қобыланды батыр» жырын белгілі бір ұлттық әдеби дәстүрдің оқшау туындысы ретінде емес, әртүрлі түркі қауымдастықтарының тарихи жадын, ортақ құндылықтарын және эпикалық дәстүрлерін өзара сабақтастыратын динамикалық мәдени мұра ретінде қарастыру қажеттігі негізделді.*

Түйін сөздер: *Түркі эпикалық дәстүрі, Қазақ қаһармандық эпосы, Қобыланды батыр, Салыстырмалы эпос зерттеулері, Түркиядағы зерттеулер*

Giriş

Bu çalışmanın temel amacı, "Koblandı Batır" destanını Türk halklarının ortak manevi mirası bağlamında değerlendirmek ve Türkiye'de destan üzerine gerçekleştirilen araştırmaların tarihsel ve tematik gelişimini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda ilk olarak destanın Kazak epik geleneğindeki yeri, tarihî ve kültürel katmanları vb. konular ele alınmıştır. Çalışmanın ikinci temel eksenini Türkiye'de "Koblandı Batır" üzerine gerçekleştirilen kitap, makale, lisansüstü tez, karşılaştırmalı araştırma, çeviri ve yayın faaliyetlerinin bibliyografik ve tematik incelemesi oluşturmuştur. Böylece çalışma, bir taraftan "Koblandı Batır"ın Türk halklarının ortak epik ve manevi mirası içerisindeki konumunu belirlemeyi, diğer taraftan Türkiye'de oluşan araştırma birikiminin yönelimlerini, katkılarını ve henüz yeterince ele alınmamış araştırma alanlarını ortaya koymayı amaçlamıştır.

Destanlar, toplumların tarihî tecrübelerini, kolektif hafızalarını, değer dünyalarını ve dünyayı anlamlandırma biçimlerini kuşaktan kuşağa aktaran önemli sözlü kültür ürünleridir. Bu yönüyle destan, geçmişte yaşandığı kabul edilen olayların ve kahramanların anlatıldığı bir edebî tür olmanın ötesinde, toplumsal belleğin oluşumu ve kültürel kimliğin aktarımı bakımından işlevsel bir kültür alanı oluşturur. Türk halklarının sözlü kültüründe gelişen kahramanlık destanları ise tarih, coğrafya, toplumsal yapı, savaş ve kahramanlık anlayışı, aile, vatan, dayanışma ve gelenek gibi unsurları aynı anlatı bünyesinde bir araya getiren çok katmanlı metinlerdir. Bu nedenle Türk epik geleneğinin farklı sahalarında ortaya çıkan destanların birbirinden bağımsız metinler olarak değil, ortak tarihî ve kültürel tecrübelerin farklı dönem ve coğrafyalardaki anlatı biçimleri olarak karşılaştırmalı biçimde değerlendirilmesi önem taşımaktadır.

Dünya halklarının manevi kültürünün son derece önemli ve kapsamlı bir alanı, Türk halklarının destanlarıdır. Türk halklarının epik mirasına çok eski dönemlerden itibaren dünyanın önde gelen bilim insanları ilgi göstermiştir. Bu nedenle, bu konuya dünya folklor araştırmalarında çok sayıda kapsamlı bilimsel çalışmanın ayrıldığı bilinmektedir (Türk Halıktarı Kaharmandık…, 2024, 5).

Türk halkları arasında öncelikle Kazak kahramanlık destanlarının derlenmesi, araştırılması ve yayımlanması konusuna değinecek olursak, bu alanda geçmişten günümüze kadar pek çok çalışmanın yapıldığı bilinmektedir. Epik destanların niteliği, gelişim süreci, müstakil varyantları ve sanatsal özellikleri hakkında Ekim Devrimi'nden önce çeşitli bilim insanları ve seyyahlar farklı dönemlerde ve farklı düzeylerde görüşlerini dile getirmişlerdir. Her ne kadar destanları özel olarak araştırmamış olsalar da, onların ileri sürdükleri görüş ve gözlemler kendi dönemleri açısından son derece yararlı olmuştur. Kazakistan'da folklor araştırmalarının bir bilim dalı olarak kapsamlı biçimde gelişmeye başlaması XIX. yüzyılın ikinci yarısına rastlar. Bu dönemden itibaren halkımızın sözlü edebiyat mirası çeşitli alanlara ayrılmaya ve bunların her biri hakkında sistemli görüşler ortaya konulmaya başlanmıştır (Türk Halıktarı Kaharmandık…, 2024, 5).

Kazak folklor derleme çalışmaları 19. yüzyılda başlamasına rağmen, Sovyet folklor bilim alanı Ekim Devrimi'nden sonra gelişmeye başlamıştır. 20. yüzyılın başında araştırmacılar sözlü folklor ürünlerini derleyerek, çeşitli basınlarda (gazete, dergi vb.) yayınlar. "Kız Jibek", "Kozı Körpeş Bayan Sulu", "Koblandı", "Alpamıs" destanları Kazan'da kitap olarak yayınlanmıştır (Çetin, 2025, 23-24). 1920'den sonra Kazak folkloruyla ilgili araştırmaların sayısı artmıştır. A. Divayev, H. Dosmuhamedov, M. Avezov'un katılımıyla Kazak kahramanlık destanları ve diğer folklor eserleri kitap olarak basılmıştır. 1930'lu yıllarda da Kazak kahramanlık destanları yayınlamaya devam eder. "Batırlar Jırı", "Kozı Körpeş Bayan Sulu" gibi Kazak halkının önemli eserleri yayımlanmaya başlamıştır. Bu yayınlardan başka "Alpamıs", "Kambar" ve "Koblandı" gibi Kazak destanlarının Rusçaya tercüme faaliyeti de 1930'dan sonra ele alınmıştır (Konıratbayev, 2022, 37-38).

Bu süreçte Kazak folklorunu özel olarak araştıran birçok bilim insanı olmuştur. Bunlar arasında Kazak destanlarının derlenmesi, yayımlanması ve araştırılmasına Ş. Velihanov, V. V. Radlov, G. N. Potanin, İ. N. Berezin, A. Divayev, T. Belyayev, İ. Melioranskiy, G. Sablukov, N. N. İlminskiy, A. Baytursınov, H. Dosmuhamedov, A. Bökeyhanov, M. Avezov, S. Seyfullin, A. Margulan, S. Mukanov ve diğerleri önemli katkılarda bulunmuşlardır (Türk Halıktarı Kaharmandık…, 2024, 5-6).

Koblandı Batır Destanı, Kıpçak halkının ünlü epik eserlerinden biridir ve Kazak halkı arasında da söylenmektedir. Ayrıca Koblandı Destanı, Tatarlar ve Karakalpaklarda da anlatılmaktadır. Eski dönemlerden beri sözlü edebiyat ürünü olarak kuşaktan kuşağa aktarılan bu destanın otuza yakın varyantı bilinmektedir. Kazak bozkırının ünlü destancılarından Marabay, Mergenbay, Bircan Tolımbayev, Aysa Baytabınov, Nurpeyis Bayganin, Murın Sengirbayev, Köşelek Elamanov, Çapay Kalmağambetov, Kulzak Amangeldiyev, Ömirzak Kalbayev, Esmurat Akın, Molda Musa, Kaşağan Akın, Şapay Kalmagambetovve Seyhun bölgesinden Tuyakbay isimli anlatıcıla Koblandı Batır Destanı'nı kendi dil ve üsluplarına göre icra etmişlerdir (Ata Yıldız, 2015, 173; Çetin, 2022, 13).

Kazak kahramanlık destanları içerisinde önemli bir yere sahip olan "Koblandı Batır", bu ortak epik mirasın incelenmesi bakımından dikkat çekici örneklerden biridir. "Koblandı Batır" destanı da diğer destanlar gibi oluşum ve gelişim sürecinde birçok değişikliğe uğrayarak günümüze ulaşmış bir mirastır. İlk küçük varyantlarından başlayarak zamanla hacimli bir destana dönüşen "Koblandı Batır", halk arasında sözlü olarak yayılmıştır. Günümüzde destanın Kazaklar arasında yayılmış yirmi dokuz varyantı bulunmaktadır (Türk Halıktarı Kaharmandık…, 2024, 135). Destanın Kazak sahasında çok sayıda varyantının bulunması, anlatının uzun süreli sözlü aktarım ve yeniden yaratım süreçlerinden geçtiğini göstermektedir.

Türk Dil Kurumu'nun 2022 yılında yayımladığı *Kazak Destanları XI: Koblandı Batır Destanı* adlı çalışmada da Kazak sahasında destanın 29 nüshasının bulunduğu belirtilmiş ve Marabay Jırav ve Mergenbay Jırav anlatması Türkiye Türkçesine kazandırılmıştır. Aynı kaynakta destanın 1975 yılında Moskova'da *SSCB Halk Destanları* serisi içerisinde yayımlanan metni ve Rusça aktarımı da araştırma tarihinin önemli aşamalarından biri olarak gösterilebilir.

"Koblandı Batır"ın araştırılmasını önemli kılan hususlardan biri de destanın farklı tarihî ve kültürel dönemlerin izlerini bünyesinde taşımasıdır. Destanın tarihî oluşumuna ilişkin araştırmalarda Deşt-i Kıpçak, Nogaylı, Altın Orda ve Kazak Hanlığı dönemleriyle ilişkilendirilen katmanların yanı sıra, sonraki dönemlerde anlatıcıların ve jıravların yaşadıkları tarihsel şartların metnin yeniden biçimlenmesinde etkili olduğu belirtilmiştir (Abjet, 2024, 59). Abjet'in 2024 tarihli çalışması, destanın farklı dönemlerin olaylarını ve tarihî kişiliklerini aynı epik yapı içerisinde bir araya getirdiğine, eski motiflerin sonraki dönemlerde yeni anlamlarla yeniden yorumlandığına dikkat çekmiştir. Bu durum, "Koblandı Batır"ın sabit ve tek biçimli bir metinden ziyade, sözlü gelenek içerisinde farklı tarihsel bağlamlarda yeniden üretilen dinamik bir anlatı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Destanın Türk dünyasındaki konumu da bu dinamik yapı ile doğrudan ilişkilidir. "Koblandı Batır" anlatısının farklı Türk topluluklarının sözlü geleneklerinde karşılıklarının bulunması, ortak Kıpçak kültür çevresi, kahramanlık modeli, epik motifler ve tarihî hafıza bakımından karşılaştırmalı incelemelere imkân vermektedir. Bu bağlamda "Koblandı Batır"ın Karakalpak sahasındaki "Koblan", Nogay geleneğindeki "Koplandı" ve Başkurt sahasındaki benzer anlatılarla birlikte değerlendirilmesi, destanın Türk halkları arasındaki kültürel dolaşımını ve varyantlaşma süreçlerini anlamaya katkı sağlamaktadır. Nitekim güncel araştırmalar da "Koblandı Batır"ın sadece Kazak sözlü kültürü içerisinde değil, komşu ve akraba Türk halklarının sözlü edebiyatlarında da karşılıkları bulunan bir epik anlatı olduğunu ortaya koymaktadır.

Dünyanın diğer halklarında olduğu gibi Türk halklarının da bütün yaşam biçimlerinin temel amacı, ülkenin bütünlüğünü ve güvenliğini korumak, ataların yaktığı ocağın ateşini söndürmemektir. Bu nedenle halkın manevi dünyasının başlıca konusu, toplumun üyelerinin zihnine ülkenin ve halkın yararına gerekli olan düşünceleri yerleştirmektir. Dünya halklarının kahramanlık destanlarında ortak tipolojik bir motif olarak ülkeyi savunma ve barışı koruma düşüncesinin öne çıkarıldığı görülür. Bunların tamamında, bütün halkın karakterini temsil eden kusursuz bir kişilik ve kendi çıkarlarının üzerinde halkın yararını tutan kahramanın eylemleri yüceltilir. Kahramanın toplumdaki yeri, sosyal statüsü, manevi dünyası, manevi oluşumu, düşünce sistemi; sadakat, iman, insanlık, onur, yiğitlik, vatanseverlik vb. özellikleri evrensel insanlık idealleriyle örtüşmektedir. Türk halklarının kahramanlık destanlarının varyantlarının hem kendi aralarında hem de diğer halkların miraslarıyla karşılaştırılması sonucunda, kahraman tipinin dünya halkları için ortak özelliklerinin yanı sıra her milletin kendi zihniyetine bağlı özgün millî özelliklerinin de bulunduğu görülmektedir (Türk Halıktarı Kaharmandık…, 2024, 5).

Bu ortaklık, destanın temel anlatı unsurlarında da izlenebilmektedir. Kahramanın topluluğunu koruması, yurt ve vatan düşüncesi, savaş ve mücadele, sadakat, aile ve toplumsal dayanışma gibi temalar, Türk kahramanlık destanlarının ortak değer dünyası içerisinde değerlendirilebilecek unsurlar arasında yer almaktadır. Bununla birlikte, ortaklıkların belirlenmesi, anlatıların birbirinin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Her bir Türk topluluğu, ortak epik çekirdeği kendi tarihî tecrübesi, sosyal yapısı, coğrafyası ve kültürel hafızası doğrultusunda yeniden biçimlendirmiştir. Dolayısıyla "Koblandı Batır"ın Türk halklarının ortak manevi mirası içerisindeki yerini belirlemek, hem ortak unsurların hem de yerel farklılaşmaların birlikte incelenmesini gerektirmektedir.

Bu çerçeveden hareketle, "Koblandı Batır"ın Kazak, Karakalpak, Tatar halklarının sözlü geleneklerindeki yerini araştırmakla sınırlı kalınmamalı, Türkiye'deki araştırma süreci ve bilimsel alımlanma biçimi de ayrıca ele alınmalıdır. Türkiye sahasında destana yönelik çalışmalar, bir yandan Kazak destan geleneğinin tanıtılması ve "Koblandı Batır"ın Türk dünyasının ortak epik mirası içerisindeki konumunun belirlenmesine katkı sağlarken, diğer yandan destanın tarihî, folklorik, edebî ve kültürel boyutlarının farklı disiplinler açısından incelenmesine imkân vermiştir. Özellikle Kazakistan ile Türkiye arasındaki akademik ve kültürel ilişkilerin gelişmesine paralel olarak destanın Türkiye'de tanınması, yayımlanması, çevrilmesi ve bilimsel araştırmalara konu edilmesi hız kazanmıştır. Bu nedenle Türkiye'de "Koblandı Batır" üzerine gerçekleştirilen çalışmaların incelenmesi, mevcut literatürün ortaya konulması bakımından ve Kazak epik mirasının Türkiye Türkolojisi içerisindeki karşılığını, araştırma eğilimlerini, ortak Türk kültürü perspektifinden nasıl değerlendirildiğini belirlemek açısından da önem taşımaktadır. Bu bağlamda Türkiye sahasındaki çalışmalar; destanın tanıtımı, metin ve varyant araştırmaları, kahramanlık ve tipoloji incelemeleri, tarihî-kültürel bağlamı, motif ve yapı özellikleri ile Türkiye'deki değerlendirmeler çerçevesinde ele alınabilir.

Koblandı Batır Destanı Üzerine Türkiye Sahasında Yapılan Araştırmalar Türkiye'de Koblandı Batır Destanı üzerine ilk yapılan çalışmalara bakıldığında, bunların ilkinin doktora çalışması olduğu görülmektedir. Bu çalışma, Fikret Türkmen'in danışmanlığında Elmira Adilbekova'nın 1999 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "*Koblandı Batır Destanı ile Dede Korkut Arasındaki İlişkiler*" başlığıyla hazırladığı tezdir. E. Adilbekova yapmış olduğu tezde Koblandı ve Dede Korkut arasındaki ilişkileri olaylar ve şahıslar üzerinden değerlendirmiştir.

E. Adilbeova'nın tez olarak hazırladığı çalışmasından başka, 2016 yılında düzenlenen "III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası" adlı sempozyumda, "Dede Korkut Hikâyeleri ve Koblandı Batır Destanı Arasındaki Benzerlikler Hakkında Bazı Değerlendirmeler" başlıklı bildiride Koblandı Batır Destanı üzerine incelemelerde bulunmuştur. Yazar çalışmasında, epizot, motif, kahramanın doğumu, ad verme, eğitim, aşık olma, sevgiliyi isteme, düşmanlarla savaşma, kahramanın ülkesine dönüş, ülkesinden ayrılması, düşman tehlikesini ortadan kaldırmak ve memleketine geri dönüşü gibi ortak konular bakımından benzerliklerini değerlendirmiştir (Adilbekova, 2016, 51).

Kobaldı Batır Destanı ile ilgili yapılan ikinci doktora tezi, Fatma Ahsen Turan danışmanlığında Asem Kuanışbayeva tarafından 2002 yılında Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "*Formül Naziresi ve Kobaldı Batır Destanı'ndaki Formüller*" adlı başlıkla hazırlanmıştır. A. Kuanışbayeva çalışmasını, Kobaldı

Batır Destanı'nın derlenme çalışmaları sonucunda "Aksavıt" adıyla yayımlanan kitabın birinci cildindeki metinlerden hareketle hazırlamıştır. Bu metni seçmelerindeki sebebi yazar, 1975 yılında Moskova'da Nauka baskısında yayınlanmasını ve bu destanın Marabay ve Mergenbay jıravlarının söylediklerinin ilk tam nüshası olması diye tercih ettiklerini belirtmiştir. Çalışmada, Koblandı Batır Destanı'ndaki formül nazireleri ve formülleri tasnif edilmiş, metninin transkripsiyonu yapılmış ve destan metninin Türkiye Türkçesine aktarımı yapılmıştır.

Türkiye sahasında doktora tezlerinden sonra Koblandı Batır Destanı üzerine Ali Abbas Çınar danışmanlığında Halil Çetin tarafından "Koblandı Batır, Alpamış ve Köroğlu Destanlarının Kazak Versiyonunun Halk Bilimsel Açıdan İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezi 2016 yılında Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmıştır. Çalışmada, Kazak kahramanlık destanlarından Koblandı, Alpamış ve Köroğlu Destanları üzerine Türkiye ve Kazakistan'da yapılan çalışmalar incelenmiş; destanların özetleri, şekil, tür ve üslup konularına değinildikten sonra Kazak kahramanlık destanlarından belirlenen üç destan üzerinde tahlil ve incelemeler yapılmıştır.

Koblandı Batır Destanı üzerine yapılan bir diğer yüksek lisans çalışması ise 2022 yılında Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Orhan Söylemez danışmanlığında Zehra Nur Betül Altun tarafından "Koblandı Batır Destanı'nda Tarihi ve Mitolojik Ögeler" adıyla hazırlanmıştır. Çalışmada, Kazak tarihi ve destancılık geleneği ele alınarak konuya giriş yapılmıştır. Destanın derlenmesine ve destan söyleyicilerinin hayatlarına kısaca değinilmesinin ardından destanın genel özellikleri anlatılmıştır. Dil, üslup ve şekil açısından incelenen destanın özeti verildikten sonra, destanda bulunan tarihi ve mitolojik ögeler ele alınmıştır.

Türkiye'de Koblandı Batır destanına yönelik araştırma ve yayın faaliyetleri kapsamında, Türk Dil Kurumu tarafından 2022 yılında yayımlanan "*Kazak Destanları XI: Koblandı Batır Destanı*" adlı çalışma da önem taşımaktadır. Eserde Marabay Jırav ve Mergenbay Jırav anlatmaları esas alınmış; söz konusu metinler Halil Çetin tarafından hazırlanarak Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Bu yayınla birlikte Koblandı Batır destanının Kazak sözlü kültüründeki önemli varyantlarından biri Türkiye Türkçesinde yayımlanmış ve Türkiye'deki araştırmacıların kullanımına sunulmuştur. Dolayısıyla söz konusu eser, Kazak kahramanlık destanlarının Türkiye'de tanınması, incelenmesi ve karşılaştırmalı Türk dünyası araştırmalarında değerlendirilmesi bakımından başvurulabilecek kaynaklardan biri niteliğindedir. Naciye Ata Yıldız, tarafından 2015 yılında "*Türk Dünyası Destancılık ve Destanlar*" adlı çalışmanın 153. ve 492. sayfalarında Koblandı Batır Destanı hakkında bilgiler yer almaktadır. Bundan başka Özkul Çobanoğlu tarafından hazırlanan "Türk Dünyası Epik Destan Geleneği" çalışmasında kahramanın yardımcı at konusunda ve destan geleneğinde tematik yapı bölümünde Koblandı Batır üzerine bazı incelemeler yaptığı görülmektedir. Türkiye sahasında "Koblandı Batır" üzerine gerçekleştirilen çalışmaların bibliyografik görünümü, destanın Türkoloji ve halkbilimi araştırmalarındaki yerinin henüz sınırlı bir araştırma birikimi üzerinden şekillendiğini göstermiştir. Doğrudan destana odaklanan lisansüstü çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların 1999 yılında Elmira Adilbekova'nın Ege Üniversitesinde tamamladığı doktora teziyle başladığı görülmüştür. "Koblandı Batır Destanı ile Dede Korkut Arasındaki İlişkiler" başlıklı bu çalışma, destanı Türk epik geleneğinin önemli metinlerinden biriyle karşılaştırmalı olarak ele alması bakımından Türkiye'deki araştırma tarihinin temel aşamalarından birini oluşturmuştur. Bunu 2002 yılında Asem Kuanyshbayeva'nın Gazi Üniversitesinde hazırladığı "Formül Nazariyesi ve Koblandı Batır Destanı'ndaki Formüller" başlıklı yüksek lisans tezi izlemiştir. Daha sonra Halil Çetin'in 2016 tarihli yüksek lisans çalışmasında "Koblandı Batır", "Alpamış" ve "Köroğlu"nun Kazak versiyonları halkbilimsel açıdan birlikte değerlendirilmiş; Zehra Nur Betül Altun'un 2022 tarihli yüksek lisans tezinde ise destanın tarihî ve mitolojik ögeleri doğrudan incelenmiştir. Böylece Türkiye'de doğrudan "Koblandı Batır"a yönelik çalışmaların ağırlıklı olarak karşılaştırmalı destan araştırmaları, sözlü-formül kuramı, halkbilimsel inceleme ve tarihî-mitolojik çözümleme eksenlerinde geliştiği belirlenmiştir.

Türkiye'deki yayın faaliyetleri açısından ikinci önemli aşama ise 2022 yılında Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan "Kazak Destanları XI: Koblandı Batır Destanı" adlı eserdir. Marabay Jırav-Mergenbay Jırav anlatmasının Halil Çetin tarafından hazırlanarak Türkiye Türkçesine aktarıldığı bu eser, Türk Dil Kurumunun "Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayımlanması Projesi" kapsamında yayımlanmış ve 201 sayfalık müstakil bir cilt olarak hazırlanmıştır. Türk Dil Kurumunun yayın kayıtlarında eserin 2022 yılında ilk baskısının yapıldığı ve yayının 1497 numaralı TDK yayını olduğu belirtilmektedir. Türkiye'de yapılan taramada, "Koblandı Batır"a bütünüyle ayrılmış müstakil kitap biçimindeki ilk yayının bu eser olduğu görülmüştür.

Bununla birlikte "Koblandı Batır"ın Türkiye'deki görünürlüğü yalnızca doğrudan bu destana ayrılmış tez ve kitaplarla sınırlı kalmamıştır. Kazak destanları, Türk epik geleneği, "Dede Korkut", mitoloji, kahraman tipolojisi ve sözlü-formül kuramı üzerine yapılan çeşitli çalışmalarda "Koblandı Batır"a örnek, karşılaştırma unsuru veya kaynak metin olarak yer verilmiştir. Türkiye'de Kazak destanları üzerine hazırlanan

bibliyografyalarda da “Koblandı Batır”ın doğrudan incelendiği çalışmaların yanı sıra, destanın çeşitli araştırmalarda dolaylı biçimde ele alındığı görülmektedir. Bu durum, “Koblandı Batır”ın Türkiye’de henüz geniş kapsamlı ve müstakil bir araştırma geleneğine dönüşmemiş olmakla birlikte, Türk destan araştırmalarının farklı meseleleri içerisinde giderek daha görünür hâle geldiğini göstermektedir.

Sonuç

“Koblandı Batır” destanı üzerine gerçekleştirilen bu çalışma, söz konusu anlatının Kazak halkının kahramanlık geleneğine ait bir destan olarak değerlendirilmesinin yanında, onun tarihî ve kültürel kapsamını tam olarak açıklamak için yeterli olmadığını ortaya koymuştur. Destanın farklı varyantlarında görülen tarihî katmanlar, epik motifler, kahramanlık anlayışı, yurt ve vatan tasavvuru, aile ve toplumsal dayanışma gibi unsurlar, “Koblandı Batır”ın daha geniş bir Türk epik ve kültürel çevresi içerisinde değerlendirilmesine imkân vermiştir. Özellikle Deşt-i Kıpçak, Nogaylı, Altın Orda ve Kazak Hanlığı ile ilişkilendirilen tarihî katmanlar, destanın uzun süreli sözlü aktarım ve yeniden üretim süreçleri içerisinde farklı dönemlerin hafızasını bünyesinde taşıdığını göstermiştir.

Destanın Türk halklarının ortak manevi mirası içerisindeki konumu, farklı Türk topluluklarındaki anlatı karşılıkları ve varyantlaşma süreçleri dikkate alındığında daha belirgin hâle gelmiştir. “Koblandı Batır”ın farklı Türk topluluklarının epik geleneklerinde değişen adlandırmalar, olay örgüleri ve kültürel ayrıntılarla yaşaması, ortak bir epik mirasın her topluluğun tarihî tecrübesi doğrultusunda yeniden biçimlendiğini göstermiştir. Bu bakımdan destanın ortaklıkları kadar varyantlar arasındaki farklılıklar da Türk halklarının kültürel belleğinin nasıl korunduğunu ve yeniden üretildiğini anlamak açısından önem taşımıştır. Bu tablo, “Koblandı Batır”ın Türkiye’deki araştırmaların belirli sayıda ve sınırlı olmakla birlikte önemli bir bilimsel birikim oluşturduğunu; destanın farklı varyantları, tarihî-kültürel katmanları ve Türk dünyasındaki epik ilişkileriyle birlikte ele alınmasının, “Türk halklarının ortak tarihî hafızasının, kültürel sürekliliğinin ve manevi mirasının daha bütüncül biçimde anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacak güçlü bir araştırma alanı” olduğunu ortaya koymuştur.

“Koblandı Batır”, Türkiye’de sınırlı sayıdaki doğrudan araştırmaya rağmen Türk halklarının ortak epik ve manevi mirasının incelenmesi bakımından güçlü bir araştırma potansiyeline sahip olmuştur. Mevcut çalışmaların ortaya koyduğu birikim, destanın yalnızca metin merkezli bir yaklaşımla değil; varyant karşılaştırmaları, tarihî hafıza, kültürel bellek, epik coğrafya, onomastik, mitopoetik yapı, sözlü aktarım, jırav geleneği ve kültürlerarası çeviri gibi farklı araştırma alanları üzerinden yeniden değerlendirilmesine imkân vermektedir. Özellikle Kazakistan ve Türkiye araştırmacılarının ortak metin çalışmaları yürütmesi, farklı varyantların karşılaştırmalı bir dijital ortamda değerlendirilmesi ve Türkiye’deki mevcut lisansüstü çalışmaların yeni araştırmalarla genişletilmesi, “Koblandı Batır”ın Türk dünyası epik mirası içerisindeki yerinin daha kapsamlı biçimde ortaya konulmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çerçevede “Koblandı Batır”ın değeri, geçmişten günümüze ulaşmış önemli bir Kazak kahramanlık destanı olmanın ötesinde, Türk halklarının ortak tarihî tecrübesini, kültürel belleğini ve manevi değerlerini yansıtan güçlü bir epik miras olmasında ortaya çıkmaktadır. Destan, farklı Türk topluluklarının tarihî tecrübelerini, ortak kültürel değerlerini ve epik anlatım biçimlerini birbirine bağlayan canlı bir sözlü kültür mirası niteliği taşımaktadır. Türkiye’deki araştırma tarihinin ortaya koyduğu sınırlı fakat önemli birikim de bu ortak mirasın bilimsel olarak daha geniş bir çerçevede ele alınması gerektiğini göstermiştir. Dolayısıyla “Koblandı Batır” üzerine yapılacak yeni çalışmalar, tek bir destanın açıklanmasının ötesinde, Türk halklarının ortak tarihî hafızasının, kültürel sürekliliğinin ve epik düşünce dünyasının anlaşılmasına yönelik daha kapsamlı bir Türkoloji araştırma alanının gelişmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

1. Ata Yıldız, N. (2015). *Türk Dünyası Destancılık Geleneği ve Destanlar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
2. Abjet, B. (2024). “Kobılandı Batır” Jırındağı Davir Belesteri. *Türkoloji Dergisi*, 2 (118), 59-73.
3. Adilbeova, E. (2016). “Dede Korkut Hikâyeleri ve Kobiandı Batır Destanı Arasındaki Benzerlikler Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *lll. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi: Dede Korkut ve Türk Dünyası*, İzmir/Türkiye, s. 51.
4. Çetin, H. (2022). *Kazak Destanları XI, Koblandı Batır Destanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
5. Çetin, H. (2025). *Kazak Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
6. Konıratbayev, A. (2022). *Kazak Folklorunun Tarihi.* (Çev. Halil Çetin), Ankara: Bengü Yayınları.
7. *Türk Halıktarı Kaharmandık Eposının Salıstırmalı Tipologiyası, Ujımdık Monografiya*. (2024). Almatı: Kazına.

ПРИЧИНЫ УСТОЙЧИВОСТИ ЭПИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКИХ МАТЕРИАЛОВ

Аминев Закирьян Галимьянович,
кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Институт башкирской энциклопедии ГБНУ
«Академия наук Республики Башкортостан»,
Республика Башкортостан, Российская Федерация,
zakirjan_irandek@mail.ru

Аннотация. *Статья посвящена исследованию причин богатства фольклорного наследия и живучести сказительского искусства у тюркоязычных башкир. Среди тюркоязычных народов башкиры, видимо. единственные, которые создали и сохранив донесли до наших дней архаические эпосы «Урал батыр», «Акбузат», имеющие полностью мифологическое содержание. Кроме этих эпосов у башкир имеются эпосы, восходящие к общему с другими тюркоязычными народами корням. Такими эпосами являются «Апамыша», «Кузыйкурпяс и Маянхылыу», «Кобланды», «Таргын и Кужак», «Идукай и Мурадым».*

Ключевые слова: *Южный Урал, восточноиранские кочевые племена, тюркоязычные племена, космогенез, этногенез, культура, мифы, легенды, эпосы.*

Abstract. *This article examines the reasons behind the richness of the folklore heritage and the enduring vitality of the storytelling tradition among the Turkic-speaking Bashkirs. Among Turkic-speaking peoples, the Bashkirs appear to be the only ones who created and preserved—down to the present day—the archaic epics *Ural Batyr* and *Akbuzat*, which are entirely mythological in content. In addition to these, the Bashkirs possess epics that share common roots with those of other Turkic-speaking peoples; examples include *Apamysha*, *Kuzykurpyas and Mayankhylyu*, *Koblandy*, *Targyn and Kuzhak*, and *Idukay and Muradym*.*

Keywords: *Southern Urals, East Iranian nomadic tribes, Turkic-speaking tribes, cosmogenesis, ethnogenesis, culture, myths, legends, epics.*

Башкиры (самоназвание - башкорт) – один из древних тюркоязычных народов и расселены они, кроме Республики Башкортостан, также в Челябинской, Оренбургской, Курганской, Свердловской, Самарской, Саратовской областях и в Пермском крае Российской Федерации. По мнению исследователей, формирование их происходило в начале I тысячелетия н.э. в ходе тюркизации пришлыми тюркоязычными племенами местных коренных обитателей Южного Урала и Приуралья - сакских, сарматских, аланских племен, говоривших на восточноиранских наречиях [1. с.229-230].

Автор классической историко-этнографической работы по башкирам С.И.Руденко считал, что они коренные жители Урала, и что живут они тут издревле [20].

Археологами давно уже установлено, что в эпоху раннего железа, с VII в. до н.э. по IV в. н.э., приуральские степи были плотно освоены ираноязычными племенами савроматов и сарматов, дахов, массагетов. На территории Восточного Оренбуржья археологами раскопано большое количество погребений савроматов (могильник у Гумарово, к VII-VI вв. до н.э., Новотроицкий I могильник, могильник Сара) и сарматов (Ново-кумакский могильник в Новоорском районе, Аландский в Кваркенском районе, у пос. Джанаталап на реке Орь рядом с г. Орском). Исследователи считают их западной частью большого исседоно-массагетского массива племен, а другую группу на западе области в бассейне среднего течения реки Урал – дахо-массагетами [21. с.18]. Сарматские племена расселялись в тех же самых местах, где впоследствии сложился башкирский этнос и вели они, как потом и башкиры, тот же полукочевой образ жизни, о чем свидетельствует видовой состав стада [15. с.11].

Уфимским археологом А.Х.Пшеничнюком был раскопан уникальный курган сарматской знати у с. Филипповка в Илекском районе Оренбургской области, в ходе которого были обнаружены множество различных предметов из золота и золотосодержащих сплавов, большую часть этих предметов составляют высокохудожественная коллекция, выполненная в «зверином» стиле.

По мнению казанского археолога А.Х.Халикова, уже в начале новой эры в регион Южного Урала и в приуральские лесостепи начинают проникать тюркоязычные племена. В IV-V вв. н.э. многовековое господство ираноязычных племен на Южном Урале и Приуралье пало под натиском тюркоязычных гуннов, оттеснивших часть сарматов [22. с.414-417].

Однако, движение древнетюркских племен на запад «не могло вытеснить полностью ираноязычные сарматские племена на широких пространствах лесостепи Урало-Поволжья [8. с.55]. Нет также никаких сведений о том, что местное население было уничтожено. Эти местные ираноязыычные племена, оставаясь в местах своего былого обитания, смешивались с пришлыми тюркоязычными племенами и таким образом заложили основы будущего башкирского народа.

С усилением потока тюркоязычных племен на Южный Урал местное ираноязычное население полностью было ассимилировано и на базе различных тюркских наречий сформировался новый башкирский этнос, вобравший в себя кроме своего тюркского, также и элементы культуры местных ираноязычных племен.

По мнению Ф.И.Гордеева, именно здесь, в районе Урала, в результате смешения пришлых тюркоязычных гуннских племен с сармато-аланскими племенами образовались первые древнебашкирские племена, т.е. основной костяк, основное ядро будущего башкирского народа [3. с.315]. На участие тюркоязычных гуннов в этногенезе башкир еще в дореволюционное время указывал русский исследователь Н.И. Веселовский [2. с.118]. Это мнение Н.И.Веселовского было поддержано также известным русским языковедом С.Е. Маловым, который писал: «башкиры один из древних народов и имеют отношение к гуннам» и сформировались они там же, где они обитают и поныне [13. с.136].

На наличие восточноиранского субстрата в башкирской культуре обратил внимание исследователь из Чувашии Н.И.Егоров, который на основе анализа материалов башкирского языка пришел к выводу, что башкирский язык сформировался под «сильным влиянием языкового субстрата восточно-иранского (скифо-сакского) типа» [6. с.134].

Обративший внимание на доисламские религиозные верования башкир К.Ю.Рахно пришел к выводу, что пантеон башкир-язычниковотражает наличие иранских компонентов в их этногенезе, и прежде всего, сармато-аланских, с которыми могут быть связаны и другие их культурные черты [19. с.144].

Иранский след имеется и в антропологии башкирского народа. На довольно мощный иранский субстрат в виде древнего памиро-ферганского типа неоднократно указывал в своих работах известный башкирский исследователь-антрополог Р.М.Юсупов [23]. О наличии данного антропологического типа на Южном Урале писал также специалист по кочевым культурам древнеиранских племен В.Ю.Мурзин [16. с. 33].

О том, что древние ираноязычные народы (дахи, саки, массагеты, аланы) создавали героические эпосы отмечали античные авторы. В частности, Ктесий писал, что у саков имелся героический эпос, где воспевалась сако-индийская война [5]. Эпические произведения кочевых ираноязычных народов исследовались в работах таких авторов, как Б.Н. Граков [4. с.70-72], М.П. Грязнов [5а с. 7-31], С.А. Яценко [24 с.86-114] и др. Эти навыки создания эпических произведений, и страсть к их слушанию при ассимиляции южноуральских ираноязычных кочевников никуда не исчезли, а стали частью культуры тюркоязычных башкир. Ведь тюркоязычные племена сами имели богатый опыт создания богатырских эпических произведений.

Думается, только этим можно объяснить богатство башкирского фольклора, где сохранились мифы, легенды. предания о возникновении мира, человека, башкирского народа, отдельных родов. Башкиры, обитавшие во все обозримое историческое прошлое на одном месте (на Южном Урале) создали многочисленные эпические произведения, где отражены события башкирской истории.

Исходя из накопленных на сегодня материалов по истории, этнографии, фольклору башкир, можно делать вывод, что тюркоязычный башкирский народ вобрал в себя многое из древней культуры как тюркоязычных, так и восточноиранских предков и сумел их донести до наших дней. Именно этим можно объяснить богатое фольклорное наследие башкир, где в синкретическом единстве переплелись как древнеиранские, так и тюркские мотивы, сюжеты. В частности, содержание архаических эпосов «Урал батыр», «Акбузат», фигурирующие там персонажи могут быть объяснены только через фольклор ираноязычных народов.

Такие эпосы как «Алпамыша», «Кобланды», «Таргын и Кужак», «Идукай и Мурадым», «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» уводят нас в тюркский мир.

Все это богатое фольклорное наследие создавалось веками сказителями, некоторые из которых были известны всему тюркоязычному миру, а некоторые только внутри своего народа.

Специалисты-фольклористы уже давно отметили, что среди народов мира, тюркоязычные народы самые богатые по эпическим произведениям, где они отразили героические деяния своих предков.

Сформировавшись в очень древние времена на Южном Урале и прилегающих к нему территориях, башкиры очень плотно освоили, окультурили эти земли. Одним из способов окультуривания является объяснение средствами фольклора особенностей родной Уральской природы. В XVIII веке академик П.С.Паллас, изучая башкирские земли, обратил внимание на обилие у них различных легенд и преданий, в которых объяснялись происхождение гор, лесов, урочищ и иных объектов Уральской природы. П.С.Паллас по этому поводу писал: «Множество прилагательных речей, коими башкирцы

большие и малые горы, все ручьи и малейшие протоки, долины, частые рощицы и все прочие урочища отмечают, можно принять за доказательство, о древности их в сих местах поселение [17 с.80].

Первые сведения об устно-поэтическом творчестве башкирского народа можно найти в путевых записках академика И.И.Лепехина, совершившего в конце XVIII столетия путешествие на Южный Урал [11]. Ученый не занимался специальным изучением культурных ценностей башкирского народа, поэтому и не оставил исчерпывающих сведений или законченных суждений по этому вопросу. Он ограничился описанием дорожных впечатлений, рассказами о встречах и беседах с местными жителями. Тем не менее из записок И.И.Лепехина мы узнаем, во-первых, что у башкир процветало искусство песни и что пели они на протяжный, печальный лад; во-вторых, что среди башкир бытовали легенды и предания, связанные с конкретными урочищами, местностями и водоемами, с горами и скалами.

В записках ученого излагается также содержание народных легенд о Туратау, Йылан-тау и некоторых других примечательных местах, содержатся сведения и о сказителях эпических произведений. И.И.Лепехин называет даже имена некоторых сказителей — народных сэсэнов. Ознакомив, например, читателя с легендой о Тура-тау, автор говорит о том, что она была рассказана ему стариком-башкиром по имени Ысмак, знающим много подобных преданий. Автор говорит также о манере исполнения эпических песен [11. с.113]. Посетив башкир бурзянской волости, Лепехин там слушал башкирского «пеуна», который «пел славные дела предков, которых батырями называют, между коими Алдар, Карасакал, Кильмяк, Кучум и прочие были первенствующие. Тогда же И.И.Лепехин услышал, исполненный башкирскими сэсэнами эпос «Кара юрга» Пеун, которого слышал И.И.Лепехин, припевал не только все их жизни достопамятное, но голосом и телодвижением выражал все их действия, как они увещали своих товарищей, как выступали в бой, как поражали противников, как обремененные ранами ослабевали и испускали дух» [9. с.9-10].

Через более чем сто лет после И.Лепехина, русский писатель Д.Н.Мамин-Сибиряк в очерке «Горная ночь» описал услышанную им где-то в Башкирии, пение башкирского сэсэна, байгуш Надыра, певшего о старом Сеите, об Алдарбае и Салавате. Сэсэн этот увлекался своим пением и входил в экстаз и закончил пением о каком-то молодом хане Кучумовиче…». Остается только удивляться живучести народной памяти - ведь прошло уже более чем полтора века после случившихся этих кровавых событий и несмотря на это сэсэн пел следующее: «...проклятый генерал Соймонов, ты поставил на горе 12 каменных столбов, на каменных столбах поставил 11 железных шестов, а на шесты посадил 12 башкирских старшин, лучших башкирских старшин (…). А башкирские старшины сделали всего только одну ошибку — поверили тебе. Ах, если бы все башкиры думали, как один человек, они никогда бы не поверили проклятому генералу Соймонову» [14. с.227].

В начале XIX в. у башкирских сасанов был записан и в переводе на русский язык опубликован эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылыу».

Сказители хранили в своей памяти огромное количество произведений, где воспевалось трудное, но героическое прошлое родного народа, и, рассказывая об этих событиях тем самым возрождали для слушателей безвозвратно ушедшее прошлое. Народ любил слушать о героическом прошлом своего народа, о творивших эти героические свершения батырах. Так вырабатывались стандарты поведения для подрастающего поколения, у которых воспитывалось желание походить на воспеваемых сказителями батыров. Об этом хорошо сказал в своих «Воспоминаниях» всемирно известный ученый, руководитель башкирского национального движения в годы революции в 1917-1922 годах в России Заки Валиди, который писал, что в будущем их деяния в эти бурные революционные годы борьбы за свою автономную республику будут воспевать так же, как воспевали батыров прошлых веков. Являясь историком, Заки Валиди хорошо понимал роль и значение исторической памяти для народа.

Башкиры за долгие века исторического пути выработали свой высокоразвитый стиль сказительского искусства, где нашли отражение все стороны жизни народа. Эта традиция сказительства башкир корнями своими уходит в седую древность ко временам формирования этноса, и потом никогда не прерываясь, дошла до начала XX века и последним в этой цепочке традиционных сказителей был Мухаметша Бурангулов, благодаря которому до нас дошли многие произведения устного народного творчества. Но надо помнить, Мухаметша Бурангулов не появился бы, если не было бы древней традиции башкирского сказительства и многочисленных носителей этой традиции – сказителей=сасанов, составлявших на каждом этапе истории целую плеяду. До нас дошли сведения не о всех сказителях прошлого, но даже из той информации, что дошло до нас, можно сделать вывод о наличии в прошлом башкирской школы сказительства. Например, сохранились в памяти народа и дошли до наших дней сведения о таких выдающихся сасанах, как : Хабрау йырау, Асан кайгы, Казтуган йырау, Ерансэ сэсэн, Кубагуш сэсэн, Карас сэсэн, Байык Айдар сэсэн, Махмут сэсэн, Салауат Юлаев,

Ишмухаммет Мырзакаев сэсэн, Габит сэсэн Аргынбаев, Хамит сэсэн Альмухаметов, Мухамметша Бурангулов и др. [7].

Среди славных сказителей особо надо отметить в свое время известный всему тюркоязычному миру Мурат муллу, слава которого дошла до императрицы Екатерины Великой. Власти были напуганы популярностью Мурат муллы и донесли до царицы о нем как смутьяне, зовущем на борьбу с властями. По указу императрицы, Мурат мулла был схвачен и доставлен в Петербург к царице, которая лично побеседовала с Муратом и после этого отпустила его с миром, выдав ему документ (индульгенция?), удостоверяющий, что владелец данного документа Мурат мулла не является «врагом Российского государства». Мурат бродил по всему средневековому тюркоязычному миру и всюду заслуживал уважение своим умом, талантом. Он был известен и туркменам, и алтайцам, и хакасам и сибирским татарам. К сожалению, об этом человеке сохранилось очень мало сведений. Можно полагать, что Мурат, скорее всего, был участником какого-то башкирского восстания и поэтому не мог возвращаться на родину и вынужден был скитаться среди других тюркоязычных народов, всюду завоевав признание, уважение своим умом и талантом импровизатора. По сохранившимся среди туркмен, алтайцев, хакасов сведениям, Мурат был выходцем из башкир и был интеллектуалом своего времени, чем и заслужил признание. О его башкирском происхождении можно судить по сохранившимся у других тюркоязычных народов осколкам его творчества, из которых видно, что он был хорошо знаком с башкирским народным творчеством и творил именно в этом стиле.

Одним из известных сасанов в XVIII веке был также и Байык Айдар. По дошедшим до нас сведениям, Байык Айдар родился 1710 году в семье Байназар тархана в башкирском ауле Махмут на территории нынешнего Салаватского района Республики Башкортостан. Он прожил долгую жизнь и на своем веку повидал многие события, выпавшие на долю башкирского народа в XVIIIв. и, как выдающийся сасан-импровизатор своего времени, воспел эти события. В частности, считается, что эпос «Юлай и Салават» является творением Байык Айдара. Кроме этого, считается. Что многие исторические песни башкир также принадлежат ему.

Был широко известным сэсэном и общался с такими известными башкирскими сказителями как — Байык, Буранбай и другими Ишмухамет Мырзакаев (1781-1878). Он принимал участие в организованном генерал-губернатором В.А.Перовским в Среднюю Азию (на Акмечеть) походе и был одним из любимых кураистов этого губернатора и Кагарман-кантона. Кроме того, что Ишмухамет был известным кураистом, народ его знал и как известного сэсэна, создавшего многие распространенные среди народа кубаиры.

Авторство таких популярных народных песен как «Санды узяк», «Айука», «Нуркай хаптян», «Юлтый карак», «Малбай», «Бузыкаев кантон» исследователи-фольклористы приписывают Ишмухамет-сасану. До нас дошли сведения, что Ишмухамет дружил с более молодыми, но уже известными сэсэнами своего времени Габитом Аргынбаевым и Хамитом Альмухаметовым. Он же рассказал Габит сэсэну про жизнь Буранбая, которого хорошо знал и общался с ним.

Известным сэсэном своего времени был Габит сэсэн Аргынбаев (1850-1921 гг.). Он был родом из башкирского аула Верхний Идрис нынешнего Баймакского района РБ. Сведения об этом сэсэне оставил тесно с ним общавшийся другой известный сэсэн Мухаметша Бурангулов.

М.Бурангулов сообщает, что Габит сэсэн был известным кураистом, певцом и сэсэном и прежде чем исполнять народные песни, обязательно рассказывал легенду данной песни и потом исполнял все известные его варианты. Как сообщает М.А.Бурангулов, Габит часто общался Ишмухамет сэсэном и от него выучил многие башкирские кубаиры, легенды и песни. Габит мог без остановки рассказывать эпосы объемом в 7000 строк.

В 1907 году с Габит сэсэном познакомился Мухаметша Бурангулов, который потом по этому поводу писал, что до встречи с Габитом не понимал значения фольклорных произведений и не встречал сэсэнов, которые бы так вдохновенно и образно рассказывали эпосы. В 1908 году М.Бурангулов своими фольклорными записями ознакомил просветителя Ризу Фахретдинова, который очень высоко оценил их и сказал, что знакомство с Габитом сэсэном дало Мухаметше Бурангулову больше, чем все годы обучения в медресе; что именно такие сэсэны и есть те люди, которые донесли в сохранности историю башкирского народа. Мухаметша Бурангулов по рассказам Габит сэсэна записал такие эпосы как «Урал», «Идель и Яйык», «Акбузат», «Хары мулла», «Кусякбей, «Тамьян», « Батырша», «Карасакал», «Салауат», и многие другие эпосы, а также многие другие произведения фольклора.

Причиной появления сказителей у народов мира необходимость передачи накопленной народом информации из одного поколения другому.

Люди еще в самые древние времена столкнулись с проблемой передачи накопленной информации. Народы, чтобы сохранить себя как этнос, должны были передать накопленный за века опыт от одного

поколения другому. Особую ценность для традиционного общества представляли представления о мире, о своем народе, его месте в мире, представления о соседних народах, мифологические воззрения, этические нормы поведения, трудовые навыки и знания об особенностях родной земли – для выживания этноса все они были жизненно важны и требовали передачи из поколения в поколение. Каждое новое поколение не может все это создавать заново, т.к. это было бы слишком энергозатратно и нерентабельно. Поэтому каждое новое поколение получало от предков определенным образом упорядоченные знания об окружающем мире, о прошлом своего и соседних народов. Все это культурное богатство обогащалось новым поколением в пределах сложившейся уже традиции. Если даже новая ситуация требовала внесения определенных изменений, то эти новшества не выходили за пределы традиций и не могли нарушить сложившуюся культурную стабильность, т.к. народы всегда стремились именно к стабильности в своем обществе.

В годы советской власти после создания в Республике Башкортостан академических научно-исследовательских учреждений, а также высших учебных заведений изучение фольклора было поставлено на научную основу и в ходе многочисленных фольклорно-этнографических экспедиций учеными были записаны многочисленные фольклорные произведения, в том числе и эпосы, что показывает, что среди башкирского населения сказительское искусство еще не утрачено.

В 50-60-е годы XX века среди различных этнографических групп башкир учеными-фольклористами были записаны различные варианты, версии таких эпических произведений как: «Акхак кола», «Кара юрга», «Кузыйкурпяс и Маянхылыу», «Заятуляк и Хыухылыу», «Куныр буга», «Кусяк бей». Известным башкирским фольклористом, доктором филологических наук Г.Р.Хусаиновой уже в XXI веке в Хайбуллинском, Архангельском районах РБ во время фольклорных экспедиций среди башкирского населения записаны три новых версий эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылыу». Фольклористом Юлдыбаевой Г.В. у башкир Курганской области были записаны новые версии эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылыу». Все эти примеры дают нам основание говорить, что среди башкир сказительское искусство еще не утрачено и статью можно завершить на оптимистичной ноте, что башкирское сказительство еще живет и будет жить.

Литература

1. Брук С.И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., Наука. 1981.(878с.). с.229-230.
2. Веселовский Н.И. Несколько новых соображений по поводу пересмотра вопроса о гуннах // журнал Министерства Народного Просвещения. 1882. сентябрь.
3. Гордеев Ф.И. О происхождении этнонима «башкир» // Археология и этнография Башкирии. Том IV. Уфа. 1971. С.314-317.
4. Граков Б.Н. Пережитки скифских религий и эпоса у сарматов // «Вестник древней истории». 1969. 3. С. 70-72.
5. Григорьев В.В. О скифском народе саках. СПб., 1871
6. 5а Грязнов М,П.. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археологический сборник Государственного Эрмитажа (АСГЭ), Вып. 3. Л.: 1961. С. 7-31.
7. Егоров Н.И. Проблемы периодизации истории башкирского и татарского языков // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. (Тезисы докладов и выступлений). Уфа. 1991. С.134-139.
8. Идельбаев М,Х.. Башкирская литература XIV-XIX веков. Уфа. БашГУ. 2012. (200с.) (на башк.яз.).
9. Казаков Е.П. К проблеме тюркизации Урало-Поволжья в эпоху средневековья // Тюркские народы. Материалы V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (декабрь 2002. Тобольск). Тобольск-Омск. 2002. С.55-57.
10. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Башкирское книжное издательство. Уфа. 1970. 303с., с.9; с.9-10.
11. Кузеев Р.Г. Почувствовать дыхание времени, дыхание народов…// Вестник АН РБ. 1999. Т.4, №3. С.7-20.
12. Лепехин И.И. Записки путешествия...,СПб., полн. собр. Ученых путешествий по России. Изд. Академией наук..., т.3, 1821; т.4, 1822; т.5, 1823.
13. Лившиц В.А. Парфянский теоним сасан // Письменные памятники и проблемы истории, культуры народов Востока XIII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (краткие сообщения). октябрь 1977г. с.93-97.
14. Малов С.Е. Древние и новые тюркские языки // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. Т.XI. 1952. вып.2 (март-апрель). с.135-143.

15. Мамин-Сибиряк Д.Н. Горная ночь // Башкирия в русской литературе. Том 2. (Предисловие, биограф. Справки, комментарии и библиография М.Г.Рахимкулова). Уфа. Башкирское книжное издательство. 1990. с.227.

16. Мошкова М.Г., Сарматские памятники восточных районов Оренбургской области // Тезисы докладов на первой Оренбургской историко-археологич. конференции по вопросу о состоянии и задачах историко-археологического изучения Оренбургской области. Оренбург. 1961. (30с.). с.10-13.

17. Мурзин В.Ю. Происхождение скифов: основные этапы формирования скифского этноса. Киев. Наукова Думка. 1990.

18. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской Империи. СПб., При Имп. Акад. наук, 1769. Ч.II. С.80.

19. Попов С.А., Тайны Пятимаров. Очерки по древней и средневековой истории оренбургских степей. Челябинск. 1971. (193с.).

20. Рахно К.Ю. Иранские компоненты в языческих верованиях средневековых башкир // Актуальные проблемы гуманитарной науки: фольклористика, литературовекдение, этнография, история, археология. Материалы Всероссийской (с международным участием) научно-практическая конференции, посвященной 80-летию со дня рождения видного ученого-фольклориста Сулейманова А.М.. Уфа. 23-25 мая 2019г., Уфа. 2019.532с. С.141-145.

21. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М., Изд-во Академии наук СССР. 1955.(393с.).

22. Смирнов К.Ф. «Савроматы» и «сарматы» // Этнокультурные связи населения Урала и Поволжья с Сибирью, Средней Азией и Казахстаном в эпоху железа. Уфа, 1976. С.3-23.

23. Халиков А.Х. Основные этапы тюркизации Среднего Поволжья и Приуралья // Фольклор, литература и история Востока. Ташкент. «Фан». 1984. С.414-417]

24. Юсупов Р.М. Материалы по краниологии башкир. Уфа. 1989. С.42-43; его же: Основные этапы формирования расового типа башкир // Исторический опыт развития духовной культуры Башкортостана. Уфа. 1992. С.8-13; его же: Этнология башкир на рубеже тысячелетий // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Уфа. 2006. С.95-101.

25. Яценко С.А. Эпический сюжет ираноязычных кочевников в древностях степной Евразии Вестник древней истории. 2000. №4. С.86-114.

ЭПОС ЖӘНЕ ТАРИХ: 1523 ЖЫЛҒЫ АСТРАХАН ОҚИҒАСЫНЫҢ ҚАЗАҚ ЭПОСЫНДАҒЫ КӨРІНІСІ

Тұрғанбаев Асқар Әбдуәлиұлы,
Филология ғылымдарының кандидаты,
М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты,
Алматы қ., Қазақстан,
askar66_66@mail.ru

Аннотация: *Мақалада Алтын Орда империясы толық ыдыраған соң оның орнында пайда болған тәуелсіз түркітілдес мемлекеттердің (Қырым хандығы, Астрахан хандығы, Қазан хандығы, Ноғай ордасы, Үлкен Орда, Қазақ хандығы, Сібір хандығы) тарихи ішкі тартысына себеп болған және кейінгі мемлекеттіліктеріне ерекше ықпал еткен 1523 жылғы Астрахан оқиғасының қазақ эпосындағы көрінісі және игерілуі туралы баяндалады.*

Түйін сөздер: *тарих, Қырым хандығы, Ноғай ордасы, фольклор, қаһармандық эпос.*

Abstract: *The article examines the representation and interpretation in the Kazakh epic tradition of the Astrakhan events of 1523, which caused historical internal conflicts among the independent Turkic-speaking states that emerged after the final collapse of the Golden Horde Empire (the Crimean, Astrakhan, Kazan, Kazakh, and Siberian Khanates, as well as the Nogai Horde and the Great Horde) and significantly influenced the subsequent development of their statehood.*

Keywords: *history, Crimean Khanate, Nogai Horde, folklore, heroic epic*

Қазақ эпосының көлемді бөлігі ноғайлы дәуіріндегі жырлар туралы, олардың тарихқа қатыстылығы туралы кезінде Р. Бердібаев, Ә. Қоңыратбаев, С. Қасқабасов, Ш. Ыбыраев, Т. Қоңыратбаев, А. Пангереев, С. Сәкен, Б. Қорғанбеков, Е. Мағауин т.б. еңбектерін атауға болады. Р.Бердібаев осы жырлар ішінде «Едіге», «Шора» т.б. қаһармандық жырлардың тарихи негіздері, варианттары туралы жалпы қазақ эпосының тарихилық сипаты туралы, сөз қозғаса(1), Ә.Қоңыратбаев

«ноғайлы жырлары», «ноғайлы жұрты», «ноғай этнонимі» туралы ойларын ортаға салады (2) «Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы» атты монографиясында Ш. Ыбыраев эпикалық дәуір аясында «ноғайлы дәуірі: эпикалық концепциясы, тұтастануын» арнайы зерттеу нысаны етіп қарастырды (3). Қазақ фольклорының тарихилығына арналған ұжымдық монография да халық ауыз әдебиетінің әр түрлі салаларының тарихилығы мәселесіне арналды (4).

Жалпы, эпостың тарихилығы, оның ішінде қазақ эпосының шығу төркіні туралы жоғарыдағы аталған еңбектерден де басқа орыс, қазақ т.б. фольклортанушыларының қыруар шығармалары болды. Бірақ, олардың бәрін жіпке тізу мүмкін емес.

Белгілі бір тарихи есім, тарихи өлең немесе тарихи оқиға болмай эпостың өз өзінен пайда болуы қиын. Шындығында, халық арасында қалыптасатын белгілі бір эпостың шығуына ең әуелі әсер ететін сол эпоска негіз болатын белгілі бір тарихи оқиғалар. XIX ғасырда-ақ эпос негізіндегі тарихи оқиғалар туралы А.В. Веселовский: «Всякий эпос зарождается, несомненно, после того, как в истории является известное историческое движение. Все эпосы, за исключением карело-финского, имеют историческую подкладку» (5, 292-293) деген болатын. Осы турасында «исходная точка народного эпоса - исторический факт» (6, 26) деп, С.Н. Азбелев те қысқа әрі нақ пікір түйіндейді. Бұл тұрғыдан келгенде кез-келген жырдағы оқиғалардың тарихи деректілігін ашудың ерекше мәні бар.

Алтын Орда құлаған соң, оның орнында Қырым хандығы, Астрахан хандығы, Қазан хандығы, Ноғай ордасы, Үлкен Орда, Қазақ хандығы, Сібір хандығы сияқты тәуелсіз мемлекеттердің құрылғандығы тарихтан белгілі(7, 165-167). Осы өзара қандас, туыстас елдер ішінде сол дәуірде халық санының көптігі, әскери қабілетінің күштілігі жөнінен Ноғайлыға (Ноғай ордасына) тең келер Қырым хандығы ғана болады (8, 230). Мұса заманында (1480-1508) біріккен күшті ұлыс болған Ноғайлы, аз уақыт Қасым хан заманында Қазақ ордасына қарайды (1510-1520). Бұдан соң, Мамай заманында (1523-1549) қайта бөлініп күшейе бастайды. Дәл осы кезеңде Қасым хан өледі де (1520), Қазақ хандығындағы жағдай қиындап, ел бытыраңқылығы Хақ-Назар хан билікке келгенше (1560) жалғасады. Ноғай ордасының дәл осы кезеңі туралы В.М.Жирмунский: «Наибольшую самостоятельность и военно-политическую активность ногайцы проявляют с 1481 г. до 1560-х годов, в то время, когда во главе Ногайской орды стояли князь Муса и его сыновья – Шихим, Шейдяк, Ших-Мамай, Юсуф и Исмаил. К этому времени относится и такие исторические события, которые нашли свое отражение в эпических сказаниях казахско-ногайского цикла» (9, 415), – деп көрсетеді.

XVI ғасырдың алғашқы жартысындағы Ноғай ордасының шекарасы мен әкімшілік құрылысы туралы сол заманда Мәскеуде болған неміс елшісі С. Герберштейн: «За Казанскими татарами прежде всего встречаем татар, прозывающих ногаями; они живут за Волгой, около Каспийского моря, по реке Яику, которая течет из области Сибири. У них не цари, а князья. В наше время этими княжествами владели три брата, поделив области между собою поровну: первый из них Шидяк, владел городом Сарайчиком, на восток за рекою Ра (Волга), с страной, лежащей по реке Яику; другой, Косум, обладел всем, что заключается между реками Камой, Яиком, Ра, Шихмамай, третий брат, владеет частью области Сибири и всею окрестной страной» (10, 150), - деп мәлімдейді. Бұл мәліметті татар ғалымы М.Г.Сафаргалиев та жоққа шығармайды (11, 230).

Біз сөз еткелі отырған тарихи оқиға 1523 жылы болған. Тарихта Ноғайлардың Қырымға шабуылы немесе Қырым ханы Мехмет Герейдің өлтірілуі деген атпен белгілі. Алтын Орда ыдыраған соң, ұланғайыр географиялық аймақта пайда болған жаңа хандықтардың күшейіп, әр мемлекет өз мүддесін нығайтуға әрекет еткен кезеңі еді. Бұл территориядағы хандықтардың тілі де, діні де бір-бірінен айырмашылығы аз, этникалық құрамы өте жақын ұлыстар болатын. Дәл осы кезеңде халқы бір тілде сөйлейтін бірнеше хандықтың ішіндегі әскери әлеуеті жөнінен ең күшті екі мемлекет болатын. Олардың бірі – Едіге заманында дәуірлеп, ішкі алауыздықтың кесірінен Мұсадан кейін көп территориясынан айырылса да, әлі де Еділ – Жайық арасын еркін жайлап, мығым отырған Ноғай Ордасы. Екіншісі – бір кездегі Алтын Орданың мұрагерлігін иеленіп, әлі хандықтың туын құлатпай жан-жағына ықпалын әлсіретпей отырған ордалы мемлекет Қырым хандығы. Тарихи тайталас осы екі ел арасында болды.

1523 жылғы Қырым ханы Мехмет Герейдің өлтірілуі Алтын Орда ыдырағаннан кейін құрылған мемлекеттер арасындағы геосаяси тепе-теңдікті түбегейлі өзгерткен ірі тарихи оқиға болғандықтан оның негізгі хронологиясын, себептері мен салдарын айтып өткен жөн.

1521–1522 жылдары Қырым ханы Мехмед I Герей зор әскери табыстарға қол жеткізді. Ол Мәскеу кінәздігін тас-талқан етіп қана қоймай, 1523 жылдың басында Ноғай әскерімен бірігіп, Астрахан (Қажытархан) хандығын басып алып, өз ұлы Баһадұр(Батыр) Герейді сонда хан сайлады. Осылайша, Қырым хандығы бүкіл Дешті Қыпшақ даласында өз үстемдігін орнатуға жақындады. Алайда, Қырымның бұл шамадан тыс күшеюі оның одақтасы болған Ноғай Ордасына үлкен қауіп төндірді.

Қырым әскері Астраханды алып, масаттанып жатқан сәтте, Ноғай мырзалары (Мамай мен Ағыс бастаған) Мехмед Герей ханға қарсы жасырын қастандық ұйымдастырды. Ноғай мырзалары Мехмед Герей хан мен оның ұлы Баһадүрді (Батыр) өз шатырларына қонаққа шақырып, қапысыз сәтінде тұтқиылдан өлтіреді. Ханның Астрахандағы әскері басшысыз қалып, тас-талқан болып қашты. Осы жеңістен жігерленген ноғай әскерлері шегінген қырымдықтарды өкшелей қуып, Еділден өтіп, Қырым түбегінің өзіне басып кіреді. Олар бүкіл Қырым даласын талан-таражға салып, үлкен олжамен қайта оралды. Бұл оқиғадан кейін Ноғай Ордасы аз уақытқа болса да Еділ-Жайық өңірінде қайтадан басты күшке айналды. Дәл осы 1523 жылы ноғайлар Қасым ханның өлімінен кейін уақытша әлсіреген Қазақ хандығының әскерлерін ысырып, Сарайшық пен батыс аймақтарда өз биліктерін қайта қалпына келтірді. Бірақ, бұл оқиғаның салдары Қырым хандығы, Ноғай Ордасы және Астрахан хандығы үшін де төмендегідей ауыр зардаптарға алып келді. Біріншіден, Мәскеу мемлекеті Қырым тарапынан келетін ең үлкен қауіптен (Мехмед Герайдың өлімінен кейін) құтылып, бойын жинап алуға, әскери әлеуетін күшейтуге мүмкіндік алды. Екіншіден, Қырымдағы бұл аласапыраннан кейін түбекке Осман сұлтаны Сүлеймен сұлтан тікелей араласып, Қырым хандығының ішкі істеріне бақылауды күшейтті және жаңа ханды (Сағадет Герейді) өз қалауымен тағайындады. Яғни, кешегі күшті Қырым хандығы жартылай тәуелді мемлекетке айналды. Үшіншіден, зор әскери шығынға ұшыраған Астрахан хандығы да сыртқы күштермен күресуге дәрменсіз хәлге түсіп, ұзамай тәуелсіз мемлекет ретінде өмір сүруін тоқтатты (1556). Төртіншіден, уақытша жеңіске малданған Ноғай мырзалары сыртқы жаудан сақтанудан гөрі ішкі алауыздыққа ұрынып, жеке ұлыстарға бөлініп(1550), көп ұзамай бөлшектеніп, түптің түбінде мемлекеттігінен толық айырылып тынды(1630). Бұл оқиға XVI ғасырдың бірінші ширегіндегі Еуразия даласындағы түркі тектес мемлекеттердің (Қазақ, Ноғай, Қырым, Астрахан) өзара байланысы мен шекаралық бөлінісіне үлкен әсер еткен бетбұрысты кезең болды.

Ал, енді осы оқиға қазақ эпосында қалай суреттеледі? Қазақтың қаһармандық эпосы «Орақ-Мамайдың» Ғұмар Қараш нұсқасында Мамайдың ауырып жатып, өзінің хәлін білдіріп, науқасының себебін айтатын:

Көзімнің алды тұнады,
Қаралай сол қолым менің жанады.
Көзімнің алды тұнғанын,
Қардай етім қызғанын,
Қап-қаралай сол қолымның жанғанын,
Бір атде ант ашқан,
Жас сұлтаныңнан көремін
...Ол дүнияда не боларын білмеймін,
Бұ дүнияда қаралай халық үшін жанып өлемін.
Әлі өлсем де өкінбен,
Өкінбестей болғанмын.
Ор қояндай орытып,

Өз қолымнан отыз сұлтан шалғамын,... – деген тұсы бар. Осы тұсқа Ғұмар Қараш былай деп анықтама беріпті: «Мамай Қырым сұлтандарынан Мұхамед Герей Дәулетгерей баласыменен бірігіп келіп, Астраханды алған, соңынан ол уағданы бұзып, хианат етіп, ғафыл жатқан Қырым ханына соғыс ашып, оларды Астраханнан қуған. Бұл сөзінде сол уақиғаға өкінгенге ұқсайды»(12, 14).

Жырда Мамай атынан айтылатын, кейін Ғұмар анықтама жасаған осы оқиғаның тарихта болғандығына Мұхтар Мағауиннің «Ноғай ұлысының әміршілері Мұсаұлы Мамай би мен Жаңбыршыұлы Ағыс батыр 1523 жылы қаңтарда Хажы-Тархан түбінде осының алдында ғана өздерімен одақтаса отырып, ежелгі Алтын Орданың батыс бөлігін біртұтас ұлысқа айналдыру туралы келісімге келген, ант ішіп жорық жолына бірге аттанған қандас бауырларын – Махмет-Герей хан бастаған отыз мыңдық Қырым әскерін қапыда басып, түгел қырып тастайды»(13, 32) деген дерегі де дәлел.

Иван Грозныйдың билік құрған кезеңінде болған орыс патшалығы үшін өте тиімді бұл тарихи оқиғаға орыс тарихшылары да өз еңбектерінде арнайы көңіл бөлген (14).

Тарихта болған осы саяси тайталас жырға көшкенде фольклорлық, эпикалық сарынның жөндеуіне, көркемдеуіне түсіп, саяси мотивировкалар аңыздық баяндауға ауысады. Мәселен, аталған жырдың Нұртуған нұсқасында бұл оқиға былайша баяндалады: ... «Бұл кезде Орақ, Мамай болып-толып, енді ойлары бүкіл мұсылманға патша болмақ болыпты. Бір күні Смайыл келіп Орақ, Мамайға мына Қырымдағы жиендерің Балуан Сұлтан, Батырхан бақ дәрежесі асып, сол елді билеп тұр. Соларды өлтіріп Қырымды алайық» – дейді. Орақ келіседі. Мамай көнбейді. «Әуелі оларды көрейік, біздің елге тимейтін болса, тек қана өз елін билейтін шамасы бар күшсіз болса тиіспейік» – дейді. Сөйтіп, Мамай

жиендерімен танысуға аттанатын болады. Смайыл Мамаймен бірге кетеді. Мамай келіп жиендеріне қырық күн қонақ болып, бақ даражасын көріп және Смайылдың азғырған сөзімен қызғанып, Смайыл екеуі бұл Балуан Сұлтан мен Батырханды өлтірмекші болып бел байлайды. Аңға шығуды сылтау қылып, олар екеу, бұлар екеу болып, далаға шығады. Балуан Сұлтанның қатыны Данышпан қожаның қызы екен. Мамай мен Смайылдың ниетін біліп қалып, күйеуіне ескертеді. «Бір-біріңе тимеске анттасып шығыңдар», - дейді.

Балуан Сұлтан Мамайдан «анттасып шығалық», - деп өтінеді. Сол кезде Мамай Смайылдың үйретуімен кеудесіне бір күлше нан мен бір бізді салып: «бізге сен, осыған нан», - деп анттасады. Ант бізге түсіп, біз сынғанда Мамайдың қолын жырып кетеді. Сонымен, аңда жүріп екеуі екі жиенін өлтіреді. Қайтып келіп, үйге жеткенде Мамай баяғы жарадан ауырып анттан өледі. Осы жырдың Айса Байтабынов нұсқасында да осыған ұқсас эпизод бар. Мұнда Хан Сұлтан мен Батыр хан – қалмақ хандары. Қалмақтың бас ханы Хан Сұлтан: «Еліміз көп жауласты, енді жаулықты қоялық, әкеміздің басына, моласының қасына барып, ақ түйе сойып ант етіп, ауызға алып құдайды, көкірекке құран ұралық, қай азғанымызды ант атсын», - деп Мамайды шақырады. Мамай 100 кісімен келеді. Жолда інісі Смайылдың азғыруына сеніп, ант үстінде құшақтаспақшы болған қалмақ ханы Хан Сұлтанды ішіне тығып байлап барған алмасымен жарып тастайды. Бірақ қайтар жолда аты құлап, қолына айылдың алтын доғасы қатты тиіп, сол жарадан үйіне жетіп өледі. Бұл нұсқада Хан Сұлтанды қалмақ ханы дей тұрса да «ауызға алып құдайды, көкірекке құран ұралық» - сөзіне қарап оны мұсылман нәсілі деп болжауға болады. Бұл жерде эпикалық жау бейнесі менен Мамайдың тарихи жауының бейнесі астасып кетсе керек.

Жырдағы Балуан Сұлтан (Хан Сұлтан) бейнесі – тарихи Мұхамед Герей екені анық. Мұхамед Герей (1515-1523) заманында Қырым хандығы күшейіп, Алтын Орда орнындағы басты хандықтың біріне айналады. Ол орыс патшалығына қарсы саясат ұстанады. Ал, жырдағы Батыр хан – тарихи Батыр – Герей Мұхамед-Герей баласы.

Қырым ханы Мұхамед-Герей мен оның баласы Батыр-Герейді Мамайдың өлтіруі – тарихи шындық. Бұл жөнінен жыр тарихи шындықтан қашық емес. Сонымен қатар, жырда Балуан Сұлтан мен Батыр хан Орақ, Мамайдың жиені еді дейді. Бұл да тарихи негізді сөз. Мұхаммед Герейдің шешесі, яғни Меңлі Герейдің әйелі атақты Нұр-Салтан ханша – Мұсаның немере қарындасы болатын.

«Орақ-Мамай» жырының қай нұсқасында да қантөгістің басты себепкері, Мамайды азғырушы – оның інісі Алшы Смайыл. Бірақ, осы оқиғаға байланысты тарихи жәдігерлерде Смайылдың есімі аталмайды. Дегенмен, оның осы кезде 25-30 жас шамасында болғанын ескерсек, оны осы оқиғаға қатысты немесе қатыспады деп үзілді-кесілді айту өте қиын. Эпостағы жағымсыз кейіпкердің образы ретінде Смайылға бұл эпизод кейіннен жамалуы да мүмкін. Екіншіден, Мұса, Жаңбыршы балалары түгелге жуық қатысқан бұл жиынға оның қатыспай қалуы да мүмкін нәрсе емес сияқты. Сол заманда орыс мемлекетіне келген неміс елшісі Герберштейннің (15, 155-156) хабарлауынша Мамайды опасыздық жасауға итермелеген Жаңбыршы баласы Ағыс батыр. Мұны жоғарыда келтірген Мұхтар Мағауин дерегі де қуаттайды. Тарихи деректер осылай дей тұрғанмен, жырда Ағыс Мамайдың жанында жоқ. Нұртуған нұсқасы бойынша бұл уақытта Мұса балалары мен Жаңбыршы балалары өзара жаулықта, қырын қабақ болған.

Мамайдың Қырым сұлтандарын өлтіру себебі (мотивировкасы) жырда да тарихи деректерде де – саяси жағдай. Қырым хандығының қатты күшеюінен қорыққан Мамай Мұхаммед-Герейді Еділ бойындағы саяси билікте өзінің басты қарсыласы деп білген. Жыр нұсқаларында да, тарихи деректерде де Орақ бұл оқиғаға қатыспайды.

Жырдың барлық нұсқаларында, тіпті ноғай варианттарында да Мамайдың өлімін тікелей осы оқиғамен байланыстырады. Мамайды дана, ақылман би, жаужүрек қолбасшы ретінде марапаттай білген эпос оның Қырым сұлтандарына жасаған опасыздығын кешіре алмайды. Сол себепті, ол өзі берген анттан өледі. Қаһармандық эпостағы ғасырлар бойы қарапайым халықтың ұраны болған ел бірлігі идеясы өзіне сатқындық (опасыздық) жасағаны үшін бас қаһарманы Мамайды да құрбандыққа шалады. Бұл – қазақ эпосындағы идеяға беріктіктің бір дәлелі. Тарихи Мамай осы оқиғадан 25 жылдан соң 1549 жылы қайтыс болады.

Жырда осы тұсқа шейін дәріптеліп келген Мамай енді қандас жақынын өлтірген адам ретінде айыпталады. Осы қылмысы үшін жыр оны айыптай тұрса да, кейде оның себебін азғырушы Смайылдан көру де басым боп жатады. Қалайда, ағайын арасына, туыс ел ішінде жік салушыны жыр жақтамайды. Ел бірлігі идеясын берік тұтынған эпос бұл тұста батырды дәріптеу мақсатын да ұмыт қалдырады. Ұлыс тұтастығына нұқсан келтірген батыр үшін бұл - ауыр болса да әділ үкім. Бұдан байқайтынымыз жырда ел бірлігі идеясының батырды дәріптеу мақсатынан да биік тұрғандығы. Мұның да өзіндік себебі бар.

Тарихта дәл осы кезеңдегі Ноғай Ордасының өз ішіндегі қырқыстар, ұлыс-ұлысқа бөлінген бытыраңқылық кезең, осының себебінен сыртқы жауларға жем болу т.б. қалың елдің көкейінде кешегі Алтын Орда заманын – түбі бір туысқан елдердің тұтас тұрған уақытын аңсауды, ағайын арасының ажырамаған кезеңін көксеуді күшейтеді. Ел бірлігі, ұлыстың тұтастығы қалың көпшіліктің басты арманына айналады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Бердібаев Р. «Эпостың тарихилығы» //«Қазақ әдебиеті» газ. 1983. №27. сонымен: «Едіге батыр жыры. //«Әлем» альманахы. 1987. Сонымен: Ерлік эпосы. // «Қазақтың батырлық жырлары» кітабы. 1991. Сонымен: Эпос-ел қазынасы. Алматы, «Рауан» 1995.
2. Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және тюркология. Алматы, «Ғалым».1987.
3. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. Алматы, «Ғылым» 1993.
4. Қазақ фольклорының тарихилығы. Алматы, 1993.
5. Веселовский А.Н. Из лекции по истории эпоса. //Публ.В.М.Гацака – в кн: Типология народного эпоса. М.,1975. С.292,293
6. Азбелев С.Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., «Наука». 1982. С.26
7. Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М.1973.С. 165-167
8. Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. Саранск. 1960. С.230.
9. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л. 1974. С.415.
10. Герберштейн С. Записки о Московии. СПб.1866. С.150.
11. Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды. Саранск, 1960. С.230.
12. Ғұмар Қараш. Көксілдір. Орынбор. 1910. 14-бет
13. Мағауин М. Қазақ тарихының әліппесі. Алматы, 1994. 32-бет
14. *Қараңыз:* Карамзин Н.М. История Государства Российского. Т.VIII.СПб, 1817. С.123.; Смирнов В.Д. Крымское ханство под верховенством Отоманской Порты до начала XVIII в.СПб, 1887. С.392
15. Герберштейн С. Записки О Московии. Перевод. И. Анонимова. СПб., 1966. 155-156

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНЫҢ ТҮРКІ НҰСҚАЛАРЫНДАҒЫ АРХАИКАЛЫҚ МОТИВТЕРДІҢ МИФОПОЭТИКАЛЫҚ СЕМАНТИКАСЫ

Әуесбаева Пакизат Теңізбайқызы,
филология ғылымдарының кандидаты, доцент,
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты,
Алматы қ., Қазақстан,
ORCID: 0000-0002-7716-9715, ksaryarka@inbox.ru

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырының қазақ, қарақалпақ, башқұрт және ноғай нұсқаларында сақталған архаикалық мотивтердің мифопоэтикалық семантикасы қарастырылады. Батырдың ерекше жағдайда дүниеге келуі, ерлік сынақтардан өтуі, киелі күштерден жәрдем алуы, тұлпар бейнесінің мифологиялық сипаты, зынданға түсуі мен қайта шығуы, түс көру, аян беру сарындары талданады. Құртқа мен Қарлыға бейнелеріндегі көрегендік, сәуегейлік, жауынгерлік қасиеттердің көне дүниетаныммен байланысы айқындалады. Жыр нұсқаларындағы ортақ сарындардың әр халықтың эпикалық дәстүрінде өзіндік сипат алғаны көрсетіледі. Архаикалық қабаттардың қаһарман тұлғасын сомдаудағы, сюжетті дамытудағы және ел қорғау идеясын тереңдетудегі көркемдік қызметі сараланады.*

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр», түркі эпосы, архаикалық мотив, мифопоэтикалық семантика, қаһармандық сынақ, киелі жебеу, әйел бейнесі.*

Abstract. *The article examines the mythopoetic semantics of archaic motifs preserved in the Kazakh, Karakalpak, Bashkir, and Nogai versions of the epic "Koblandy Batyr". Particular attention is paid to the hero's extraordinary birth, heroic trials, sacred patronage, the mythological nature of the heroic horse, imprisonment and release, as well as dream and revelation motifs. The study also considers the connection of Kurtka's and Karlyga's prophetic, visionary, and warrior qualities with ancient worldviews. It demonstrates how common epic motifs acquire distinctive features within each national tradition and reveals the artistic function of archaic layers in shaping the hero, developing the plot, and strengthening the idea of defending the homeland.*

Keywords: *"Koblandy Batyr", Turkic epic, archaic motif, mythopoetic semantics, heroic trial, sacred patronage, female image.*

Түркі халықтарының патриархалдық-феодалдық салт-санасының негізгі бір талабы – атаның билігі мен байлығына ие болатын отан қорғаушы ұл перзент. Эпоста, керісінше, төрт құбыласы сай кәрі ата-ана «перзентсіздік зарына» ұшырайды. «Қобланды батыр» жырында батырдың әкесі Тоқтарбай – шексіз байлығы болғанымен, бір баласы жоқтығының салдарынан «қу бас» атанып, қасірет шеккен жан. Батырдың дүниеге келуіне қатысты эпизодтарда да архаикалық танымның белгілері байқалады. Эпикалық дәстүрде болашақ қаһарманның анасының жерік болуы оның өзгеше жаратылысын алдын ала аңғартатын көркемдік белгі ретінде көрінеді. Ә. Марғұлан ананың арыстан, қабылан, жолбарыс етіне немесе қасқыр жүрегіне жерігуін ер баланың дүниеге келуін меңзейтін көне сарындардың бірі ретінде көрсетеді [Марғұлан, 1985: 83]. Жырдағы жеріктік мотиві көне тотемдік ұғымдармен сабақтасып, болашақ батырдың айрықша болмысын танытуға қызмет етеді.

Жырдағы архаикалық мотивтердің семантикасын анықтауда олардың оқиға желісіндегі сыртқы көрінісіне ғана емес, түпкі мағынасына, көне дүниетаныммен байланысына да назар аудару қажет. Батырдың ерекше жағдайда дүниеге келуі, түрлі сыннан өтуі, киелі күштерден жәрдем алуы, тұлпарының өзгеше қасиетке ие болуы, зынданға түсіп қайта шығуы тәрізді мотивтердің әрқайсысының астарында ертедегі мифологиялық танымның белгілері сақталған. Уақыт өте келе мұндай көне ұғымдардың бастапқы мәні өзгеріп, қаһармандық жырдың көркемдік жүйесіне бейімделген. Соның нәтижесінде бұрынғы мифологиялық мазмұн жырда батырдың ерекше болмысын танытатын, оның ерлік жолын айқындайтын және оқиғаның дамуына ықпал ететін көркемдік сипатқа ие болған.

Жырдағы көне жоралғылардың бірі – балаға ат қою. Есім беру әрекеті жай атау қызметімен шектелмей, адамның болашақ мәртебесі мен тағдырына қатысты магиялық мәнге ие болған көне ұғымдармен сабақтасады. Қаһарманның балалық шағын суреттеуде де оның кейінгі батырлық болмысы алдын ала танытылады. Түркі эпикалық дәстүрінде бас кейіпкердің ерте есейіп, жастайынан ерекше қабілет көрсетуі тұрақты сарындардың бірі. Қобландының алты жасынан бастап батырға тән қасиеттерінің байқалуы, әкесінің жылқысын бағуға араласып, жылқышылар ортасында жүріп түрлі өнерді меңгеруі оның болашақ ерлік жолына даярлануы ретінде көрінеді.

Түркі халықтары эпостық жырларының барлығында батырлардың үйленуіне ерекше көңіл бөлінеді. Әсіресе, рулық-тайпалық дәуірден кейінгі жырлардың негізгі тақырыбы осыған құрылған. Ал рулардың бірігіп, бір тұтас ұлысқа айналған кезінде болса отанды қорғау, халықтың өмір сүруіне қолайлы жаңа мекендер іздеу басты тақырыпқа айналса да батырлардың үйлену үшін өзіне лайықты жар іздеуі мәнін жоймаған. Үйлену батырдың алдында өтуге тиіс асулардан біреуі деп қаралған.

Жырларда жігіттің мықты батыр екендігі – өзіне сенімді серік, сүйікті жар тауып алуына байланысты айтылады. Бірақ оның үйленетін сұлуы да өзіндей ерекше жан. Ол кейде ерлігімен аты шыққан, көптеген жігітпен күш сынасар палуан, мерген болады және де елден асқан, теңдесі жоқ сұлулығымен бірге ақылдылығымен де ерекшеленеді. Батырдың өзі сияқты таңдаған жары да жай отбасынан шықпайды. Ол міндетті түрде текті: хан, бек немесе шалқыған шексіз байлыққа иелік етуші әке-шешенің баласы болып келеді.

Қазақ және башқұрт нұсқаларындағы ат таңдау сарыны мазмұндық жағынан өзара жақын. Қобланды қалыңдығымен еліне қайтып келе жатқанда жолынан қалың жылқы кездеседі. Құртқа (Күркәм) күймеден көз сала отырып, сол үйірдің ішінен болашақ Тайбурылды туатын биені жазбай таниды. Жылқының иесін анықтатып, биені көрімдікке сұратады. Кейін болашақ тұлпардың әбзелдерін алтын-күміспен әшекейлетіп, батырға алмас қылыш дайындатады. Қарақалпақ жырында Күркәмнің Тайбурылды баласындай бағып-баптағаны қысқа баяндалса, қазақ нұсқасында Құртқаның тұлпарды алты жасқа дейін күтіп-баптауы кең әрі көркем суреттеледі.

Құртқаның болашақ тұлпарды алдын ала танып, оны өзі баптап өсіруі оның жырдағы көрегендік қасиетін де танытады. Эпостағы батыр жарының осындай өзгеше сипатына қатысты B. Norovnyam әйел кейіпкердің пайғамбарлық, емшілік, өзгеру қабілеті мен киелі қызметін атап көрсетіп, мұндай әйелдің батырдың жары әрі көмекшісі болатынын айтады [Norovnyam, 2020: 31-51]. Мәселен, тұлпар туатын биенің құлындайтын уақыты жеткен соң, Құртқа көшті тоқтатып, құлынды сырт көзден, жел мен күннен сақтау үшін арнайы шатыр тіккізеді. Жырда бие құлынын туар кезде қиналғаны, оған Құртқаның көмектесуі, құлынды алтын тонына орап алуы баяндалған. Құлынға 40 күн бойына қулықтың және 40 күнге шейін қысырдың сүтін емізеді. Мұнан соң армасын, талмасын, маңқа, қолқа болмасын деп, жеміне қызыл дәрі қосып береді. Бурыл аттың кекілін, жалын күнде өзі тарайды. Құртқа тұлпарға алтыннан жабу тігіп кигізеді. Құлын өсіп, тыңайған кезде көш қайтадан жолға шығады.

Көшпелі ортада әйелдердің де ерлермен бірге жылқыға жақсы күтім жасағаны зерттеулерде көрсетілген [Dilshod, 2022: 43-46]. Жыршы батырдың тұлпар атының ерекше талғаммен мәпелеп

өскенін көрсету үшін осы эпизодты көркем тіл шеберлігін қолдана отырып, әдемі жырлаған. Бұны басқа түркі халықтарымен салыстырғанда қазақ нұсқасының ұтымды жағы деп білеміз.

Жыр нұсқаларында Қоблан батырдың жаумен шайқасқа түсер алдындағы іс-әрекеттерінде ортақтық бар. Батыр соғыс алдында Алладан медет тілеп, желеп-жебеуші пірлеріне сыйынады. Қорғаны берік, бірнеше қабат ормен қоршалған жау қаласына да ол ерекше тұлпарының күшімен өтіп, қарсыластарымен жалғыз шайқасады. Түркі халықтарының мифтік танымында тұлпардың ұшу қасиетімен сипатталуы, кей жағдайда құспен теңестірілуі де кездеседі. Шығыс Түркістан өңіріндегі аңыздарда аттың тұяғы жерге тимей ұшатыны туралы түсініктер сақталған [Akcan, 2021: 263-275].

Батырды өлтіре алмаған жау билеушілері бас қаһарманды шыға алмастай терең құдықтарға немесе зындандарға тастағанын бейнелеу де – түркі халықтарына ортақ мотив. Батырлар әрқашан арнайы дайындалған терең орға және құдыққа тасталады. Жыр нұсқаларында батырдың жау қолындағы елді азат ету сарыны маңызды орын алады. Қобыланды да көрші ноғайлы елін жаудан азат ету үшін жорыққа аттанады.

Түркі халықтары эпикалық жырларында халықтың басына күн туған кезде ел қорғайтын батырдың текті отбасынан шығуы ортақ сарындардың бірі болып саналады. Олардың әкелері бір елді билеген хан-бектер немесе айрықша байлық иелері болып келеді. Түркі халықтарының дәстүрлі танымында хан мен байды құт иесі ретінде құрметтеу ұғымы болған. Бұл, бір жағынан, Тәңір оларды жер бетіне әділеттілік пен тәртіп орнатуға жіберген деген түсінікке саяды. Демек, оларды өлтіріп, еліне шабуыл жасағандар зұлым жандар ретінде сипатталады.

Батыр жамандық пиғылдағы адамдардан кек қайтарғанда Тәңірдің өзіне жүктеген міндетін атқарып, әмірін орындағандай әсер қалдырады. Кек қайтарған батыр жамандық атаулыны жойып, әділетсіздік пен зұлымдыққа қарсы тұратын, елі үшін бейбіт және сенімді ортаның негізін қалаушы ретінде көрінеді [Үлкү Қара Дүзгүн, 2007: 200]. Негізгі мәтін ретінде алынған О. Нұрмағанбетова жариялаған қазақ нұсқасында Қарлыға бейнесінің енгізілуі оқиға желісін кеңейтетін өзіндік ерекшелік ретінде көрінеді [Нұрмағамбетова, 2003]. Осы тұстан бастап ол Қобландыға қатысты негізгі оқиғалардың бел ортасында жүретін маңызды кейіпкерге айналады. Қарлығаның жырдағы қызметі тек батырға көмек көрсетумен шектелмей, кейінгі оқиғалардың өрбуіне де ықпал етеді. Осы нұсқада Көбікті мен оның баласы Біршымбай бейнелері де мифологиялық сипатымен ерекшеленеді. Олар жырда нақты жау кейпінде көрінгенімен, «шапса қылыш, атса оқ өтпейтін» қасиеттері көне мифтік ұғымдармен байланыстырылады. Көбікті мен Біршымбайдың ерекше күш иесі ретінде суреттелуі олардың қарапайым адамнан өзгеше табиғатын аңғартады. Біршымбайдың ноғайлының бірнеше батырын тықсырып, үстем түсуі де осы мифологиялық болмыспен сабақтас қарастырылады [Жақан, 2008: 412-413].

Батырлардың жер астына (құдыққа, зынданға және т.с.с.) тасталып, сонда көптеген жылдар бойы тұтқында болып, аман-есен сыртқа шығуы көне дәуір адамдарының о дүние туралы және үш сатылы әлем туралы түсініктерінің, инициация ғұрпын орындау жоралғыларының фольклорлық туындылардағы жаңғырығы деп ұғынған жөн.

Инициация – адамның бұрынғы қалпынан өтіп, жаңа әлеуметтік немесе рухани мәртебеге ие болуын білдіретін көне ғұрыптардың бірі. Оның құрылымында қауымнан уақытша бөлініу, түрлі сынақтардан өту және қайта оралу сарындары маңызды орын алады. Елінен ешкім көмекке келе алмаған осындай қиын кезеңдерінде батырға бір көргеннен өлердей ғашық болған жау билеушілерінің сұлу қыздары, бас қаһарманды дүниеге келтіріп қана қоймай, оның әрбір әрекетіне қолдау көрсетіп келген желеп-жебеуші әулие-әнбиелер мен тұлпарлары көмек береді. Сонымен, төрт жырды салыстырудың нәтижесінде, қалыптасқан сюжеттік инвариант бойынша түркі халықтары эпосында әдетте батырдың жау еліне жорыққа аттануына көбінесе оның жақын-жуықтарының жаудан зорлық-зомбылық көруі, тұтқын болып, азап шегуі, батырдың көмегін қажетсінуі себеп болады. Батыр сыртта жүргенде, өз елін жау шауып кеткені туралы хабарды естиді. Батырдың жауға аттануына осы хабар себеп болады.

Классикалық қаһармандық жырларда хабар бір емес, бірнеше рет қайталанады. Бұл, әсіресе, сюжеттері тұтасқан ұзақ жырлардан («Алпамыс», «Көрұғлы», «Сейітбаттал» т.б.) анық байқалады. Демек, батырдың жорыққа аттануы да бір емес, бірнеше рет және де ол көбіне жау шабуылына байланысты болады. Жырларда батырлардың тыныш өмірінен гөрі жорық және соғыс үстінде өмірінің көбірек суреттелуі де сондықтан.

Жаудың шабуылы, туған-туыстың (рудың) дұшпанның қолында қалып, қорлық көргені жөнінде хабар алуына байланысты ел тәуелсіздігін қорғауы бір жырдың ішінде қайталанып, әрқайсысы батырдың жорыққа шығуына себеп болатынын көреміз. Әдетте, ыңғайсыз жайттар Қобланды батырға түс аяны, немесе кәміл пірлері арқылы жеткізіліп, бұл мотив оқиғалардың қалай шешілетінін алдын

ала сездірудің бір тәсілі ретінде жырлаушы тарапынан қолданылады. Қобыланды түс арқылы еліне жау төнгенін сезеді. Батырлардың еліне жасалған жау шабуылын түсінде көргені сияқты елінде де батырдың жақындары, туыстары да батырдың келетінін көрген түстері арқылы біледі. Сондай-ақ, батырлардың өздеріне қауіп төндіретінін жау жағының билеушілері де түстері арқылы біліп, қорқа бастайды. Бұл да батырлардың аруақты, айбатты екендігін дәріптейтін тәсіл.

Жырда кездесетін жалпы әйел бейнесі, яғни Аналық, Құртқа, Қарлыға, Қарлығаш бейнелері Ә. Бөкейхан мақаласында әдеби тұрғыдан талданған [Бөкейханов, 1995: 319-325]. Қазақ, башқұрт, қарақалпақ нұсқаларында кездесетін, жырдағы әйелдер бейнесінде көне заманғы анаеркі қоғамының белгілері мол сақталған. Мысалы, қазақ, қарақалпақ, башқұрт нұсқаларында батырдың ерлікпен жеңіп алған жары Құртқа бойындағы сәуегейлік, көрегендік (батыр мінер тұлпарды енесінің ішінде жатқанда тану, батырдың алдындағы бөгеттермен, ел-жұрттың болашақтағы хал-күйін алдын-ала болжау, ер-азаматтың қару-жарағын жабдықтау әрекеттері) – дамыған матриархат заманынан келе жатқан қасиеттер. Құртқа – рудың әдет-ғұрып, дәстүрлерінің сақтаушысы, онда сиқырлылық қасиетке ие әйел-шаманнан қалған белгілер бар. Сондай-ақ, көне анаеркінің сілемдері, тек қазақ нұсқасында кездесетін, Қарлыға бейнесінде де мол сақталған. Оның іс-әрекеттерінде көне анаеркі заманындағы кәмелеттік сынақтан өтіп, (қару меңгеру, батырлық дәстүрді үйрену) ер жігіттен кем ерлік көрсетпейтін батыр қыз бен тайпааралық соғыстарда тәуелсіздік үшін соғысатын жауынгер әйел сипаты бар. Қарлығаның адам жанының құпиясын білуі мен Қобыландыға өкпелеп, ел-жұрттан оқшауланып, тауда жалғыз өзі шатыр тігіп жатуы да – дүниенің аралық шекарасын күзетіп, жалғыз дара өмір сүретін әйел сипатындағы рухие образынан қалған белгілер [Жақан, 2008: 414-415].

Батырлардың алып ұйқысы да оларды дәріптеуге арналған әсерлі тәсіл әрі «алып ұйқыдан» кейін негізгі оқиғалар басталатыны ғылымда анықталған. Қай халықтың жырында болсын бейнеленген Қобыланды батырдың сол өзіне қаратқан елдің билігін қолына алып, жау билеушісінің сұлу қызына үйленіп, әсем қалаларында тұрақтап қалып, сонда қызық дәурен сүру ойында болмайды. Қайда барса да оның айналып келетін жері де осынау өзі туған елі, қасиетті мекені.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985. – 368 б.
2. Norovnyam B. A character of a woman shown in Mongolian heroic epic // 몽골학. – 2020. – № 60. – P. 31-51.
3. Dilshod T. Traditional Formulas of the Horse's Saddling and Their Place in the Epics of the Peoples of the World (on the Material of Russian and Uzbek Heroic Epic Poetry) // European Scholar Journal. – 2022. – Vol. 3. – № 1. – P. 43-46.
4. Akcan A. Legacy of the Steppe: Traces of the Scythian Horse // Journal of Social Sciences and Education. – 2021. – Vol. 4. – № 2. – P. 263-275. DOI: 10.53047/josse.993521.
5. Үлкү Қара Дүзгүн. Башқұрт дестанлары типологиясы. – Анкара, 2007. – 840 б.
6. Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы Қобыланды батыр. – Алматы, 2003. – 477 б.
7. Жақан Д. Қобыланды. Қазақ әдебиетінің тарихы. 1-том. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы: ҚазАқпарат, 2008. – 812 б.
8. Бөкейханов А. Женщина по киргизской былине «Кобыланды» // Таңдамалы шығармалары. – Алматы, 1995. – Б. 319-325.

ҚОБЫЛАНДЫ, ҚОБДАҒҰЛ БАТЫР ТУРАЛЫ АҢЫЗДАР («ТУРГАЙСКАЯ ГАЗЕТА» БАСЫЛЫМЫ БОЙЫНША)

Алмасбек Әбсадық,
филология ғылымдарының докторы,
А.Байтұрсынұлы атындағы Қостанай өңірлік университетінің профессоры, absalmas@mail.ru

Жәмила Арықбаева, филология магистры,
Қостанай қ., Қазақстан, jami-67@mail.ru

Патшалық Ресей құрамындағы бұрынғы Торғай облысының «Тургайские областные ведомости» (1891-1917) газетасының биресми қосымшасы «Тургайская газета» (1895-1910) басылымы бетінде жарияланған қазақ фольклоры мен этнографиясына қатысты материалдар – халқымыздың руханимәдени болмысын тануда өзіндік орны бар қазына болып табылады. Тарихтан белгілі, патшалық Ресей империя құрамына бағындырылған жаңа өлкелерді, ел-жұртты тану мақсатында арнайы ғылыми қоғамдар, мерзімдік басылымдар ұйымдастырып, оны әкімшілік тарапынан қаржыландырып отырды.

1895-1910 жылдар аралығында Орынборда шығып тұрған «Тургайская газета» басылымын ұйымдастыруға Торғай облысы әкімшілігінің ықпалы ерекше болды. Оны баспа бетінен шығаруды ұйымдастырған шенеунік және оның алғашқы редакторы болған кісі – Торғай облысы басқармасының бөгде жұрттар мәселесі туралы кеңесшісі, қазақ халқының фольклоры мен этнографиясы туралы зерттеулер жүргізген оқымысты И.И. Крафт (Тугай, 2018: 59). Мерзімдік басылымды шығаруда әр жылдары тарихшы-этнограф А. Добрасмыслов, ағартушы, фольклоршы А.Васильев, қазақ зиялылысы Ғ. Балғымбаев сынды оқымысты кісілер редакторлық жасайды (Әбсадық, Макатова, 2025: 17).

Редакция басшылығында заманындағы мықты оқымысты кісілер болған басылым назарына қазақ фольклорының барлық жанрының озық үлгілері ілігеді. Олардың қатарында «Бозжігіт», «Үш жігіт», «Шәкір-Шәкірат» дастандары, Едіге, Қобыланды батыр эпосы, Қозы Көрпеш-Баян сұлу, Айман-Шолпан, Ләйлі-Мәжнүн, лиро-эпостық жырларының проза түріндегі үлгілері, Асан Қайғы, Жиренше шешен, Атымтай жомарт, Әз-Жәнібек хан, Әбілқайыр хан, Құбағұл, Табын Бөкенбай, Шақшақ Жәнібек, Тіленшіұлы Жолман, Кенесары-Наурызбай, Сыдық батыр туралы аңыздар, «Алдар көсе», «Тоғыз тоңқылдақ бір шіңкілдек», «Түлкі мен Салықбай» сынды ертегілер, белгілі ақын Әбубәкір Кердері мен Қожа-Ахмет арасындағы жұмбақ айтысы және халық жұмбақтарының көрнекті үлгілерін айрықша атап өтуге болады. Аталған фольклорлық мұралардың қатарынан біздер Қобыланды, Қобдаұлан және Құбағұл батыр туралы аңыздарға арнайы тоқталып өтпекпіз. Оның себебі мынада: біріншіден, қазақ арасына Қобыланды, сондай-ақ Құбағұл батыр туралы эпостық жыр кеңінен тарғаны мәлім. Бұл арада Құбағұл – атақты Едіге батырдың лақап есімдерінің бірі; екіншіден, бұл аңыздар жыр форматында емес, қарасөз (проза), яғни аңыз жанры үлгісінде жарияланған. Жыр үлгісіндегі эпос пен прозалық форматағы аңызды жанрлық тұрғыдан талдау – фольклор табиғатын тануға септігін тигізетін тәсілдің бірі; үшіншіден, Қобыланды мен Қобдағұл батыр туралы аңыздар бұрынғы Ақтөбе уезінің Қобда болысында жазып алынған. Қобыланды мен Қобдағұл батыр туралы аңызды қазақ жұртының арасынан жазып алып, оны орысшаға аударған автор В.Мощенский. Василий Иванович Мощенский– Ақтөбе өңіріне белгілі кісі. Ол Ақтөбе қаласында Воронеж губерниясынан келген переселендер отбасында дүниеге келеді. Кедейшіліктің азабын қатты тарта жүріп, 2 сыныптық орыс-қазақ мектебін бітіреді. Қазақ тілін жақсы білгендіктен, ауыл басшысының хатшысы болып Қобда болысында қызмет атқарады. 1899 жылдан бастап 2-учаскелік бітімші судьяның хатшы-аудармашысы болып істейді. ал 1900 жылдан бастап Елек уезінің Илецкая Защита кентінде қызмет атқарады. Бұдан кейін ол алдымен Ақтөбе қалалық Думаның депаутаты, одан кейін Ақтөбе қаласының басшысы болады. Басшылық қызметте жүріп «Актюбинский городской вестник» журналының шығаруға атсалысады (АОМА. Қор3. Тіз.2.Іс 98-1927. П.1-21). Демек, екі аңыздың жазып алған жері (локациясы) – бір өңір. Зерттеушілер үшін фольклорлық мұраның жазбаға түскен мекен-жайының маңызы зор екені белгілі. Локациялық шектеушілік – аңыздық прозаның жарнлық ерекшеліктерін айқындайтын белгінің бірі (Азбелев, 1965: 11-12). «Аңыздың тағы бір ерекшелігі, - деп жазады академик С. Қақабасов, - онда баяндалатын оқиға тек ұлттық сипатта болып, белгілі бір жерге байланысты болып келеді» (Қасқабасов, 2011:129-130).

В. Мошенский хатқа түсірген Қобыланды туралы аңыздың қысқаша мазмұны мынадай[9]: Азияны билеуші Темір хан билікте кемеңгерлігімен аты шығып, ел-жұртында ұзақ жылдарға созылған бейбіт, тыныш өмір орнатады. Бір күні шығыстан қатты соққан дауылдай болып бір жылан келіп, хандықтың мекені Алтын-тауды орап алады. Алып жылан ханның жұртын жұта бастайды. Алтын таудың маңы қаңырап бос қалады. Ел-жұрт кенеттен пайда болған қауіптен қалай құтыларын білмей зәресі ұшады. Темір ханның елінде Қобыланды атты даңқты батыр болады. Хан елдің зәре-құтын алып отырған жыланның көзін жою үшін батырдан көмек сұрайды. Хан өтінішін екі етпей Қобыланды батыр «Тобағы меңді» алып мініп, өзіне ерген 30 жігітімен әбжыланның көзін жоюға аттанады. Батырды алып жыланға қарсы жұмсай отырып, хан іштей оның қаза табуын да тілейді. Батыр жорыққа кеткен кезде ол Қобыландының отбасын ойрандап, әйелін күндікке, әкесін құлдыққа салады. Алтын тауда ержүректік танытып алып жыланды жеңген Қобыланды батыр елге оралып келе жатқанда қой бағып жүрген өз әкесімен кездеседі. Болған жайды естіген батыр Темір ханға қатты кектеніп, оның ордасын шауып

[9] *Аңыздың толық түпнұсқасы мақаланың №1 қосымшасында беріледі*

алады да оның тағын өзі иеленеді. Хан тағына отырғанан кейін ол елдің жайлайтын қонысы етіп алдымен Жайық өзенін таңдайды, кейін Қобда бойына ауысады. Оның хандығымен татар және қалмақ жұрты көрші болады. Көрші елдің Алшағыр, Баба хан, Жұмла хан сынды билеушілері өзара одақ құрып Қобыландымен соғысады. Жиренкөлде қырық күнге созылған ұрыста Қобыланды жеңіске жетіп, жауды елден қуып шығады. Осыдан кейін ол ұзақ уақыт елді бейбіт басқарып, өз ажалынан дүниеден өтеді. Қобыландыдан екі ру тарайды. Олар – Табын мен Тама. Жиренкөлдегі жеңістің құрметіне Қобыландының ұрпағы Ормамбет даңқты батырдың ерлігін паш ететін ескерткіш орнатады (Кобланды, 1901: 4).

Аңыздың сюжеттік желісі Қобыланды батыр эпосынан өзгеше екендігі бірден көзге түседі. Мұнда Қобыланды батыр эпосындағы батырдың ғайыптан дүниеге келуі, ерекше балалық шағы, үйленуі сынды ғұмырнамалық бел-белестер мүлдем жоқ. Басты кейіпкерлер де эпостан бөлек. Оқиғаның желісі де басқаша: батыр мифологиялық аң-құспен арпалысады. Бұл – мифтік, ертегілік шығармалаға тән мазмұн. Мұның есесіне аңыздың тарихилық сипатын күшейтіп тұрған бірнеше штрихтар бар. Оның қатарына нақты георграфиялық кеңестіктің (Азия) және Темір атты хан есімінің аталуын жатқызуға болады. «Азия» географиялық атауының аңыз мазмұнынан орын алуы – фольклорлық мұраның көне кезеңде емес, бертінгі кезде пайда болғанының көрінісі. Аңызды жеткізуші информатордың географиялық танымы және Азия құрлығында өткен тарихи оқиғалардан хабары болғаны байқалады. Себебі қазақ аңыздарында Азиядан шыққан атақты жиһангер Темірланды «Ақсақ Темір» немесе «Темір хан» деп атау бар. Сонымен қатар аңыздың тарихилығына оқиға желісі баяндалатын кеңістіктегі белгілі жер-су атауларының (Ақ-Жайық, Қобда, Жиренкөл) көрініс табуы да әсер етеді. Түйіндей келгенде, мерзімдік басылым бетінде жарияланған Қобыланды батыр туралы аңыз – эпостық мұрадан бөлек, кейінгі дәуірде пайда болған, мазмұнына жаңа тарихи-географиялық танымдарды жинақтаған халық прозасының үлгісі.

В. Мощенскийдің қаламына ілінген аңыздың бірі – Қобдағұл. Аңыз «Тургайская газета» басылымының 1901 жылғы №30-31 сандарында жарық көреді[10]. Әңгіменің прологы Қобыланды батыр туралы аңызға ұқсас. Азияның бір түпкірінде Мұхмед-Уәли атты хан өмір сүреді. Оның 7 әйелі және көптеген күңі болады. Бірақ оның перзенті болмайды. Хан қайғыға батады. Қайғы шеккен хан өзінің уәзірімен ақылдасады. Уәзір ханға әулиелердің бейітіне зиярат етіп, перзент тілеуге кеңес береді. Хан оның айтқанын ақылға алып, әулие-әнбилерді аралау үшін сапарға шығады. Осы сапар кезінде оған бір қарт кісі аян беріп, оған перзентті болатынын хабарлайды. Қуанған хан үйіне қарай бет алады. Ол үйіне оралған уақытта әйелі босанып, ұл бала табады. Оның атын Құбағұл қояды. Құбағұл өте көрікті бала болады. Хан жалғыз баласынан ешнәрсе аямайды: жақсы ұстаз жалдап баласын оқытады. Бала оқуға зеректік танытады. Бір күні Қобдағұл науқасқа шалдығады. Хан баланы жазған кісіге мол сыйлық беретінін жариялайды. Бірақ ешкім баланың дертін жаза алмайды. Бір күні баланың дерті өзінен өзі қайта бастайды. Дерті жазыла бастаған Қобдағұл ұзақ серуендерге шыға бастайды. Ақыры аурудан құлан таза айыққан Қобдағұл қасына 40 жігіт ертіп алып аңшылық, саятшылық құрады. Аңшылық құрып жүрген Қобдағұл бір күні ұйқыда жатып бір ғажап түс кереді. Түсінде оның денесін айдың нұры орап, бетіне күннің сәулесі түседі. Сәуленің жақындағыны сонша, Қобдағұл оны қолмен ұстап алғысы келеді. Бірақ ұстай алмай қалады. Ұйқыдан оянған Қобдағұл бұл түсті өзінің болашағы туралы аян деп түсінеді. Түстің сырын ұғу оны қайғыға батырады. Хан Қобдағұлдың қайғы батқанын көріп оның сырын ұғуға ұмтылып, көптеген есепшілер мен сыйқыршыларды шақырады. Бірақ олардың ешқайсы түстің сырын шеше алмайды. Хан айдалададағы үңгірде жалғыздан-жалғаз өмір сүріп жатқан тақуа кісіге барады. Тақуа кісі ханға түстің сырын: «Сенің хандығыңнан мыңдаған шақырым жерде Шардай хан деген кісі бар. Оның ай мен күннен сұлу Құртқа деген қызы бар. Сол қыздың сұлулығы Қобдағұлға сәуле болып түскен», - деп түсіндіреді. Хан қуанып, үйіне келіп баласына тақуаның сөзін жеткізеді. Қобдағұл Құртқа сұлуды көруге аңсары ауып, әкесінен рұқсат сұрайды. Әкесі рұқсат бермесе де, Қобдағұл райынан қайтпайды. Ақыры хан баласына рұқсат беріп, «Қияқ тоғай» деген жердегі жайлымнан 550 асыл тұқымды жылқының ішінен өзіне лайықты ат таңдап алуға кеңес береді. Қуанған Қобдағұл «Қияқ-тоғайдан» қара түсті, жалы мен құйрығы жер сүзген, қамыс құлақ, құстай жүйрік Құймолдық (Куймолдык) тұлпарды мініп, Құртқаның елін тауып алға жолға шығады. Бұл жолда ол көптеген қиыншылықтар көріп, Құртқаның еліне жетеді. Қобдағұлды Құртқа да ұнатады. Бұдан арғы оқиға екі жастың сүйіспеншілік бостандығы жолындағы күреске ұласып, аңыздың соңында олар өз мақсатына жетеді (Кобдагул, 1901: 2-4).

---

[10] Аңыздың түпнұсқасынан алынған үзінді мақаланың №2 қосымшасында беріледі

Аңыздағы сұлу Құртқа Қобыланды батыр жырындағы кейіпкермен аттас. Басты кейіпкердің есімі де Қобыландыға жақын – Қобдаұғыл. Сонымен қатар аңыздың құрылымдық сүйегінде және сюжеттік желісінде эпостық шығармаға тән сипат бар. Эпостың ішінде лиро-эпостық шығармалардың қатарына жататын ғашықтық дастандарға орныққан штрихтер бар. Атап айтқанда, кейіпкердің перзентке зар болуы, басты қаһарманның ғайыптан пайда болуы, түс арқылы сұлу қызға ғашық болу, алыстағы ғашығын іздеп шығу, сүйісрпеншілік сезім жолындағы кедергілерді жеңу – мұның бәрі қазақ фольклорындағы дастандарға тән көркемдік құбылыс.

Қорыта келгенде, Екі аңыздың кейпкерлер қатары мен сюжеттік желісін талдай келе мынада қорытынды шығаруға болады. Бұлар – түркі халықтарына ортақ Қобыланды батырлық эпосының жаңа заман тыныс-тіршілігінен, айтушы-информатордың дүниетанымдық түсінігінен нәр алған аңыздық проза үлгісіндегі жаңғырығы. Бұл орайда Қобыланды батыр туралы аңыз мифтік-ертегілік сарынмен көмкерілсе, Қобдағұл ғашықтық дастанның мазмұнын сіңірген. Бірақ аталған қос аңыздың туындауына ерте заманнан келе жатқан, көп нұсқалы Қобыланды батыр эпосының әсері болғандығы сөзсіз.

Мақала AP26199503 «Тургайские областные ведомости» (1891-1917), «Тургайская газета» (1895-1910) басылымдары: тарихи, этнографиялық және фольклорлық дерек көзі» тақырыбындағы ғылыми жоба аясында дайындалды.

Пайдаланған әдебиеттер тізімі

1. Азбелев, 1965 – Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. – Москва, Наука, 1965.-300 с.
2. АОМА Ақтөбе облыстық мемлекеттік архиві
3. Әбсадық, Макатова, 2025 – Әбсадық А., Макатова, А. «Тургайская газета» және қазақ фольклоры // Тіл және әдебиет теориясы мен тәжірибесі. Том 4, №4, 2025, 13-24 б; DOI: 10.52301/2957-5567-2025-4-4-9-20
4. Кобланды, 1901 – Кобыланды (Киргизское предание) // Тургайская газета, Оренбург, 1901, №14-15.
5. Кобдагул, 1901 – Кобдагул //// Тургайская газета, Оренбург, 1901, №30-31.
6. Қасқабасов, 2011 – Қасқабасов С. Шығармалары. Т.1. Жаназық. Әр жылғы зерттеулер. – Астана: Фолиант, – 568 б.
7. Тугай, 2018 – Тугай Т. Оренбургский путь А.Байтурсунова. Издание 2-е доп. Оренбург: ООО ИПК Университет, 2018. - 253 с.

ҚОСЫМША №1

КОБЛАНДЫ (Киргизское предание.)[11]

В давние времена властелином обширного ханства в Азии был Темир-хан. Много лет он мудро правил своими подданными. Соседние с ним ханы ссорились между собой, но к Темир-хану все относились с почтением, боясь навлечь на себя его гнев. При отсутствии внешних врагов жизнь в государстве Темир-хана текла счастливо, но неожиданно одно бедствие, постигшее подданных хана, разрушило ее мирное течение. С далекого востока, как ураган, налетел на царство Темир-хана чудовищный змей, обвившись кольцом вокруг Алтын-тау (Золотой горы). За несколько верст по воздуху он притягивал своей пастью целые толпы народа и пожирал. Все живое в царстве Темир-хана, и люди, и животные, пришли в ужас и смятение, но не находили ни средств, ни сил избавиться от врага. Роскошная местность, избранная змеем для своего обитания, кругом на огромное расстояние стала мертва и пуста. В это трудное время среди подданных Темир-хана жил славный и сильный богатырь – Кобланды. Со своими сорока товарищами-батырями Кобланды разъезжал повсюду, совершая чудеса храбрости и удали, чем и обратил на себя внимание всего народа. Хорошо знал о его храбрости и силе и Темир-хан. Бедственное положение страны вынудило Темир-хана обратиться через своих сановников

[11] *Материал для этой статьи доставлен г. Мощенским, которому редакция не может не выразить за то своей признательности и пожелания продолжать записи подобных преданий из уст киргизов, живо хранящих в памяти события из своего прошлого.*

к Кобланды за помощью. Посланы были к нему гонцы с приглашением прибыть к хану. Кобланды исполнил желание хана. Приняв богатыря с почетом, Темир-хан усадил его и повелел речь о бедствиях, которые причиняет его государству змей, о своем бессилии ограничить происходящий от того вред и, в заключение, сказал, что по совету своих приближенных и желанию народа он просит Кобланды избавить страну от змея. Не смутившись, Кобланды смело отвечал: «Комар льва побеждает, а мне, богатырю, отступать не приходится. Змея не боюсь, сразиться с ним!» Обрадовал такой ответ Темир-хана. Слава Кобланды давно мучила его сердце страхом и завистью. Посылая богатыря на подвиги Темирхан имел заднюю мысль , что Кобланды в бою с змеем найдет свою гибель. Чрез несколько времени, простившись с женой-красавицей и отцом-стариком, Кобланды вместе со своими 30 товарищами, вооружёнными с ног до головы, отправился в путь. Мчится Кобланды на своём могучем коне «Тобагы мынды ат»: ни горы, ни реки, ни леса – ничто не служит препятствием для него. Сколько дней был он с товарищами в пути –неизвестно. Наконец, они достигли тех пределов, где змей производил свои опустошения. Немного отдохнув от переезда, путники двинулись прямо к Алтын-тау. На этот раз недолго пришлось им ехать спокойно. Раздался страшный шум и грохот, как при громовом раскате: леса затрещали и с гор посыпались камни. Сердца богатырей судорожно сжались, все они почувствовали, что страшная, роковая минута приближается. Шум и грохот стали усиливаться ежеминутно. Поднялся сильный ветер и погнал богатырей к пасти змея. Без всякого страха, сжав крепко в каждой руке по обоюдоострому мечу, богатыри смело двинулись в бой, имея впереди себя Кобланды. Попав к змею, который хотел сразу проглотить всех героев, Кобланды и его товарищи вонзили свои мечи в тело змея и разрезали его пасть по всем направлениям. Испустив дикий, оглушающий крик, змей повалился замертво, и его огромное чешуйчатое тело свалилось с Алтын-тау. Богатыри вышли из боя невредимыми. Покончив славную победу над змеем, богатыри направились обратно домой. Весело ехал Кобланды на родину, думая встретить награду у Темир-хана и отдых у родного очага. Но другое ожидало его. По отъезде Кобланды, Темир-хан, из ненависти к нему как к своему сопернику, приказал своим аскерам разорить дом Кобланды до основания, а жену и отца доставить живыми. Приказание хана вскоре было исполнено. Жена Кобланды была взята в гарем Темир-хана, а отца заставили пасти баранов, лишив его при этом правого глаза, что считалось тогда самым тяжким наказанием.

Старик, отец Кобланды, зашёл однажды со своим стадом в глухую степь. Здесь набежала на него стая волков и разогнала всё стадо по горам. Долго блуждал старик на своём осле, собирая разбежавшихся баранов, и, наконец, попав в незнакомую местность, сбился с пути и заплутался. До самого вечера искал он выхода и не находил. Положение его ухудшалось ещё и тем, что погода дотоле ясная стала ненастной, а пищи, в которой он нуждался для подкрепления, оставалось у него лишь на одну еду. Окинув взором окружающую местность, он повернул в узкое ущелье, куда уходила речка. Среди кустов, под гладкой поверхностью утеса, старик приютился на ночь. Закусив оставшимися кусочками римшика (сушеного сыра), старик впал в раздумье: неотвязные мысли, одна другой мрачнее, бродили в его голове и долго не давали ему забыться. Однако усталость взяла свое: старик заснул. Ранним утром старик снова сел на своего осла и поехал по течению речки. Неожиданно для себя он вдруг, при одном повороте ущелья, повстречался со своим сыном, могучим богатырем – Кобландой, возвращавшимся по этой долине домой. Трогательно было это свидание, и невозможно передать того радостного чувства, которое было испытано отцом и сыном.

Узнав о судьбе своего семейства, Кобланды воспылал ненавистью к Темир-хану и решился немедленно же отомстить ему, так как в то время мщение почиталось делом священным. Торжественно встреченный родным народом, Кобланды лишил Темир-хана трона и сам завладел последним. Сделавшись ханом, Кобланды сперва местом своего пребывания избрал берега р. «Ак-Жаика», а затем перешел пределы Хобдинской волости. В соседстве с его государством были ханства татарские и калмыкские; в последних ханами были: Алшагир-хан, Баба-хан и Жумла-хан. Все они, заключив между собою союз, пошли войной на Кобланды. Самая кровопролитная из схваток произошла около Джирен-куля. Здесь враги дрались 40 дней; союзники не выдержали и обратились в бегство. После этого Кобланды спокойно и долго управлял своим государством, пока, наконец, не подвергся общей участи смертных. От Кобланды происходят два рода: Табынцы и Тамынцы. В ознаменование славной победы при Джирен-куле Кобланде построен памятник, по мысли потомка его Урмамбет-кола, который сохранился в степи (в пределах Хобдинской волости) и до сих пор помогает держать в памяти народа предание о его чудном и славном богатыре. (Тургайская газета, 1901: №14-15, 4).

ҚОСЫМША №2. КОБДАГУЛ.

В отдаленных краях Азии жил-то хан Мухамед-Валий; у него было 7 жен и много наложниц. Хан готов был считать себя счастливейшим из смертных, если бы хотя одна из этих жен подарила ему сына

или дочь. Но годы шли, а детей у хана не было. Грустил иногда хан, и в одну из таких грустных минут он позвал визиря и наедине стал советоваться с ним о том, что ему делать, чтобы у него родились дети.

Визирь посоветовал ему посетить могилы святых; послушался хан визиря и на другой же день отправился к могиле одного святого, где молился и, наконец, погрузился в глубокий сон. Во сне явился к хану один старец, который, тихо коснувшись хана, сказал, что потомство ему даровано. Обрадовался хан такому доброму предзнаменованию и на другой день направился к дому, подъезжал к которому, заметил толпу народа и на вопрос его, что бы это значило, ему ответили, что старшая жена его Айсулу сильно заболела. При входе в дом сообщили ему, что у Айсулу наступили роды. Айсулу родила сына, которого назвали Кобдагулом. Это был мальчик с курчавыми черными волосами, поражавший всех своею красотою.

Хан окружил сына нежными заботами и, когда он стал подрастать, приставил к нему мудрых учителей, которые вскоре заметили, что мальчик очень понятлив. Хан радовался этому и щедро награждал учителей. Однажды Кобдагул сильно заболел. Хан опечалился и обещал большую награду тому, кто вылечит Кобдагула, и пригрозил страшным наказанием тому, кто, взявшись, проведет лишь время. Несмотря на столь тяжелые условия, к хану являлось в разное время много астрологов, лекарей и волшебников, которые, однако, не помогли Кобдагулу и, конечно, не возвратились и сами здравыми домой. Наконец, к общей радости, болезнь Кобдагула начала проходить сама собой. По мере выздоровления Кобдагул начал делать все большие и большие прогулки по лесам и степи, во время которых пристрастился к охоте на зверей и птиц. Ставши совершенно здоровым, Кобдагул набрал 40 удалых джигитов, собрал массу ястребов для травли, стаю гончих собак для ловли мелких зверей и начал выезжать на охоту каждый день, что и было любимейшим его развлечением.

Однажды Кобдагул, увлекшись охотой, заснул и увидел, что он лежит среди райских палат, лицом вверх, и вот над ним спустились солнце и луна, причем блеск луны разливался серебряным светом по всему туловищу, а золотистые лучи солнца освещали его лицо. Солнце и луна постепенно приближались к нему и опустились так близко, что их можно было достать рукой, не вставая с места. Кобдагул протянул руки, чтобы достать солнце и луну, но сколько ни трудился, все было напрасно: они ускользали из рук Кобдагула.

Проснувшись, Кобдагул заключил, что это был какой-то особенный сон, предвещавший что-нибудь в будущем. Будучи не в состоянии разгадать этого сна, Кобдагул перестал даже пить и есть и бросил свое любимое занятие — охоту. Заметив грусть сына, хан начал расспрашивать Кобдагула о причине этой грусти, что тот и поведал. Тогда хан созвал астрономов и волшебников и предложил им разрешить сон Кобдагула. Но все было безуспешно. Наконец, вспомнив об одном отшельнике, который много лет уже обитал среди пустынной степи, в одной пещере, и слыл за ясновидца, хан сам лично отправился к этому отшельнику за разрешением. Чтобы попасть в пещеру к отшельнику, нужно было сперва проехать через песчаную пустынную степь, затем через топкие болота и густые леса, полные всевозможных зверей, готовых на каждом шагу напасть на проезжающих, и, наконец, взобравшись с западной стороны по отлогому склону на вершину возвышающейся над уровнем степи верст на 5—6, нужно было чуть не отвесно спуститься с восточной стороны горы вниз по узкому ущелью. Но как ни был труден путь, хан преодолел его и достиг своей цели. Отшельник принял хана сурово и, оставив в отдельном уголке до утра, а затем, вышедши к хану, разъяснил значение сна так: «В расстоянии тысячеверстном от твоего царства есть хан Шадрай, у него есть дочь Куртка, которая красотой своей все светила небесные превосходит, — это от нее лучи отразились на Кобдагуле».

С сияющим от радости лицом возвратился хан домой и сообщил обо всем Кобдагулу. После этого Кобдагул воспылал желанием видеть красавицу. Инстинктивное чувство толкало его к ней; ему все стало казаться низким и ничтожным, его не интересовало и не привлекало ничто, неотступная мысль запала в его душу — во что бы ни стало увидеть Курке. Наконец мечты о Куртке дошли до страшных пределов, наболевшее сердце разрывалось на части. Кобдагул решился выбрать по себе лошадь, надеть броню, вооружиться по-рыцарски и отправиться в поиски Куртке. Узнав это, хан сказал: «Дорогое дитя мое, ты еще очень молод, ребра твои еще не окрепли, хрупки и не выдержат при первом напоре; Сам ты еще не усовершенствовался, а туда 7 месяцев, причем по дороге кровопролитная война, и ты рискуешь погибнуть в пути».

Смущение Кобдагула было так велико, что он не мог сразу ответить. Оправившись от смущения, он отвечал: «Позволь, отец, сказать, что если я не увижу Куртке, то не буду ни есть, ни пить и умру с тоски». Ответ Кобдагула огорчил хана, но он так любил сына, что сказал только ему: «Подумай, дитя мое, хорошенько, я полагаю, что ты не захочешь терять драгоценную свою жизнь таким опрометчивым поступком, заставляя отца пить чашу горечи». Прошел день, хан опять спросил сына, подумал ли он хорошенько и не отказался ли от своего намерения. Получив прежний ответ, хан позволил сыну выбрать

из имеющихся у него породистых лошадей одну для поездки, что тот и отправился исполнять, но, воротившись, Кобдагул заявил отцу, что хотя он богат и славен, но все это ни к чему, так как из всех лошадей он не нашел ни одной, на которой можно было бы ему отправиться в путь. Тогда хан сказал, что в местности «Кияк-тугай» находится 550 отборных лошадей рыжей масти, если и между ними не окажется соответствующей его выбору лошади, то, значит, нужно отказаться от этого предприятия. Душевно волнуясь, Кобдагул отправился на «Кияк-тугай» выбирать лошадь. Но какова была его радость, когда здесь нашлась лошадь, превосходящая все ожидания. Это была лошадь «Куймолдык», черной масти, хвост и грива у нее касались земли, уши стояли, как срезанный камыш, сама представляла собой летящую птицу. Кобдагул, оседлав эту лошадь седлом, усеянным серебром, золотом и дорогими камнями, надел на себя броню, вооружился по-рыцарски и отправился к Куртке. Мчится Кобдагул через горы, леса и реки, и ничто ему не препятствует. Несмотря на то, что расстояние, которое должен был проехать Кобдагул, было так велико, что обыкновенно его проезжали не менее как в 7 месяцев, Кобдагул через 2 месяца достиг пределов, где жил Шадрай-хан... (Тургайская газета, 1901: №30, 2-3).

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЭПОСЫНДАҒЫ ҚАЗАҚТЫҢ ҰЛТТЫҚ КОДЫ МЕН ДҮНИЕТАНЫМ КӨРІНІСТЕРІ

Құрман Несібелі Жәкенқызы,
М.В.Ломоносов атындағы Мәскеу мемлекеттік университеті
Қазақстан филиалының профессоры, педагогика ғылымдарының докторы
Астана қ., Қазақстан, nessibeli_k@mail.ru

«Қобыланды батыр» эпосындағы қазақтың ұлттық коды мен дүниетаным көріністерін қазақ халқының тарих көшіндегі сабақтастықтар жүйесінде қарастыру барысында кең диапазондағы, әлі де көп айтылмай жүрген, терең ғылыми зерттеулердің өзегінен тыс қалып, әзірге болжам аясында қалып келе жатқан мәселелердің мол екенін түйсінуге болады [Қобыланды батыр, 2006. 332 б]. Тарихшы ғалымдар мен филолог ғалымдардың сапалық даярлығын жаңа деңгейге көтеріп, олардың бірнеше шет тілін білуі негізінде жаңа бағыттағы зерттеулер жүргізуі арқылы ғана қазақ эпостарындағы ұлттық кодтың түйіндерінде сақталған кең арналы тарих пен мәдениеттің мазмұнын айқын көре аламыз.

«Қобыланды батыр» жырындағы қазақ ұлттық кодтар жүйесін талдауды мәдени код теориясы тұрғысынан жүргізуде ондағы үш типті де атап айтқанда, жазуға дейінгі, жазба немесе кітаби, заманауи деп саналатын экрандық типін қолдану мүмкін болады. «Қобыланды батыр» жырындағы қазақтың ұлттық мәдени кодтарының архитектуралық жүйесі негізінде қазақ халқының жыр оқиғасы болған кездегі дүниетанымының қазіргі заманауи қазақ қоғамында да берік орын алып отырғанын көрудің өзі қазақ деген ұлттың терең тамырлы таным жолын көрсетеді және оны алдағы келер ұрпаққа қалай жеткізу керектігін үйретеді.

«Қобыланды батыр» жырын күрделі жүйе ретінде алып, оның әрбір сюжетін, тіпті әр жолындағы эпитетін сол жүйені құраушы элемент ретінде қарастыру ол бірліктердің әрқайсысында орныққан қазақ халқының менталдық/ ділдік болмысын көрсетеді. «Қобыланды батыр» жырындағы қазақы ұлттық кодтар дегеніміз – халқымыздың тәу етер құндылықтарының, әлем туралы ұлттық санамыздағы көріністер мен белгілердің, өмір сүру мен қоғамда, әлеуметтік ортада, жеке өмірдегі барлық ситуацияда әрекет етудің, сөйлеу мен өзін ұстаудың қалыптасқан модельдерінің кодталған, шифрланған жүйесі.

Ұлттық код халықтың тарихи дамуының ғасырлар бойы шыңдалған, оның жеке басын, менталитетін және рухани-адамгершілік қағидаттарын сипаттайтын ерекше архетиптер, бейнелер және құндылықтар жүйесін білдіреді. Бұл халықтың негізгі құндылықтарымен қалыптасқан мәдени код, оның іс-әрекеттері мен қызметінде, өмірлік ұстанымдарында және мінез-құлық стратегияларында көрініс табатын ұлттық психологияның ерекшелігін анықтайды. [Бабосов Е., 2016. 48-50 стр.] Ұлттық кодты мәдениет аясында тарихи сабақтастықпен тану процесінде тек фольклорлық бірліктердің жиынтығын талдаумен шектелмеу керектігі белгілі. Ұлттық кодтар тарих көшінде қаншама «тепкіге ұшыраса» да ұлттың өзіндік жарқын келбетін қорғаушы қасиетін сақтап қалуға тірек болатын ерекше қуатқа ие болып келеді. Қанша сырттан келген идеологиялық ұстанымдар болсын, жат мәдени ағымдар болсын, ондай сыртқы яғни экзогенді ықпалдар бұза алмайтын тарихи тәжірибелік тамырлары тереңде

және сол тамырдың нәрі қазіргі күнге дейін күш беріп отырған терең сырлы кодтар ғана ұлттық кодтар болып саналады. Д.Кенжетай әрбір мәдениеттің адамның өмір сүру аясы мен еркіндігінің кеңістігі болып саналатынын және адам өз мәдениетін басқа мәдениетпен оңайлықпен ауыстыра алмайтынын айтады [Кенжетаев Д.Т.,2012. 29 б.].

«Қобыланды батыр» жырындағы батыр Қобыланды мен оның «қалың қыпшақ» халқының қазақ халқының негізін құраған қастерлі негіз ретінде санап, жырдың өн бойындағы кейіпкерлер мен оқиғаларды, көріністерді жеке-дара деп есептемейміз. Олардың барлығын жырдағы ұлттық кодтардың архитектурасын визуалды түрде қарастыруға мүмкіндік беретін белгілі бір тәртіпке бағына құрылған таңбалар жүйесі немесе семиотикалық матрица ретінде қарастыру керек деп санаймыз. Бұл ретте Құлмат Өмірәлиевтің «... рухани дүниелерді өздерін туғызған қоғамдық жағдайлармен бірлікті ала отырып баяндау және осы сипатты баяндаулар арқыл оларды таныту бар», - деген пікірін басшылыққа аламыз [Өмірәлиев Қ., 2014. 492 б.].

Қазақ фольклорының ішіндегі «Қобыланды батыр» жырын ғайып пен шынайылықтың түйіскен нүктесін танытатын, ежелгі түркі мен кейінгі қазақ халқының негізін құруға жақын болған Қарақыпшақ халқының қазіргі өзімізге етене таныс мәдени символдар мен нормалардың барлығы сақталған ерекше бір қазыналы қойма деп қарау керек. «Қобыланды батыр» жырындағы ұлттық мәдени кодтардың архитектурасы іштей бірнеше тереңге қағылған қазықтай болатын деңгейлерден құралады. Ол деңгейдің әрқайсысын тұтас жырды құрайтын кіші әлем моделі ретінде де тану өте қызықты болады.



Сурет 1. «Қобыланды батыр» жырындағы ұлттық кодтар архитектурасы

«Қобыланды батыр» жырындағы таңбалар/ символдар деңгейі – қалың қыпшақ жұртының кең-байтақ жері мен мал-байлығының молдығын, жылқыларының асылдығын, Тайбурылды, қалың қыпшақ жерінің қыры мен қырқасы, сайы мен өзенінің сакралды зат ретінде көрсететін символдар. Еркіндігі шектен шықпайтын, өмір сүру аясы экономикалық және экологиялық адамгершілік принциптеріне қазықтай байланған, адамды құрметтеу принципі «Адам – Жаратушы Аллах Тағаланың ең сүйіп жаратқаны» деген ұлылықтан басталатын «Қазақ» ұлтының ерекшелігі гауһар тас сияқты, қанша жарық түссе, сонша түске боялып, сан-сан қырлы ерекшелігі уақыт өткен сайын ашыла беретін қасиетке ие. Мәдениетіміздің ерекше синтездегі бірақ шартты түрде материалдық және рухани деп бөлінген қазынасындағы әрбір жәдігердің тек адамға қызмет атқару функциясы тұрғысынан ғана емес, жоғарыда Аллах Тағаланың берген жақсылығы деп танудан бастап, терең тарихтағы ата-бабаның адалдық та адамдық жолының жалғасы, болашақтың түзу жолының қаланып жатқаны деп түсінетін ерекше дүниетанымдық ұстанымдарды бір бойына жиып тұрғанын көру қиын емес. Қазақтың мәдени коды құлаш жетпестей өте кең аялы деп айта алатынымыз да содан. Өйткені қазақ ұлттық дүниетанымында өзі өмір сүріп отырған Ортасына аса сақтықпен киелілік дәрежеде бағалап қарау тәртібі қалыптасқан. Қазақ үшін:

- Аспан – киелі, Жер – киелі, Табиғаттың әр бірлігі – киелі.
- Тау – киелі, су – киелі, тас – киелі, топырақ - киелі.
- Аңдар мен жан-жануар, құс, құмырсқа, өсімдіктің әрбірі - киелі.
- Адам - киелі, себебі «Аллах Тағалымз Адамды сүйіп жаратқан».
- Отан, атамекен, туған жер – киелі.

- Ата-баба, оның мазары - киелі, ата-ана – киелі, ұл – киелі, қыз – киелі.
- Үй, Шаңырақ – киелі. Үйдің ішіндегі әрбір зат киелі.
- Жауынгердің киімі мен қару-жарағының әрбір деталі – киелі.
- Денсаулық - киелі.
- Тыныш бейбіт өмір - киелі.
- Намыс - киелі. Әділдік – киелі. Адалдық – киелі.
- Елді қорғау - киелі.

Қарап отырсақ, қазақ үшін киелі емес нәрсе жоқ. Нақты айтқанда Өмір және оны құрайтын барлық бірлікке қазақ халқы аса сақтықпен, зиянын тигізіп алмау, аялау түсінігімен қараған. Осылай қарауының өзі де киелі. Өйткені, мұның барлығы - адам санасына толық бағынбайтын «Әлемнің ерекше гармониясынан құралған» деген ұғымда болғандықтан, бір тін жіпті оқыста тартып қалып, тұтас Өмірге зиян келтіру мүмкін екенін түсінген Парасат пен Жүрек тазалығынан тұратын биік дәрежелі ұғым. Ал осы киелілікке қарсы шыққан адам ел ортасында қатаң тәрбиеленген. Бұған Әз Тәукенің «Жеті Жарғысындағы» деңгей-деңгейге бөліп жөнге салу жүйесін келтіре аламыз (алдымен ақсақал билігі, одан соң рулық билік, одан соң ұлыс биі, сосын орда биі, одан кейін хандық билік, ең соңында «Қаз» билігі).

Осындай киелілік ұғымдарының бір тіні үзілмеген керемет үйлесімділікпен құрылған табиғат пен әлеуметтік жүйенің тіршілік еткен бір заманында Қобыланды батыр дүниеге келген.

Кешегі өткен заманда
Қарақыпшақ Қобыланды—
Атасы мұның ***Тоқтарбай***
Халықтан асқан болды бай.
Байлығында есеп жоқ,
Айдалып бағып жайылды,
Төрт түлік малдың бәрі сай.
Жаз жайлауы Көзді көл*,*
Көзді көлді жайлаған
Қалың қыпшақ жағалай.
Тоқтарбайдың дәулеті—
Ішкені мас, жеген тоқ,
Бай-кедейдің көңілі жай.
Қыс қыстауы Қараспан*,*
Ат үйірінен адасқан,
Қалың қыпшақ тізіліп,
Қонса қоныс жарасқан.
Әліп таңба қыпшақтың
Атағы озған алаштан

Қазақ үшін оның атамекені мен туған жері - ұлттық кодтың ішіндегі ең басты, тірек дәрежесіндегі коды. Осы қысқа ғана үзіндіден тарихи тамыры тереңге бойлайтын қаншама ұлттық кодтар жүйесін көреміз: ***қалың қыпшақ, Қара қыпшақ, Қобыланды, төрт түлік, жылқы, жайлау, қыстау, Көздікөл, Қараспан, дәулет, «Әліп таңба», Алаш.*** Бұл сөздердің барлығы әр қазақтың санасында ұғымдық деңгейде қалыптасқан, сапасы жоғары, әсері үлкен және мәні терең ұлттық код болып саналады. Осы кодтардың тізбегі - қыпшақтардың жақсы өмір сүруінің стратегиялық символдары.

Қыпшақтардың «**қалың қыпшақ**» атанып, үлкен мекенді иелік етіп, жылқы мен басқа да түліктерді молдыққа жеткізген заманы - қыпшақтардың елдік құрып, оны бай етіп, оны әр уақыт сақтап-қорғауға дайын болған ерекше заман *(«Қаңлы-қыпшақ» болуы мүмкін бе» деген де ой келеді*). Сондықтан «қалың қыпшақ – қалың ел» яғни бірлесіп, ұйысып, бір арнаға түскен тірлігі бар, сыртқы жаудан қорғанатын күші мен саясаты бар, сауда-саттықты жүргізуде үлкен беделге ие, мекен етер жер аумағы «Көздікөлден» «Қараспанға» дейін созылып жатқан аймақтағы жауынгер ел дегенді танытады. Бұл жерде Дешті Қыпшақ Даласының территориясы жырланып отырғаны да белгілі. Ал тамғаларын «Әліп таңба» дегенде де қос таяқша демей, «әліп» деп араб алфавитінің бірінші әрпімен атауында терең, мұсылман еліміз дегенді білдіретін мән жатыр. (Тамғадағы екі таяқшаның «көсеу таңба», «әліп таңба» атауы да бар.)

Ғалымдардың еңбектерінде де «қалың қыпчақ» тіркесі молынан кездеседі. «Бұл кезде Сырдарияның Сығанақ тұсында Еділге қарай созылып жатқан далада қалың қыпчақ аталған жұрт жайлады». [Қ.Өмірәлиев.2014. 497] Жазба деректерде көрсетілгендей, біздің заманымыздың I

ғасырында белгілі болған «қыпшақтардың» сонау ертедегі «көк темірден бес қаруы сай болған», руна жазуы болған, терең дүниетанымдық білімі болған, темірді құрыш етіп балқыта алған және «ер жолы атқа жеткізеді, ат мұратқа жеткізеді» деген қағиданы ұран қылған Ер Түрктердің ұрпағы ретінде өздерінің ата мекенін сақтауға және сол атамекені өздерін де сақтауына тірек болған. [Ә.Марғұлан.]

Көрсетілген сызбадағы келесі деңгейі бойынша парасаттылық пен ерлік кодын қарастырамыз. Ол кодтың шешімінде «Қобыланды батыр» жырындағы басты кейіпкер Қобыланды батыр болса, оның батыр ретіндегі келбетін тануға айналасындағы кейіпкерлер тобы өз үлесін қосады. Бұл – ұлттық арманнан туған батырдың отбасында, өмірлік жолында ізгі адамдар кездесуіне деген тілегінен туған кейіпкерлер. Тоқтарбайдың бай болуы, Аналық бәйбішенің парасатты болуы, қарындасы Қарлығаның бауырмал болуы, тәрбиелеген Естемістің тағылымы мол болуы (*Тапсырдым деп Жалғызға*), жары Құртқаның кемел ойлы дана әйел болуы, дос болған Қараманның Қобыланды сыйлауының құрмет дәрежесіне ала-құла жолмен жетуі, батырға ғашық болған Көбіктінің қызы Қарылғаның батырды құтқаруы, Қобыландының оған көңілімен бірден құламауы – бұлардың әрқайсысының атқарған іс-әрекеті Қобыланды батырдың халық арманындағы бейнесін толыққанды ету үшін атқарған қызметі. Барлығы жинақтала келе, бір түйінге – жақсылық жолындағы Батырдың айбарлы келбетін сақтауға қызмет етеді. Осы ізгілік тобына қарама-қарсы Қызыл ер, Қазан хан, Көбікті, Алшағыр - Қобыланды батырдың елін қорғаушы, намысты ер, адал ұл, адал жар, ардақты аға сияқты асыл қасиеттерін аша түсетін кейіпкерлер. Ұлттық мәдени кодтың құрамындағы құндылықтардың айнасы іспетті жырдағы барлық кейіпкерлер тұтас қазақ халқының ой-санасында тұрақталған қастерлі ұғымдар жүйесінің тәрбиелік потенциалы қазіргі күні де зор деп айта аламыз.

Жоғарыдағы модельдегі үшінші деңгей жырдағы ерекше іс-әрекет сюжеттер желісіне байланысты мәдени кодтармен байланысты. Ұлттық кодтардың осы жырдағы тағы бір тізбегін «**қалың қыпшақ**» деген ұғыммен байланыстыра қарастырайық. Қыпшақтардың басын біріктіріп, **«қалың қыпшақ»** дәрежесіне дейін көтерген киелі күш Ұлы Дала - қазақтың санасында терең орналасқан ұлттық код. Яғни Ұлы дала - қыпшақтардың ертеден келе жатқан символдары, өмір-тіршілік нормалары, өмірлік құндылықтарын біртұтас етіп, ерекше код ретінде барлық қыпшақтың ой-санасын бір арнаға біріктіріп тұратын қуатты рухани күш. **Ұлы Дала** – жырдағы Қобыланды үшін, тұтас қазақ үшін де әрдайым сақтап, қорғап тұратын бейне бір жанды организмз, жанды құбылыс іспетті аса киелі күш. Киелі Қыпшақ даласының өзің Қобыландының әрбір ісін оң етіп тұрғандай, Тайбурылдың шабысын қуаттандырып, Тайбурылға тіл бітіріп, жолын ашық етіп тұрады.

Қобыландының туған елі - қалың қыпшақ мекені – біртұтас жүйеге түсіп, үйлесіммен тыныс-тіршілігі жүріп жатқан тәртіпті орта. Ал Қобыланды сәл ғана сол елден қадам аттап сыртқа шықса, бірден хаосқа түседі. Сырт ортаға түскен Қобыландының басынан кешетіні - алысу, шайқасу, соғысу, алдау мен арбау, осының бәрін жеңіп, жүрген жерін оңды етіп, тәртіпке түсіру. Осылайша, жырдағы Ұлы Даланың бейнесі ұлылықты бойына жиған ерекше код екенін көреміз.

Негізінде, қалыптасқан нормалық дәстүрі болмаған елдің басы бірікпейді. Тіпті отбасы да, тіпті десеңіз, кез келген қызметтік ұжым да белгілі бір құндылықтар мен нормаларды, символдарды қалыптастырмаса, олардың басы бірікпейтіні анық. Осыдан келіп, адамзатқа, адам баласының ұжымдасуында, оның ішінде ұлттың айрандай ұйып, біртұтастыққа айналуында кодтар жүйесі өте маңызды және олар тіренетін Темірқазық болып табылады. Осы деңгейдегі яғни ерекше іс-әрекеттер арқылы ұлттық менталдықты танытатын сакралды кодтарға қазақтардың жатырқамай, дос етіп өзіне көмекке шақыратын тылсым күштерді жатқызамыз.

«Қобыланды батыр» жырындағы Тоқтарбайдың баласы болмай, сексен жасқа келгенше көз жасы көл болып, Құдайдан бала тілеген.

Әулие қоймай *қыдырып,*
Етегін шеңгел сыдырып,
Жеті пірге *танысқан.*
Әулиеге ат айтып,
Қорасанға қой айтып*,*
Қабыл болған тілегі*,*
Жарылғандай жүрегі,
Аналық*тай бәйбіше*
Қабырғасы майысқан*.*

Тоқтарбайға «Қалың қыпшақтың» қосыла тілегені қабыл болып, дүниеге Қобыландыдай ұл мен Қарлығаштай қыз келеді.

Көрсетілген жыр үзінділеріндегі қазақ ұлттық кодтары тағы да тұнып тұрғанын көреміз. Олар: ***Әулие қоймау, Жеті пір, Қорасанға қой айту, тілек қабыл болуы, қабырғасы майысқан***. Бұл

сөздердің барлығы қазіргі қазақ халқының «Ұлы күшке сену» деп саналатын мағыналық аядағы ұлттық код болып саналады. Ұлы күшке сену - табиғаттың тікелей аясында өмір сүретін көшпенді қазақ халының ата-бабалары үшін терең менталдық қазық. Сол қазықтың негізінде жақсылыққа деген сенім, кешірім, әділдік, адалдық, бауырмалдық пен мейрімділік деген адами бағдарлар мен құндылықтар жасалынады. Күнделікті тілімізде қолданатын «әулие қоймай аралау» деген қолданыс – әр қазақтың санасында ақиқаты іздеу, ақиқаттың тірегінен өз санасындағы сұраққа жауап іздеп шарқ ұруын білдіретін ерекше код. Әулие аралау, зиярат ету, шын мәнінде, мазарларға барып тілек сұрау емес, сондай киелі адамдарды жаратқан Жаратушы Аллах Тағаламыздың құдіретіне бас иіп мойындау, сондай қуатты энергиялық орында өзінің жалпы тұтас жаратылыстың бір элементі екендігін терең түсінуі.

Ал қазақтар үшін «Жеті Пір» - өзінің ұлттық болмысын құрайтын ішкі кодтардың архитектурасында ерекше орын алатын сакралды код. Негізінде, Пірлердің саны шектелмейді. Бұл жерде «Жеті Пір дегендегі» «жеті» санының өзінің киелі саналуымен де байланысты екенін ұмытпауымыз керек.

Біздің білуімізше, «Жеті Пір» Бұхара жақтағы жеті әулиені де білдіреді. [Альмеев Р.] Ал нақты «Қобыланды батыр» жырына қатысты айтар болсақ, ол «Жеті Піріміз», «Жеті кәміл баба»:

- Әзірет Омар мен Әзірет Осман – төрт Шадияр, исламның халифтері.
- Арыстан баб - Қожа Ахмет Ясауйдің Ұстазы.
- Қожа Ахмет Ясауй, бүкіл түркі жұртының бас пірі Әзірет Сұлтан.
- Қорасан ата, Сыр бойында исламды таратушы қасиетті тұлға, «Қобыланды батыр» жырында аталған әулие Әбдіжалил баб.
- Ысқақ баб, Әбдіжалил бабтың ағасы оңтүстіктегі үлкен діни тұлға Баб атаны айтамыз. (Жырда Ықылас ата деп аталатын осы пір болуы мүмкін).
- Баба Түкті Шашты Әзиз – батырларға бата беретін, халық арасында өте сыйлы әулие.

Қазақ ономастикасының діни-мифологиялық кодын зерттеген Г.Б.Тлегенова зерттеуінде жеті пірдің мәдени және тілдік кодын қарастырады. I тілдік код – адамның басына іс түскенде көмекке келіп, жәрдем беретін көзге түспейтін сыртқы тылсым күш. II мәдени код – ғайыптан келіп қолдауына сенетін, ұлттың терең дүниетанымында берік орын алған символ. [Г.Б.Тлегенова, 2025;137]

«Қобыланды батыр» жырындағы Тайбурылдың ерекшелігі де осы деңгейде қарастырылады, өйткені Тайбурылда адамға да тән емес, жылқыға да тән емес аса қуатты тылсым күш бар. Тайбурылдың дүниеге келуінің өзі, Қобыландының сенімді серігі болуының өзі айрықша іс-әрекеттер алгоритмінен құралады: 1)*Қобыландының Құртқаны жар етіп алуы керек болуы; 2)Құртқаның жолда келе жатып, жылқы ішінде жүрген биенің ішіндегі Тайбурылды тануы; 3)Тайбурылды ерекше бағуы; 4)Тайбурылдың ерекше шабу қасиеті.*

«*Сонда Бурыл гуледі,*
Табаны жерге тимеді,
Көлденең жатқан көк тасты
Тіктеп тиген тұяғы
Саз балшықтай иледі.

Құртқаның Тайбурылды тұлпардан туа сала «*Алтын тонға орауының»* да символдық мәні ерекше. Бұл жерде де «алтын» - тазалықтың биіктігін танытатын символ. Қазақ халқының кез келген нәрсеге «*алтын*» деп қоса бермейтінін ескерсек, бұл жерде Тайбурыл қазақ үшін ең қастерлі ұлттық код болғандықтан, Құртқаның оны жерге тигізбей, алтын тонға орап қағып алуы оның жары ретінде Қобыландыға деген сезімін ғана емес, биік парасатын да көрсетеді. С.Қондыбай айтқандай, «Жылқы – арғықазақтың болмысында да, оның рухани дүниесі мен дүниетанымында да ең басты универсал сипатқа ие тіршілік иесі». [Қондыбай С., 2004, 28 б.]

«Қобыланды батыр» жырындағы ерекше іс-әрекеттер желісінде Қобыланды батырдың отбасылық аясын құрудағы дүниетанымдық ұстанымдардың нағыз перзент, нағыз азамат, нағыз адал адам, адал жар ретінде әрбір сәтте биікке шығарып отырған градациялық жолын ұлттық код ретінде танимыз. Қараман жорыққа шақырғанда Қобыланды батыр *«Мінетін атым қолында, Барар-бармас жолымды, Хабар салып алайын, Үйдегі Құртқам біледі»* дегенде әйел затын қадірлейтін, отбасының ері мен әйелі тең деп қарайтын қазақ азаматының болмысын танимыз. Қобыланды өз қатесін бірден түсініп: *«Мені көріп, Құртқажан, Қуанбасаң қамықпа, Менің көзім тіріде Қараңғы түнек ішінен Шығарармын жарыққа!» ,* - деп қорыққан Құртқаны жұбатады. Сыйластықтың бұл формасы - қазақ халқының отбасылық салт-санасында берік орныққан ерекшелік. [Мұратқызы М., 2025.]

Ұсынылған модельдің ұшар басында көрсеткен ұлттық діл деңгейіндегі құндылықтар – «Қобыланды батыр» жырының басынан аяғына дейінгі жырланған асыл текті батыр азамат тұлғасын

жарқыратып тұратын қасиетті кодтар. Ең алдымен жырдағы Аллах Тағалаға сыйыну – ұлттық қорғаныш коды екенін айқын көреміз.

- ✓ *Батасын беріп қол жайып, **Жад қылады Құданы**.*
- ✓ ***Тапсырдым деп Жалғызға**, Амандасып жүргізді.*
- ✓ *Артымда жау қалдырман, **Берсе Құдай несіпті**;*
- ✓ ***Боз ат шалып Құдайға**, Жұртын жиып қуанып;*
- ✓ *Тоқсанға келген **әкемді Құдіретке тапсырдым**. Алпысқа келген **анамды Мұхаммедке тапсырдым.***
- ✓ ***Он сегіз мың әлемге Патша болған Хақ Жаппар!** Тек тапсырдым өзіңе!*
- ✓ *Мен көкемді тапсырдым **Он сегіз мың ғаламның Падишасы** өзіңе.*
- ✓ *Мен көкемді тапсырдым— **Он сегіз мың ғаламның Падишасы жалғыз Хақ!***
- ✓ *Жалғызымды тапсырдым **Бір жаратқан Құдайға!***
- ✓ *Қош-аман бол, Алла жар! Жалғызымды тапсырдым **Құданың досты пайғамбар!***
- ✓ ***Иманды құл жолығар Хауызы Кәусар суына**.*
- ✓ *Он сегіз мың ғаламның, **Патшасы болған Хақ Жаппар!***
- ✓ *Осы кеткен қозымды **Алланың досты Мұхамбет** Тек тапсырдым қолыңа.*
- ✓ *Шәһизанда қазірет, **Жарылқаушы құдірет!***
- ✓ *Үмбетім деп еске алсаң, Қозымды сізге тапсырдым. **Құданың досы, Мұхаммед**, Жалғызыма жәрдем ет!*
- ✓ *Мен сапардан қайтқанша Ата-анам, ел-жұртым, **Тапсырдым енді Аллаға**.*
- ✓ *«Жалғызыма жар бол» деп **Жад қылад Жаппар Құдайды**.*
- ✓ *Әуелі **Тәңірі анайым, Хақ жаратқан құдайым, Нұр Мұхаммед—сыбайым**.*
- ✓ *Бетіне қалқан далдалап, Шәріне шапты «**Аллалап**»!*

Қобыланды - туғаннан-ақ сакралды қорғанышқа ие болған тұлға. Батыр адам өзінің рухани бастауын Ұлы күшпен тікелей және үздіксіз байланыстыруда болады. Қобыландыға арналған және Қобыландының аузынан шыққан әрбір Аллах Тағаламызға мінәжат, дұға әлсіздікті көрсетпейді. Аллах Тағаламыз бен Пайғамбарымызға с.ғ.с. дұға жасап, көмек сұрау - Ұлы күшке, бітпейтін қуатты күшке қосылуды білдіретін ізгі амал, адам баласы үшін ең жоғарғы құндылық. Батыр – елі үшін, намыс үшін, әділдік үшін шайқасатын болғандықтан, халықтың дүниетанымында оның айтқан әр дұғасы – таза жүректен шыққандықтан, тілек-дұғасы қабыл болады деп саналады.

Батырдың, оның елінің қандай қиындықтан да аман-сау қалуының формуласы - Аллах Тағаламыздан көмек сұрау, аманат етіп тапсыру. Осы тілек-дұғадан арылмай айта берсе, халық та, батыр да қорғанышта болады.

Аллах Тағаламызға аманат етіп тапсыру рәсімінің қуаты зор. Мұндай сәтте айтушының да, тыңдаушының да барлық естіп, тыңдап, қабылдау қызметі ерекше дәріжеде болады. Сондықтан мұндай сәттің сакралдығын нейролингвистикалық тұрғыдан талдау маңызды болып саналады.

Қорыта келгенде, «Қобыланды батыр» эпосындағы қазақтың ұлттық коды мен дүниетаным көріністері туралы қысқаша түрде жасалған талдаудың нәтижесін келесідей түйіндеуге болады.

С.Ананьева қазақстандық өзгеұлттық әдебиет процесін талдай келе, заманауи қазақстандық мәдениеттің айрықша кодтары қалыптасу үстінде екенін айтады. Елімізде өмір сүретін түрлі ұлттардың мәдени коды – мейірімділік пен қонақжайлық, жанашырлық пен қол созу және мәдениет пен өнер шеберлерінің туындысында осылар сақталып және келер ұрпаққа беріліп келеді деп айтады. [С.Ананьева] Шындап келгенде, бұл мәдени кодтар бір ұлттық аядағы кодтан гөрі, жалпыадамзаттық деңгейдегі мәдени кодтар болып саналады. Яғни олар - адамның адамдығын көрсететін мәдени кодтар. Ал біз үшін маңыздысы, еліміздегі түрлі ұлт өкілдерінің мәдениетін қазақстандық кодқа айналдыратын Темірқазық бар екенін және ол – қазақ ұлттық мәдени кодтары екенін таныту және оны негізгі ұстаным ету.

Қазақтың ұлттық кодтар жүйесін танып-талдауда лингвомәдениеттанымдық бағыттағы ізденістер жүргізіліп, батырлар жырына тән Аллах Тағаламызға сыйыну, «батырлық», «еркіндік», әулиелер мен пірлер, «атамекен», «шаңырақ», тұлпар, парасатты жар, адал дос сияқты негізгі концептілер бір ізге түсіріледі. [Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігі].

Эпостағы ұлттық код пен дүниетанымды танып-талдауды мотивтік тұрғыдан жүргізіп, батырдың тағдыр-талайына кездескен түрлі сынақтарын кең арнада тану тарихи сабақтастықтың, ұлттық психология мен мәдениеттанымның, тілтанымның мәліметтеріне сүйенуді керек етеді. Эпостағы ұлттық кодтардың терең тамырлы екендігі және жер-су атауларының сакралды географиялық ерекшелігі Ұлы Дала атауымен синтезделгендігі анықталады. Қазақ халқының қазыналы рухани байлық ретінде бағалайтын батырлық, Ұлы күштерді мойындау, патриоттық, тарихты сүю, тарихи ата

жолы мен шаңырақ, ұрпағын қадір тұтқан, бес қаруды меңгерген, тұлпары сенімді серігі болған ізгі қасиеттер мен қабілеттерге ие тұлғаны бір Қобыландының бойынан табу арқылы қазақ тілінің де, тарихының да, ұлттық таным кодтарының да мол әлеуетті екендігі айқын танылады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. «Қобыланды батыр» жыры. Мергенбай нұсқасы. Бабалар сөзі: Жүз томдық. -Астана: «Фолиант», 2006. Т. 38: Батырлар жыры. - 2006. - 332 бет.
2. Бабосов Е. Культурный код нации: сущность и особенности. - Наука и инновации №3 (157) март, 2016. -48-50 стр.
3. Кенжетаев Д.Т. Қожа Ахмет Иасауи дүниетанымының түркі ислам философиясы тариындағы орны. Монография. Түркістан: «Тұран», 2012. – 288 б.
4. Өмірәлиев Қ. Қазақ тіл білімінің мәселелері. – Алматы: Абзал Ай, 2014. – 640 бет.
5. Марғұлан Ә.Х. Ежелгі жыр аңыздар. Алматы: Жазушы, 1985. - 368 б.
6. Альмеев Р. Святые лики семи пиров священной Бухары. -https://kh-davron.uz/russian-rus-tilida/r-almeev-svyatye-liki-semi-pirov-svyashhennoj-buxary.html
7. Тлегенова Г.Б. Қазақ ономастикасының діни-мифологиялық кодын зерттеу. PhD докторы ... диссертация. - Алматы, 2025. – 196 бет.
8. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Төртінші кітап. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. -504 б.
9. Мұратқызы М. Этнолингвистическое исследование семейно-обрядового фольклора в аспекте национального кода. – Диссертация ... PhD. - Астана, 2025.
10. С.Ананьева. У Казахстана уникальный культурный код. - https://kazpravda.kz/n/u-kazahstana-unikalnyy-kulturnyy-kod/
11. Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігі: этносемантикалық талдау. –Алматы: ҚР Мемлекеттік орталық музейі. 2022. – 268 б.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНЫҢ ҚОЛЖАЗБА МҰРАСЫ: НҰСҚАЛАР, МӘТІНТАНУЛЫҚ ІЗДЕНІСТЕР ЖӘНЕ ҒЫЛЫМИ БАСЫЛЫМ

Рақыш Жұмашай Сайлауқызы
филология ғылымдарының кандидаты,
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты,
Алматы қ., Қазақстан,
zhumashay19@mail.ru

Аннотация. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырының қолжазба мұрасы, жиналу, сақталу және ғылыми жарияланy тарихы қарастырылады. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты дайындаған жетітомдық басылым негізінде жырдың жиырма тоғыз нұсқасының құрамы, қорларда сақталған қолжазбалардың ерекшеліктері, бұрын жарияланбаған мәтіндердің ғылыми айналымға енгізілуі сараланады. Дәулетше, Досжан, Қартбай Қылышұлы, Әбілқайыр Дәнекеров, Орынбасар Оңғарбаев, Махамбет Жамболов, Қайролла Иманов және жыршысы белгісіз «Ноғайлы Қарақыпшақ Қобыланды батыр» нұсқаларына қатысты деректер жүйеленеді. Қолжазба мен бұрынғы басылымдарды өзара салыстырудың мәтінтанулық маңызы көрсетіліп, батырлық эпостың ғылыми басылымын дайындаудың қазіргі талаптары сөз болады.*

Түйін сөздер: *батырлық эпос, «Қобыланды батыр», қолжазба, нұсқа, мәтінтану, ғылыми басылым, фольклорлық қор.*

Abstract. *The article examines the manuscript heritage of the epic Kobylandy Batyr, focusing on the history of its collection, preservation and scholarly publication. Drawing on the seven-volume edition prepared by the M.O. Auezov Institute of Literature and Art, the study discusses twenty-nine versions of the epic, the distinctive features of manuscripts preserved in archival collections, and previously unpublished texts introduced into scholarly circulation. Particular attention is paid to the versions associated with Dauletshe, Doszhan, Kartbai Kylyshuly, Abylkair Danekerov, Orynbasar Ongarbayev, Makhambet Zhambolov, Kairolla Imanov, and the anonymous Nogaily Karakypchak Kobylandy Batyr. The article also considers the textual significance of comparing manuscript sources with earlier publications and outlines current principles of preparing scholarly editions of heroic epics.*

Keywords: *heroic epic, Kobylandy Batyr, manuscript, version, textual criticism, scholarly edition, folklore archive.*

«Қобыланды батыр» – қазақтың қаһармандық эпосының көне қабаттарын, тарихи жадын және көркемдік дәстүрін молынан сақтаған классикалық жырлардың бірі. Оның ел арасынан жиналуы, хатқа түсуі, жариялануы мен зерттелуі де қазақ фольклортану ғылымының қалыптасу тарихымен сабақтас. Халық мұрасын жинаушылардың назарына ерте іліккен жырдың алғашқы жазба нұсқалары кейінгі ғылыми ізденістерге жол ашты. Марабай ақыннан жазылып алынған мәтіннен бастау алған бұл жұмыс бір жарым ғасырдан астам уақыт ішінде кеңейіп, әр кезеңде жаңа нұсқалармен толығып отырды.

Жырдың ұзақ уақыт бойы халық жадында сақталуы оның оқиғалық желісінің тұрақтылығымен ғана емес, әр жыршының қалыптасқан эпикалық дәстүрді өз орындаушылық мектебіне сай түрлендіре алуымен де байланысты. Перзентсіз ата-ананың бала тілеуі, әулие аралауы, болашақ батырдың ерекше жағдайда дүниеге келуі, тез ержетуі, тұлпар таңдауы, алғашқы сыннан өтуі, қалыңдық үшін күресуі, жауға аттанып елін қорғауы тәрізді негізгі мотивтер нұсқалардың көпшілігінде сақталған. Қаһарманның тұлпары мен Құртқа бейнесі де сюжеттік желінің маңызды тіректерінің бірі. Осы тұрақты желі әр нұсқада жаңа эпизодтармен толығып, кейіпкерлер құрамы мен оқиға өрбуінде өзіндік айырмашылықтар қалыптастырған.

«Қобыланды батыр» жырының зерттелу тарихы да ауқымды. В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, Ә. Бөкейхан, П.А. Фалев, М. Әуезов, С. Сейфуллин, С. Мұқанов, Қ. Жұмалиев, Б. Кенжебаев, Ә. Марғұлан, А.С. Орлов, В.М. Жирмунский, М. Ғабдуллин, Т. Сыдықов, Ә. Қоңыратбаев, Р. Бердібаев, О. Нұрмағамбетова, М. Ғұмарова, Ш. Ыбыраев, Т. Қоңыратбай және басқа зерттеушілер жырдың тарихына, поэтикасына, нұсқалары мен эпикалық табиғатына арнайы тоқталды. М. Ғабдуллин мен О. Нұрмағамбетованың зерттеулері диссертациялық деңгейде жүргізілді. Қазақ фольклоры жөніндегі іргелі ұжымдық еңбектер мен монографияларда да жырға тұрақты түрде орын беріліп келеді.

Қазақ эпосының ғылыми басылымдарын әзірлеу тәжірибесі XX ғасырдың орта шенінде жүйелі сипат алды. 1959-1964 жылдары жарық көрген «Батырлар жыры» томдары осы бағыттағы маңызды кезеңдердің бірі болды. «Қамбар батыр», «Алпамыс батыр», «Қыз Жібек» секілді эпикалық шығармалардың бірнеше нұсқасы орыс тіліндегі ғылыми аудармаларымен қатар беріліп, қосымша бөлімдерінде мәтіндердің арақатынасы, нұсқалық өзгерістер мен музыкалық мақамдарға қатысты түсініктер ұсынылды. М. Әуезов пен Н.С. Смирнова редакциясымен жарық көрген басылымдардың сол кезеңдегі одақтық фольклортану үшін де маңызы жоғары бағаланды [1, 209–213].

1975 жылы Мәскеуде «Эпос народов СССР» сериясымен шыққан «Қобыланды батыр» ғылыми басылымы қазақ эпосын академиялық тұрғыдан жариялаудың жаңа белесіне айналды. О. Нұрмағамбетова мен Н.В. Кидайш-Покровская жырдың Марабай және Мергенбай нұсқалары негізінде құрастырылған мәтін ұсынды [2]. Сол кезеңдегі ғылыми ұстаным бойынша бірнеше қолжазба нұсқаны өзара салыстырып, негізгі мәтін жасау тәжірибесі қолданылды. Кейін мәтінтануда әр нұсқаны дербес фольклорлық мұра ретінде жариялау қағидасы күшейіп, қолжазбаның бастапқы қалпын мүмкіндігінше толық сақтау басты талаптардың біріне айналды.

1986–1996 жылдары жарық көрген «Қазақ халық әдебиеті» көптомдығы да эпикалық мұраны жүйелі жариялауға елеулі үлес қосты. Ал тәуелсіздік кезеңінде жүзеге асқан «Мәдени мұра» бағдарламасы фольклорлық мәтіндерді жариялаудың көлемі мен ғылыми ауқымын бұрынғыдан да кеңейтті. 2004–2013 жылдары дайындалған «Бабалар сөзі» жүзтомдығының 35–38-томдарына «Қобыланды батыр» жырының он алты нұсқасы енгізілді [3]. 2019 жылы жарық көрген онтомдық «Дала фольклоры антологиясының» бірінші томында жырдың 1914 жылғы Қазан басылымы қайта жарияланды [4].

Жырдың қолжазба мұрасын толық қамту бағытындағы маңызды жұмыс 2023 жылы атқарылды. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Қолжазба және текстология орталығы Ақтөбе облысының әкімдігі мен облыстық Мәдениет, архивтер және құжаттама басқармасының арнайы тапсырысы бойынша «Қобыланды батыр» жырының жетітомдық жинағын әзірледі. Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Орталық ғылыми кітапханасы мен Әдебиет және өнер институтының қолжазбалар қорында сақталған жиырма тоғыз нұсқа алғаш рет біртұтас басылым аясында жүйеленді. Олардың қатарында Марабай, Мергенбай жырау, Біржан Толымбаев, Көшелек Еламанов, Нұрпейіс Байғанин, Айса Байтабынұлы, Мұрын жырау Сеңгірбеков, Сүйіншәлі Жаңбыршыұлы, Дәулетше, Құлзақ Амангелдіұлы, Шапай Қалмағамбетов, Ержан Ешімов, Нұрсейіт Битілеуов, Ережеп Тілеумағамбетұлы, Сәдуақас Ділманов және өзге жыршылардың нұсқалары бар.

Жиырма тоғыз нұсқаның оқиғалық құрылымы бір-бірінен мүлде алшақ кетпейді. Қобыландының ата-анасының перзентке зар болуы, әулие аралап бала тілеуі, тілектің қабыл болуы, батырдың ер жетуі, Құртқаға үйленуі, тұлпар бапталуы, жауға аттануы және елді азат етуі секілді негізгі желі сақталған. Айырмашылық жекелеген эпизодтардың көлемінен, қосымша кейіпкерлерден, батырдың шежіресі мен ұрпағына қатысты тараулардан, кейбір қарсыластардың аталуынан байқалады. Демек, жыршылар

дәстүрлі сюжетті өзгеріссіз қайталамаған; негізгі эпикалық арнаны сақтай отырып, өз ортасының орындаушылық тәжірибесіне сай дамытып отырған.

Жетітомдықтың бірінші томына О. Нұрмағамбетова дайындаған «Қобланды батыр» мәтіні енгізілді. Мәтін 2010 жылғы басылым бойынша алынып, тыныс белгілері мен кейбір емле қателері түзетіліп, жыр шумақтары қайта жүйеленген. Оның негізінде Марабай мен Мергенбай нұсқалары жатыр. Қолжазба түпнұсқалары Орталық ғылыми кітапхананың Сирек кітаптар мен қолжазбалар қорында сақталған.

Жырдың аударылу тарихы да ғылыми басылым мәселесімен тікелей байланысты. XX ғасырда «Қобыланды батыр» бірнеше рет орыс тіліне тәржімаланды. М.А. Тарловский, С. Липкин, Н.В. Кидайш-Покровская мен О. Нұрмағамбетова жасаған аудармалар әр кезеңдегі басылымдарда жарияланды. Кейін жыр мазмұны прозалық үлгіде де ұсынылды. Жетітомдықта С. Липкиннің 1958 жылғы орысша аудармасы және Арай Байленованың 2021 жылғы ағылшын тіліндегі аудармасы берілді.

Жаңа басылымның ғылыми маңызын арттырған басты ерекшеліктің бірі – бұрын көпшілікке белгісіз бірнеше қолжазбаның алғаш рет жарық көруі. Дәулетше, Досжан, Махамбет Жамболов, Қартбай Қылышұлы, Орынбасар Оңғарбаев, Қайырғали Иманов, Әбілқайыр Дәнекеров нұсқалары және жыршысы белгісіз «Ноғайлы Қарақыпшақ Қобыланды батыр» мәтіні ғылыми айналымға қосылды. Жетітомдықта мәтінмен қатар орындаушылық дәстүрді танытатын аудиоматериалдарға да орын беріліп, Марабай нұсқасын Ақан Әбдуәлі, Нұрпейіс Байғанин нұсқасын Аманқос Садықов орындаған жазбаларды QR арқылы тыңдау мүмкіндігі жасалды.

Екінші томға енгізілген материалдардың арасында қолжазбатану тұрғысынан айрықша назар аударатын дерек бар. Ә. Диваев 1922 жылы Ташкентте шығарған «Батырлар» жинағына енген мәтіннің қолжазба түпнұсқасы Әдебиет және өнер институтының қорынан анықталды. №42 тізіммен сақталған микрофильм арнаулы құрылғы арқылы сандық жүйеге көшіріліп, араб графикасынан кирилл жазуына түсірілді. Қолжазбаның 1890-жылдары Ақмешіт уезінен жіберілген мәтіннің фотокөшірмесі екені және Ә. Диваев жариялаған «Қобыланды батыр» нұсқасының бастапқы дереккөзі болып табылатыны анықталды. Қолжазба мен 1922 жылғы басылымды салыстыру барысында көптеген мәтіндік айырмашылықтар байқалған. Мұндай материалдар басылым тарихын ғана емес, редакциялық өзгерістерді, көшіруші мен жариялаушының мәтінге араласу деңгейін анықтауға да мүмкіндік береді.

Қолжазбаның соңында сақталған үш шумақ өлең мәтіннің жазылу жағдайынан да хабар береді. Онда қаламды қыс мезгілінде қолға алғаны, жұмысты асығыс аяқтауға тырысқаны айтылып, адресатқа арнайы сәлем жолданған. Жазылған мерзімі «1894 жылында 12 декабрьде» деп көрсетілген. Осындай шағын деректің өзі қолжазбаның пайда болу ортасын, жазушы мен тапсырыс беруші арасындағы байланысты анықтауда маңызды.

Жетітомдықтың үшінші томына Нұрпейіс Байғанин, Ержан Ешімов және бұрын жарияланбаған Әбілқайыр Дәнекеров нұсқасы енгізілді. Дәнекеров мәтінін 1954 жылы Қызылорда фольклорлық-этнографиялық экспедициясының мүшесі Тұрлыбек Сыдықов Қармақшы ауданында жыршының өз айтуынан жазып алған. Әбілқайыр Дәнекеров жас кезінен халық жырларын жаттап, «Қобыланды», «Қамбар», «Қыз Жібек» тәрізді шығармаларды ел арасында орындаған. Оның «Қобыланды батыр» нұсқасы жеті-сегіз буынды жыр үлгісімен жырланған әрі көлемі жағынан толық мәтіндердің қатарына жатады. Нұсқада Қобыландының Қазан мен Көбіктіге қарсы күресі, Құртқаның батыр түсін жоруы, жауға аттану эпизодтары кең баяндалады. Сюжеттік тұрғыдан Марабай нұсқасына жақын болғанымен, жыршының өзіндік баяндау машығы байқалады.

Нұрпейіс Байғанин нұсқасының қолжазбалық тарихы эпикалық дәстүрдің ауызша жалғасу жолын аңғартады. 1940 жылы Ақтөбе қаласында Ахмет Ескендіров ақынның айтуынан жазып алған мәтіннің латын графикасымен машинкаға басылған көшірмесі Орталық ғылыми кітапхана қорында сақталған. Нұрпейіс Байғанин жырды он жеті жасынан бастап айтып, Махует жыраудан үйренгенін, оның ар жағында бірнеше буын жыршы тұрғанын баяндайды. Жыршылық желінің атадан балаға жалғасқанын көрсететін бұл мәлімет бір мәтіннің ғана емес, тұтас орындаушылық мектептің тарихын тануға мүмкіндік береді.

Ержан Ешімов жырлаған нұсқаны Қожабай Боранбаев пен Жұмамұрат Тойбазаров жазып алған. Қолжазба 1954 жылғы Қызылорда экспедициясы арқылы институт қорына түскен. Мұндай экспедициялық материалдар XX ғасыр ортасындағы жыршылық ортаның географиясын, мәтіннің таралу жолын және орындаушылар құрамын нақтылай түседі.

Төртінші томда Мұрын жырау мен Сүйіншәлі нұсқаларымен қатар Дәулетше, Досжан және Қартбай Қылышұлының бұрын жарияланбаған мәтіндері берілді. Дәулетше нұсқасының көшірмесі Әдебиет және өнер институтының қолжазба қорында сақталған. Қолжазба туралы деректе оның 1886 жылы жазылғаны және түпнұсқасының Қазан мемлекеттік университетінің кітапханасында сақталғаны

көрсетіледі. Мәтін өлең мен қара сөз аралас үлгіде келген. Сюжеті 1914 жылы Қазанда басылған Біржан Толымбаев нұсқасына жақын болғанымен, бірқатар эпизодтардың құрылымы бөлек. Дәулетше нұсқасы Қобыландының тууы мен балалық шағынан емес, Қараманмен бірге Қазанға аттанып бара жатқан тұсынан басталады. Кейін Көбікті, Алшағыр, Бөкенбай және Шошайға байланысты оқиғалар өрбиді. Қобыландының Бөкенбайға Шошай ханмен соғысуды тапсыруы өзге нұсқаларда кездесе бермейтін ерекшелік.

Мұрын жыраудың «Қыдырбайұлы Қобыланды» нұсқасы бұрын бірнеше рет жарық көргенімен, жетітомдықты дайындау кезінде бұрынғы басылымдар қолжазбамен қайта салыстырылды. Жалпы жетітомдыққа енгізілген мәтіндердің бұрын жарық көргендері де қолжазба негізінде тексеріліп, текстологиялық салыстырудан өткізілді. Басылымның ғылыми құндылығының бір өлшемі де осында: бұрын жарияланған мәтінді өзгеріссіз қайталау емес, оның қолжазбалық негізіне қайта оралу көзделді.

Досжан нұсқасының араб графикасындағы қолжазбасы Орталық ғылыми кітапхана қорында сақталған. 1954 жылы Досжан ақынның айтуынан Шапай Қалмағамбетов жазып алған бұл жыр толық жетпеген. Өзге нұсқалардан бір ерекшелігі – Қобыланды Аналықтан, ал Қарлығаш Тоқтарбайдың екінші әйелі Алтыншаштан туады. Кейінгі оқиғалар дәстүрлі сюжеттік арнамен өрбиді: Қобыландының ержетуі, жылқы бағуы, пірлердің киік бейнесінде жол көрсетуі, Құртқаны алуы, тұлпардың тууы және Қараманның батырды іздеп келуі баяндалады. Мәтін Қобыланды мен Естемшенің Қараман қолын көріп келген жерінен үзіледі. Жалғасының жазылған-жазылмағаны әзірге белгісіз.

Қартбай Қылышұлының нұсқасы Мұрын жырау мәтініне жақын болғанымен, кейіпкерлердің аты мен кейбір оқиғалардың берілуінде өзгешеліктер бар. Қобыландының әкесі Қыдырбайдың перзентсіздігіне байланысты ел кезуі, батырдың дүниеге келуі, Құртқаға үйленуі, Алшағырмен шайқасуы негізгі желіні құрайды. Өзге нұсқаларда кездесетін Қазан, Көбікті, Қараман тәрізді кейіпкерлердің бұл мәтінде болмауы да оның дара сипатын айқындайды. Қолжазбаны Қартбай жыршы 1992 жылы институт қызметкері Мақсұт Шафиғовқа тапсырған.

Жыршысы белгісіз «Ноғайлы Қарақыпшақ Қобыланды» мәтіні де басылым арқылы алғаш рет ғылыми айналымға түсті. Араб әрпімен қарындашпен жазылған қолжазба аяқталмаған күйде сақталған. Оқиға Жәңгір хан тойынан басталып, Қыдырбайдың баласыздығы, оның ел кезуі, Қобыланды мен Қансұлудың дүниеге келуі, батырдың ержетуі, Құртқаны алуы және тұлпарға қатысты эпизодтармен жалғасады. Мәтін Қобыландының Алшағыр еліне аттануға қамданып жатқан тұсында үзіледі. Қолжазбаны кімнің, қашан қорға тапсырғаны және кімнен жазып алғаны туралы деректің сақталмауы оның тарихын анықтауды келешектегі ізденістердің еншісіне қалдырады.

Бесінші томға Нұрсейіт Битілеуов, Құлзақ Амангелдіұлы, Ережеп Тілеумағамбетұлы және Орынбасар Оңғарбаев нұсқалары енгізілді. Қарақалпақстан қазақтары арасынан жазылып алынған Ережеп Тілеумағамбетұлы нұсқасының қолжазбалық тарихы бірнеше дереккөз арқылы анықталады. 1962 жылғы әдеби-фольклорлық экспедиция кезінде жыр магнитофон таспасына жазылған. Кейін Қабыл Мақсетов институт қорына жырау орындаған толық нұсқаны тапсырған. Бұл мәтінде Қыдырбайға болашақ перзенті түс арқылы аян беріледі, ананың жерігі ерекше сипатта баяндалады, Алшағырдың Қыдырбайды өлтіруі, Құртқаның батырға хат қалдыруы, Қобыландының бақсы-қалендер кейпінде тойға келуі секілді эпизодтар бар. Жетітомдықтағы мәтін институт қорында сақталған түпнұсқа бойынша дайындалған.

Орынбасар Оңғарбаев нұсқасының кирилл әрпімен жазылған қолжазбасы да орындаушы туралы бағалы мәлімет сақтаған. Жинаушының ескертпесінен жыраудың сексен бестен асқан шағында да репертуарын ұмытпағаны, жырды есте сақтап орындағаны байқалады. Қолжазбаның мұндай қосымша белгілері мәтіннің ғана емес, оны жеткізуші тұлғаның шығармашылық өмірбаянын қалпына келтіруге көмектеседі.

Алтыншы томға Сәдуақас Ділманов, Айса Байтабынұлы және Махамбет Жамболов нұсқалары енгізілді. Айса Байтабынұлы жырлаған мәтін Ақтөбе өңіріндегі эпикалық дәстүрдің көлемді үлгілерінің бірі. Жыраудың қолжазба соңында қалдырған ескертпесі оның кең репертуар иесі болғанын танытады: ол «Қобыландыдан» басқа көптеген жырды білетінін, «Едіге сұлтан», «Нұрадын» тәрізді шығармаларды да жолдауға дайын екенін хабарлаған. Мәтіннің көлемі 131 бет. Айса жырау айтқан «Қобылан батырдың баласының жыры» негізгі эпостың ғұмырнамалық жалғасы ретінде назар аударады.

Сәдуақас Ділманов нұсқасы жырдың ең көлемді үлгілерінің қатарына жатады. Араб графикасындағы түпнұсқаны 1969 жылы жазушы әрі аудармашы Ғалым Ахметов институт қорына тапсырған. Махамбет Жамболов нұсқасында батырдың жауға аттанар алдындағы елмен қоштасуы, Қарлығамен табысуы, Қараманмен бірге жорыққа шығуы, жеңістен кейін Қараманға құрмет көрсетіліп, Қобыландының елеусіз қалуы тәрізді оқиғалар кең орын алады. Алшағырмен шайқас та осы нұсқаның

тартысты бөліктерінің бірі. 1924 жылы араб графикасымен жазылған қолжазба 1947 жылы Махамбет Жамболовтан алынған. Осы түпнұсқа негізінде нұсқа алғаш рет жарияланды.

Жетінші томға Мергенбай, Қайролла Иманов және орыс тіліндегі нұсқалар енгізілді. Мергенбай жыры – «Қобыланды батырдың» көлемді нұсқаларының бірі. Шапай Қалмағамбетов жазып алған қолжазба 1939 жылы қорға тапсырылған. «Қобыланды батырдың баласы Киікбай» және «Қобыланды батырдың Темірланды жеңуі» тәрізді жалғаспалы мәтіндер де осы жыршылық дәстүрдің кең тынысын көрсетеді. Қайролла Иманов нұсқасының латын графикасындағы түпнұсқасы да 1939 жылы қорға түскен және жетітомдықта қолжазба негізінде берілген.

Орыс тіліндегі қолжазбалардың болуы жырдың ертеректегі таралу кеңістігін айқындай түседі. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қорында сақталған «Кобланды богатырь» мәтінінің сипаттамасында оның 1885 жылы Қазан уезінде Е.А. Александров жазып алғаны көрсетілген. «Кобланды» атты тағы бір мәтін 1901 жылы «Торғай газетінде» жарияланған. Оның фотокөшірмесі мен машинкамен терілген нұсқасы институт қорында сақтаулы.

Жетітомдықты дайындау барысында жүргізілген жұмыс «Қобыланды батыр» жырының нұсқалық құрамын толықтыра түсумен ғана шектелмейді. Қолжазбаның жазу үлгісі, қордағы сақталу тарихы, кімнен және қашан жазып алынғаны, бұрынғы басылымдармен арақатынасы, мәтіндегі түсіп қалған немесе өзгерген тұстар тәрізді мәселелер де назарға алынды. Бұрын жарияланған нұсқалардың түпнұсқамен қайта салыстырылуы, араб және латын графикасындағы мәтіндердің қазіргі жазуға көшірілуі, микрофильмдердің сандық форматқа түсірілуі қазақ қолжазбатануындағы мәтіндік базаны кеңейтті.

Жырдың жиырма тоғыз нұсқасын бір басылым аясына топтастыру эпостың дәстүрлі сюжеттік өзегін және әр жыршы қалыптастырған жеке нұсқалық сипаттарды қатар көруге мүмкіндік береді. Бір мәтіндегі шағын өзгерістің өзі кейде тұтас эпизодтың қызметін, кейіпкер бейнесін немесе жырдың тарихи-генеалогиялық бағдарын өзгертеді. Дәулетше нұсқасында Қобыландының өмірбаянының басқа кезеңнен басталуы, Досжан мәтініндегі Қарлығаштың анасына байланысты өзгеше шежірелік дерек, Қартбай Қылышұлы нұсқасында бірқатар тұрақты кейіпкерлердің кездеспеуі, Ережеп жырауда Алшағыр оқиғасының бөлек өрбуі – эпикалық дәстүрдің тұрақтылық пен өзгермелілікке қатар негізделетінін көрсететін нақты мысалдар.

Ғылыми басылымның түпкі мақсаты бір ғана «дұрыс» мәтінді қалыптастыру емес. Әр қолжазбаның дербес тарихи-фольклорлық құндылығын сақтау, мәтіннің шыққан ортасын мүмкіндігінше нақтылау, нұсқалар арасындағы айырмашылықты жоғалтпай көрсету – бүгінгі мәтінтанудың басты ұстанымдарының бірі. «Қобыланды батырдың» жетітомдық басылымы осы бағыттағы ізденістерді жүйелеп, бұрын ғылыми айналымға түспеген материалдарды зерттеушілерге ұсынды. Алдағы міндеттер де ауқымды. Қолжазба қорларындағы көне мәтіндерді талапқа сай сақтау, оларды толық цифрландыру, ғылыми сипаттамаларын жаңарту және түпнұсқа бейнелерін зерттеушілерге қолжетімді ету қажет. Көп уақыт бұрын жазылып алынған мұраның физикалық жағдайы сақтау мәселесін кейінге қалдыруға болмайтынын аңғартады. Жырды өзге тілдерге аудару ісі де жаңа ғылыми талаппен жүргізілгені жөн. Орыс, түрік және ағылшын тілдеріндегі жаңа аудармалар қолжазба негізіндегі қазақша мәтіннен жасалып, оған жетітомдықты дайындаған фольклортанушылар мен мәтінтанушылардың қатысуы маңызды.

«Қобыланды батыр» жырының қолжазба мұрасы – бір ғана эпикалық шығарманың мәтіндік тарихы емес. Онда бірнеше буын жыршының орындаушылық тәжірибесі, жинаушылар мен ғалымдардың еңбегі, ғылыми экспедициялар тарихы, жазу мәдениетінің араб, латын, кирилл графикасына ауысқан кезеңдері, ұлттық фольклортанудың қалыптасу жолы тоғысып жатыр. Жыр нұсқаларын қолжазба негізінде жариялау сол көпқабатты тарихты қалпына келтіруге мүмкіндік береді. Жетітомдық ғылыми басылымның басты құндылығы да – «Қобыланды батыр» эпосын бір ғана қалыптасқан мәтін ретінде емес, ұзақ уақыт бойы өмір сүрген, ұрпақтан ұрпаққа жалғасып, әр жыршының шығармашылық тәжірибесінде жаңарып отырған тұтас эпикалық дәстүр ретінде танытуында.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Ахметов З. Сокровища эпического творчества // Вопросы литературы. – 1964. – № 11. – С. 209–213.

2. Кобланды батыр. Научное издание / Сост. Н.В. Кидайш-Покровская, О.А. Нурмагамбетова. – Москва: Наука, 1975.

3. Бабалар сөзі: Жүзтомдық. Т. 35. Батырлар жыры / жауапты ред. С. Қосан; құраст. Қ. Алпысбаева, С. Қосан, Қ. Тастанов. – Астана: Фолиант, 2006. – 392 б.; Т. 36. – Астана: Фолиант, 2006. – 480 б.; Т. 37. – Астана: Фолиант, 2006. – 544 б.; Т. 38. – Астана: Фолиант, 2006. – 336 б.

4. Дала фольклорының антологиясы. Онтомдық. 1-том. Батырлар жыры. – Алматы: Brand Book, 2019.

5. Кобланды батыр: казахский народный богатырский эпос. – Алма-Ата: Казахстанское издательство художественной литературы, 1937. – 71 с.

6. Казахский эпос / под ред. И. Сельвинского. – Алма-Ата: Художественная литература, 1958. – 665 с.

7. Қазақ қолжазбаларының ғылыми сипаттамасы. 1-том. – Алматы: Қазақ ССР-нің «Ғылым» баспасы, 1975. – Б. 173–227.

8. «Бабалар сөзі» жүзтомдығы: мазмұндалған анықтамалық / құраст. Т. Әлбеков, Қ. Алпысбаева, Ж. Рақыш. – Алматы: Дәуір, 2022. – 310 б.

9. Алпысбаева Қ.Б., Әуесбаева П.Т. Қолжазба қорларындағы батырлық жырлардың жиналу тарихы. – Алматы: Әдебиет Әлемі, 2017. – 336 б.

10.Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр». – Алматы, 2003.

11.Қобланды батыр / құраст. О. Нұрмағамбетова. – Алматы: Arna-b, 2010. – 562 б.

12.Қосанов С. «Қобыланды батыр» жыры // Тәуелсіздік идеясын жырлайтын қазақ эпостарының қолжазба нұсқалары: жиналу, сақтау, жариялау және сюжеттік ерекшеліктері мәселелері. – Алматы: Credo, 2011. – 324 б.

ҚАҺАРМАНДЫҚ ЭПОС – ХАЛЫҚ МҰРАСЫ

Тлеуова Ақмоншақ Зархомқызы,
филология ғылымдарының кандидаты,
қауымдастырылған профессор (доцент)
Баишев университеті, Ақтөбе қ., Қазақстан
tleuovaaz@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада елдің бүтіндігін, ынтымағын және тәуелсіздігін қорғайтын, қастасқан жауды мұқатып, халықты азаттыққа, бақытқа жеткізетін ерлердің сом бейнесін жасап, олардың өнегесін мадақтайтын қазақтың қаһармандық эпостары турасында сөз болады. Халық эпосында ақылына қайраты барабар, ешбір жаудан жеңілмейтін, уақытша сәтсіздікке ұшыраса да, ақырында барлық қиындық пен кедергіні аттап өтіп, мұратына жететін мінсіз батырдың ел арманына сай келетін асқақ істерін көрсетуде қаһармандарымыздың елден ерекше жаратылу жағдайларына, ғажайып күштеріне ерекше мән беріледі. Ел мүдесін өз мүдесінен биік қойған батырларымыздың үлгі-өнегесі бүгінгі тәуелсіз ел ұрпақтары үшін де тәрбиелік мән-мағынасы ерекше.*

Түйін сөздер: *Фольклорлық мұра, бабалар тарихы, халықтың тарихи естелігі, көркемдік тәсіл, магиялық, тотемдік дүниетанымдар, мифтендіру.*

Abstract. *The article will focus on the heroic epics of the Kazakhs, which protect the integrity, unity and independence of the country, create a Som image of men who protect the enemy, bring the people to freedom and happiness, and glorify their example. In the folk epic, special attention is paid to the conditions of special creation of our heroes from the country, to the miraculous powers of the perfect hero, who is adequate to his mind, invincible from any enemy, who, even if he temporarily fails, will eventually overcome all difficulties and obstacles and achieve his ideals, which correspond to the dream of the country. The role model of our heroes, who put the interests of the country above their own, is also of great educational value for the descendants of today's independent country.*

Keywords: *Folklore heritage, ancestral history, historical memory of the people, artistic approach, magical, totem worldviews, mythologization.*

Фольклорлық мұра – халықтың адамзат байлығына қосқан үлкен үлесі, адам өмірінің елеулі белесі, адам өмірінің табысы. Фольклорлық мұра екі түрде сақталады. Бірі – шығармаларды ауызша сақтап, ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіп отыратын халық жады. Екіншісі – қолжазба мен кітап және осы күнгі жазып алып, содан соң қайта тарататын әртүрлі техникалық құралдар. Фольклорлық жазбалардың маңызы ең алдымен ұмытылған, яки ұмыт бола бастаған халықтың ауызекі шығармаларын мәңгілік сақтауында. Тек осы жазбалар мен оның баспа жүзін көруінің арқасында ғана қай халықтың фольклоры болса да бүкілхалықтық мәдениеттің бір бөлігіне айналады, ал ең жақсы үлгілері дүниежүзі мәдениетінің

қазынасына енеді. Фольклорды жүйелі және ғылыми түрде жинау мен бастыру арқылы ғана ұлттық мұрамызды келешек ұрпаққа жеткізе аламыз.

«Классикалық фольклор – бір жағынан, өте ертеде өткен өміріміздің айғағы және тым әріде болған көне бұйымымыз да, екінші жағынан, ол қазіргі күнге өте жақын, дәуірімізге үндес көне мұра. Оның күші мен құдіреті тек көнелігінде емес, керісінше онда орасан көркем сыр бар, эстетикалық ықпал жасайтын ерен күш бар, онда халқымыздың ғасырлар бойғы арманы мен ойы, қиялы мен топшылауы, парасаты мен тәжірибесі, пайымдауы мен қорытындысы бар. Сондықтан шынайы халықтық мұраны орынсыз «жаңаландырудың» қажеті жоқ, оны шығармашылық тұрғыда өңдеу орынды, бірақ өзгертпеу керек және көнеліктен «тазарту» деген тәсілді үзілді-кесілді тию керек» [Қасқабасов, 1990: 158], – деген болатын белгілі фольклорист ғалым С. Қасқабасов. Нағыз халықтық, таза фольклорды көркем қалпында елге таныту, болашақ ұрпақ үшін сақтап қалу – үлкен парыз. Сондай-ақ жинау мен бастыру бұл мұраны түгелдей қамтуға, бүкіл қауымға түсінікті әрі мағыналы етуге жағдай туғызады, қазіргі әдебиет пен өнердің қайнар көзі ретінде оқытуға және болашақ ұрпақтың бабалар тарихын танып-білуіне мүмкіндік туғызады. Міне, бұл мақсат бүгінгі күні іске асты, соның нәтижесінде біз ескерусіз қалған қаһармандық жырларымызды зерттеуге, зерделеуге мүмкіндік алдық. Халық өзінің өткендегі қаһармандық істерін еске түсіріп, содан рухтануға, медет табуға аса зәру болған шақтарда ғана бұрыннан келе жатқан сарындар, аңыздар жаңа дүниетаным тұрғысынан қорытылып, тың қуатпен жаңғырады. Эпикалық аңыздаулардың хронологиялық түбірін табудың, жырдың жасын нақтылаудың қиын болатыны да осыдан көрінсе керек. Сондықтан да эпостың барлық варианттары мен версияларын жинап, талдап тексеру ғана генезис туралы неғұрлым дұрыс тұжырым жасауға мүмкіндік береді.

Эпостың тарихқа қатысы жөніндегі соңғы зерттеулердің бірі –А.А.Петросянның «История народа и его эпос» деген монографиясы. Автор эпостану саласында түрлі түсінбеушіліктер, жаңсақтықтар орын тепкеніне кеңінен тоқталады. Мәселен, ол қырқыншы-елуінші жылдарда қалмақтың «Жәңгір», буряттың «Гэсэр» эпостарындағы бас қаһарманның түп тұлғасы Шыңғыс хан деп қате түсінушілік орын алғанын еске салады. Ал, Л. Пенковский қырғыз эпосы «Манас» туралы айта келіп: «Халық жыршылары Манас образына атақты қолбасшылар Атилланың, Шыңғысханның, Темірдің сипаттарын қосқан» [Пенковский, 1966: 24], – деп жазыпты.

Эпос қаһармандарын тарихи қайраткер елесі деп есептеу – орыс фольклористикасындағы «Тарихи мектеп» дәстүрінен келе жатқан құбылыс. Кейбір зерттеушілер эпос пен тарихтың ара қатынасын жалпылама алмай, бұл мәселені нақты материалдар негізінде қарастыру керектігіне назар аударады. Мәселен, серб эпосын тексерген Н.И. Кравцов тарихилық проблемасын едәуір нақтырақ шешуге талпынады. «Фольклор – естелік өнері, ал халықтың тарихи естелігі қаһармандық эпос спецификасының негізі» [Кравцов, 1985: 127] - дейді. А.А. Петросян «Тарихи мектеп» қисындары жөніндегі талдауын былай тұжырымдайды: «Тарихи мектеп» ғалымдары өздерінің ыждағатын тарих пен көркем ескерткіштердің арасындағы төтелей, көп жағдайда фактографиялық байланыстарға аударып, эпос пен тарихтың ішкі тетіктерін талдауды назардан тыс қалдырады. Сонымен көркем ескерткішті шежіреден ажыратып тұрған жолайрық есепке алынбады. Фактілер мен жинақтаудың ара жігіне көңіл бөлінбеді, тарихта халықтық көзқарастың, оқиғаларды көркем бейнелеудің мән-мағынасы мойындалмады» [Петросян, 1982: 89].С.Н. Азбелев эпостың тарихилық дәрежесін анықтау үшін фольклордың басқа да жанрларының заңдылығын есепке алу қажет екендігіне тоқталады. «Эпос «ұмытқан» кейбір нақтылы оқиғалық желілер өзге жанр мәліметтерінде «куәленуі» мүмкін» [Азбелев, 1976: 105].

Эпостағы нақтылы өмір материалы мен көркемдік жинақтаудың өзара қатынасы туралы осы және басқа ойларды қорытындылай келіп, А.А.Петросян: «Халық эпосы туралы көптеген қате ұғым эпосты фольклордың тарихи аңыз, тарихи өлең, тарихи хроника секілді жанрларымен араластырудан туған. Сөз фольклорының әрбір жанрының тарихи болмыспен ерекшелігі бар, сондықтан эпостың тарихпен байланысы жанр табиғатына сәйкес қаралуы керек» [Петросян, 1982: 123], – деп тұжырымдайды. Мәселен, аңыз әңгімеде тарихи мағлұмат анығырақ сақталмақ. Тарихи өлеңдерде де солай. Бірақ эпостың бұл жанрлардан мүлде басқа жүк көтеретінін ұмытуға болмайды. «Эпосты басқа жанрлар (аңыз, миф, әпсана, тарихи өлең, ертегілер) қатарында қарастырғанда біз оның синтетикалық сипатын атап өтеміз. Эпоста аңыздың да, мифтің де, ертегі-хикаяның да елесін көреміз. Бірақ эпосты сипаттауға аталған жанрлардың бірде – біреуінің шарты лайық келмейді» [Петросян, 1982: 126].

Орыс фольклористерінің эпостың тарихылығы туралы көзқарастарын сараптай келіп, Р. Бердібай мынадай пікір айтады. «Сонымен біз эпостың тарихилық мәселесіне түрлі көзқарастың бар екенін көрдік. Оның біріншісі – жырдың оқиғалары мен қаһармандарын қалайда белгілі тарихи істер мен адамдардың көшірмесі, хроникасы секілденіп түсіндірсе, екіншісі – эпостың көркемдік жинақтаушылық сипатын алғы кезекке қояды, жырда тарихи нақтылы құбылыстар дәлме-дәл

қайталанбайды, халықтың сол құбылыстар, адамдар туралы бағасы беріледі, оқиғалардың өзі де, ізі де емес, рухы көтеріледі деп есептейді. Үшіншіден – әрбір жанрдың тарихилық дәрежесі түрліше болады, аңызда тарихи нақтылы шындық елесі көбірек сақталады эпоста ол шындық жыр поэтикасының заңдылығына бағынады, бірақ бұл жанрлар элементі кейде аралас келуі мүмкін дегенге саяды. Әрине, бұл көзқарастың әрқайсысында ой саларлық жерлері бар. Бірақ негізгі шарттылық есте ұстауымыз ләзім. Ол – эпостың тарих оқулығы, хронологиясы, қайталамасы емес, көркем сөз туындысы, айрықша сана екендігі» [Бердібай, 2000: 82]. Оған себеп 1947 жылғы ҚКП Орталық Комитетінің «Қазақ ССР Ғылым академиясының Тіл және әдебиет институтының саяси өрескел қателіктер» деген қаулысынан соң-ақ жыр тотолитарлық жүйенің қаһарына ұшырады.

«1953 жылдың 11-15 сәуірі аралығында өткен Қазақ КСР Ғылым академиясы мен Қазақстан Жазушылар одағының президиумдары ұйымдастырып, оған КСРО Ғылым академиясының, КСРО Жазушылар одағының, Өзбек КСР Ғылым академиясының өкілдері қатысқан эпос жөніндегі дискуссия қорытындысында мынадай шешім қабылданған. Дискуссияға қатысушылар «Орақ-Мамай», «Қарасай-Қази», «Шора батыр», «Едіге», «Ер Сайын», «Ер Көкше» эпостарын бірауыздан реакциялық, халық мүддесіне қарсы эпостар деп тапты» [Әдебиет және искусство, 1954: 11]. Бұл ережелер сөз жүзінде мойындалғанымен, нақты жырды талдауға келгенде қиындық туа береді. Әсіресе, тарихта өмір кешкен қайраткерлер мен эпос қаһармандарының аты, кейде қайсыбір оқиғалық ситуациялар ұқсас келген тұста талдап отырғанымыз фольклор екенін ұмытып қалғандай боламыз. Қазақ арасында ертеде кең тараған «Шора батыр», «Едіге батыр», «Ер Сайын», «Ер Көкше», «Қарасай-Қази» тәрізді жырлардың көптен бері жарық көрмей келу себебі де бұл эпикалық шығармалардың көркемдік табиғатын, жинақтаушылық сипатын ескермей, олардан қалай да бір табиғатта болатын істердің ғана растамасын іздегендіктен. Өзге көп мысалдарды айпағанда, елуінші жылдардың бас кезінде Қазақ ССР Ғылым академиясында эпос туралы болып өткен пікір алысуларды еске түсірсек те, фольклор табиғатымен есептеспеудің, жалаң социологиялық талдаудың небір сорақы түріне куә боламыз. Эпос кейіпкерлері бай балалары болғаны үшін ғана «жат» саналып, ғажайып көркемдікке толы талай халық туындылары шетқақпай болғаны, қаншама ән мен күй осындай сырт анкенттік белгілеріне бола мансұқталғаны белгілі. Күллі эпос қаһармандарының ішінен аңшылықпен айналысқан Қамбар батыр ғана әлгіндей жаладан «аман» қалғанын қазір күлмей еске түсіру қиын. Бірақ ол кездегі ғылымдағы хал күлкілі емес, қасіретті еді десек дұрысырақ болмақ. Осыған ұқсас жаңсақ үкімдер мен асығыс шешімдер ол кезде тек Қазақстанда ғана емес, басқа республикаларда да орын алған. Бұл жөнінде белгілі фольклортанушы Р. Бердібай былай дейді: «Шора батырдың» кейбір нұсқаларында қаһарман Қазан қаласын алған «кәпірлерге» қарсы аттанған себепті «халықтар достығына» нұсқан келтіретін жыр деп айыпталған. Ал, Ер Сайынның жаудан кек алу үшін жасаған жорықтары басқыншылық болып есептелген, тоқсан құлды жазалауы байшыл-феодалдық әрекет деп танылған. «Қарасай-Қазиға» төтелей төнген үкім болмаса да, ол да халыққа жат эпостардың дүрмегіне қосылып кете барған. Енді бір топ жыр («Орақ-Мамай»т.б.) шежіре бойынша Едігеден тарайтын ұрпақ болғаны үшін жабық тақырып санатына қосылып кеткен. Байыптап тексеріп қараса, бұлардың ешқайсысы да аса «қорқынышты» емес екенін ұзақ үзілістен кейін енді-енді ғана әңгімелеп отырмыз» [Бердібай, 2000: 193]. Шындығында да, қырқыншы жылдардың соңы мен елуінші жылдардың басында бұл жырларды сөз ету тотолитарлық жүйенің қаһарына ұшыратын еді. Бір жақсы жері кейінгі кезде әлгіндей асыра сілтеу азайып, фольклорлық құбылыстарды байыпты, жанр ерекшелігін есепке ала отырып зерттеу дағдысы қалыптасты, ағат айыптаудың нысанасы болған «Манас», «Алпамыс», «Жәңгір», «Гэсэрлер» адал бағаланып, өшпес рухани мұра қатарынан өз орнын алды.

Қаһармандық жырдың түпкілікті мұраты – елдің бүтіндігін, ынтымағын және тәуелсіздігін қорғайтын, қастасқан жауды мұқатып, халықты азаттыққа, бақытқа жеткізетін ерлердің сом бейнесін жасау, олардың өнегесін мадақ ету ғой. Осы мақсатқа сәйкес жырдың да көздейтіні ақылына қайраты барабар, ешбір жаудан жеңілмейтін, уақытша сәтсіздікке ұшыраса да, ақырында барлық қиындық пен кедергіні аттап өтіп, мұратына жететін «мінсіз» батырдың ел арманына сай келетін асқақ істерін айтуға болады. Міне, мұндай биік міндет жырдың күллі құрылысына тікелей әсер етеді. «Ер Едіге» мен «Ер Сайын» жырларының орталық қаһарманы дүниеге ғажайып «күштер» құдіретімен келгендер болып сипатталады. Едіге перінің қызынан туған, Ер Сайын әулиелердің «жарылқауымен» жаралған делінеді. Бұл әрбір құбылыстың жебеушісі, иесі болады деп сенген ежелгі дәуір адамдарының тотемдік түсінігінен хабар береді. «Ер Көкше» мен «Қарасай-Қази» жырларында батырлардың ғажайып туысы тікелей суреттелмегенімен, олардың да түп негізінде осы ұғымның ұшығы жатыр. Мәселен, жырдың баяндауы бойынша, Қарасай да, Қази да атақты Едігенің «артық туған» үрім-бұтағы болып есептеледі. Мұның бәрі жыр қаһармандарының ерекше туысы ортақ заңдылықтай нәрсе екенін көрсетеді. В.В. Радлов нұсқасы бойынша «Ер Көкше» былай басталады:

«Уақ ұлы Қамбар екен,
Қамбар ұлы Ер Көкше.
Ер Көкше жас екен,
Жас та болса бас екен» [Батырлар жыры, 2007: 86].

Қарасай мен Қазидың жаннан асқан ерен ерлігін жыр өзгеше көркем кестелермен әдіптеп отырады. Ағалы-інілі батырлар ат жалын ұстап мінуге жараған күннен бастап аталар аманатын, халық мүддесін орындауға кіріседі. Ең ғажабы сол – бұлар осындай мақсат жолында ешбір тосқауылға тоқтамайтын, алған бетінен қайтпайтын, жұртшылық қамына жас өмірін арнағандар болып көрінеді. Қарасай мен Қази, ең алдымен, ата жаумен алысып, жеңе алмай жатқан Мамайға болысып, асқан ерлік көрсетеді, Қызылбастың әскеріне қырғидай тиеді. Бұдан кейін Қырымдағы одақтасы Әділдің жорығына өз еріктерімен қосылып, биік таудың үңгіріне қамал салған сансыз жаудың бекінісін шабысады. Қаншама батырдың жүрегі дауаламай, айласы жетпей тұрған шақтарда Қарасай мен Қази намыс пен достық парызы үшін жанын шүберекке түйіп, тау-құздарына паналап, жалғыз аяқ жолдан басқа жүрерге саңылау қалдырмаған дұшпанға арыстандай айбатпен тиіседі, қызылбастың үрейін ұшырып, бетін қайтарады.

«Күншығыстан Қарасай,
Күнбатыстан ер Қази,
«Орақ» деп жауға шабады.
«Орақ» деген дауысы
Жер дүниені жарады.
Қалада жатқан әскердің
Құлағына барады
«Қарасай – Қази келіпті,
Екі жақтан тиіпті
Қаладан шығып кетпесең,
Бізге салар бүлікті,
Келсе бізді қоймас деп,
Мұнда жүріп болмас деп,
Түніменен қашып болыпты» [Батырлар жыры, 2007: 186].

«Осы жолдардағы «қала» деген сөз ертедегі түркілік ұғымдағы «қамал» мағынасын беріп тұрғанын аңғарамыз. Жалпы, қазақ жырларындағы «қалалардың» бәрі де жаудың қамалы, қорғаны сипатында берілгенін көреміз. «Қобыланды батыр» жырындағы Қырлы қала мен Сырлы қала дегендер де бұл пікірімізді дәлелдейді» [Бердібай, 2000: 132], – деген пікір қалдырған болатын белгілі ғалым Р.Бердібай. Қаһарманды осылайша дәріптеу эпостың көне түрлерінде жиірек кездесетіні мәлім, тек қазақ ауыз әдебиетінде ғана емес, түркі-монғол халықтарының фольклорында да бұл дәстүр ежелден-ақ қалыптасқан. Қырғыздың «Манасында», қалмақтың «Жаңгірінде», буряттың «Гэсэрінде», саханың олонхолорында бұған көптеген мысалдар келтіруге болады. Мұның бәрі, сөз жоқ, ертедегі адамдар ғайыптың күшіне сенгендігіне байланысты туған. Ер Сайынды:

«Сегіз жасқа келгенде,
Секіріп атқа мінгендей,
Балдағы алтын ай болат,
Аш беліне ілгендей,
Алты қырлы ақ сүңгі
Оң қолына алғандай,
Ел шетіне жау келсе,
Айқай-сүрең салғандай» [Батырлар жыры, 2008: 168], –

деп суреттеу де нақ осындай құбылыс. Батырлық жырларда ел үшін белді буып, білек түріп шыққан ерлердің ат таңдап мінуі де үлкен қажеттілік, аса маңызды іс болып табылады. Өйткені көшпенді өмір жағдайында, аламан-тасыр, алмағайып оқиғалар жиі кездесіп, елді күштілердің зорлығынан, жаудың қорлығынан құтқару өмірдің негізгі сұрауы болып тұрған кезде жүйрік ат тауып міну деген жігіттің зор арманы болған. Қуса жететін, қашса құтқаратын жүйрікке халық поэзиясында ең тамаша көркем жолдар арналғаны да осыны көрсетеді.

Қазақ жырларында ерліктің «тұқым қуалап», атадан балаға ауысатыны, бірінің бастаған ісін екіншілері жалғастыратыны дәстүрге айналған нәрсе. «Атадан ұл туса игі, ата жолын қуса игі» – деп келетін нақыл жай ғана айта салынбаған. Мұның терең астары, ірі мағынасы бар. Көшпенді ел жағдайында әкеден қалған мұраға ие болатын ұлдың тууы ерекше оқиға саналған, перзентсіздік ең ауыр қасірет болып саналған. Мұның көрінісі эпикалық жырларымызда мейлінше мол орын алғаны

белгілі. Алпамыс та, Қобыланды да, Шора да, Сайын да ата-аналарының көп арман етіп, жаратқаннан медет тілеп алған балалары болып сипатталады. Бұл сарын «Қорқыт ата» кітабында да кездеседі. Ерлікті мирас етіп, қасиеттей білушілік «Ер Көкше» жырының да алтын желісі десе болады. Ертегілік өрнектері арала-құралас келіп отыратын бұл жырдың бойында адам баласының көне замандағы ұғымдары көбірек байқалады. Белгілі бір оқиғаларды түс көріп «болжау», қиын-қыстау кездерде атқа «тіл бітіп» сөйлейтін болуы, өлген батырдың қайта «тірілуі», жай тасының құдіретімен жауын «жаудыру» секілділер ескі дәуірдегі анимистік, магиялық, тотемистік дүниетанымдар қалдығы.

Ә. Қоңыратбаев «Қазақ эпосы және түркология» еңбегінде: «Ең алдымен эпоста бір дәуірдің емес, түрлі сан түрлі заманның наным-сенімінің ұшығы жүретінін мойындау керек. Мұның аты жырдың полистадиялығы (көп қабаттылығы) болмақ. Осы жырлардың ішінен тарихи ізі жоғала қоймағаны «Ер Едіге» жыры ғана. Мұнда XIV ғасырдың ақыры мен XV ғасырдың бас кезінде Алтын Орданың ханы Тоқтамыс пен «қарадан» шыққан Едігенің арасындағы бақталас, тақ үшін таластың сілемі сезіледі. Солай бола тұрса да, жырдың әуел бастағы оқиғалық тұғыры жалпы эпикалық әсірелеудің заңдылығына бағындырылып, жаңа сипат алғанын аңғару қиын емес. Едіге батырдың ұрпақтары саналатын Орақ, Мамай, Қарасай, Қазилар жырдың қалыбына түскенде мүлде басқаша сипат алады. Сондықтан да Қарасай мен Қазидың соғыстарын «дәл мына заманның ізі» деп дәлелдеу мүмкін емес» [Қоңыратбаев, 1983: 22], – деген болатын. Бұл турасында Р. Бердібай: «Ер Көкше» мен «Ер Сайын» жырлары турасында да жиырмасыншы ғасырдың елуінші жылдары кейбір белсенділер Ер Сайынды атышулы Алтын Орда ханы Батидың тұлғасы негізінде жасалған бейне деп дәлелдемек болды. Бұл тарихи кейіпкерлер мен эпос қаһармандарының арасындағы орасан алшақтықтарды түсінбеудің салдары болатын. Сондай-ақ Ер Сайынды жаулаушы деп «қараламақшы» болғандар да ауыз әдебиетінінің типтендіру, көркемдік тәсіл ерекшеліктерін мүлде ескермеген еді» [Бердібай, 2000: 84], – деп жазған еді.

Қорыта келгенде, біз осы айтылған зерттеуші ғалымдардың ой-пікірін саралай отырып, эпоста тарихи оқиғалар ізі жоқ деп айтудан аулақпыз. Осынша жылдар бойы халықтың санасында сақталып келе жатқан ұлы оқиғалар сарыны қиялдан туды дей де алмаймыз. Бұл жерде тарихи оқиға тізбектеліп берілмей, айтушы өз мақсатына орай жырдағы қаһармандарын елден ерекше қиялдап мифтендіруінде болса керек. Ендеше, эпос болғанды ғана емес, болуы мүмкінді де айтады деген осы. Қаһармандық жырлардан халықтың арман-мақсатын, болашаққа деген үмітін, ел бостандығын мәңгілік мұрат еткендігін көреміз.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қасқабасов С. Фольклордың қазіргі өмірдегі орны // Фольклор шындығы. – Алматы: Ғылым, 1990. – 264 б.
2. Пенковский Л. К спорам о генезисе героического эпоса // Советская тюркология. – 1966. – № 3.
3. Кравцов Н. И. Героический эпос черногорцев. – Л., 1985.
4. Петросян А. А. История народа и его эпос. – М., 1982.
5. Азбелев С. Н. Фольклор и действительность. – М., 1976.
6. Бердібай Р. Эпос – ел қазынасы. – Алматы: Рауан, 1995. – 350 б.
7. Қазақ эпосы жөніндегі дискуссия қорытындысы // Әдебиет және искусство. – 1954. – № 8. – 112 б.
8. Бабалар сөзі: Жүз томдық. 44-т.: Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2007. – 496 б.
9. Бабалар сөзі: Жүз томдық. 50-т.: Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2008. – 464 б.
10. Қоңыратбаев Ә. Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: Ғылым, 1983. – 342 б.
11. Бердібай Р. Жұлдыздар жарығы. – Алматы: Білім, 2000. – 195 б.

ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНДАҒЫ «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫ

Садуакас Нурбол Абдуллаулы
филология ғылымдарының кандидаты, доцент
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан
sadu_ngd@mail.ru

Аңдатпа. *Мақала қазақ фольклорындағы батырлар жырының бірі - «Қобыланды батыр» эпосы, оның зерттелуі, тілдік табиғаты, жырдың сюжеті мен композициялық ішкі ерекшеліктері, эпостану мәселелері*

турал баяндалған. Жырдың қағазға түскен нұсқалары сақталған мекемелер туралы айтылған. Қазақтың ауыз әдебиетіндегі батылық, ел қорғау мәселесі, «Қобыланды батыр» жырының маңызы, жырдағы кейіпкерлер, батырдың бейнесі, жырдың әртүрлі вариантарының өзіндік ерекшеліктері, жырдың тілі мен стильдік қолданысы, жырды зерттеуші ғалымдар пікірлері туралы талдау жасалған. Қазақ фольклорының тілінің лингвостилистикалық аспектіде зерттелуі және жырдың мазмұны мен тіліндегі көркемдік қолданыстар жөнінде талданған. Жырдағы оқиғалар желісі, кейіпкерлердің іс-әрекеті, ономастикалық атаулар жөнінде, айтылған ғылыми пікірлерге, т.б. теориялық мәселелерге талдау жасалған.

Түйін сөздер: *Фольклор, эпос, батырлар жыры, әдеби тіл, халық әдебиеті, жер-су атаулары.*

Abstract. *The article examines «Kobylandy Batyr», one of the heroic epics of Kazakh folklore, focusing on its history of study, linguistic features, plot and compositional structure, as well as broader issues of epic studies. It also provides information about the institutions where the written versions of the epic are preserved. The study analyzes the themes of heroism and defense of the homeland in Kazakh oral literature, the significance of the «Kobylandy Batyr» epic, its characters, the image of the hero, and the distinctive features of its various versions. Particular attention is paid to the language and stylistic features of the epic, as well as to the views of scholars who have studied it. The article further considers the linguostylistic study of the language of Kazakh folklore and analyzes the artistic devices used in the content and language of the epic. The sequence of events, the actions of the characters, onomastic names, scholarly interpretations, and other theoretical issues related to the epic are also discussed.*

Keywords. *Folklore, epic, hero epics, literary language, folk literature, toponyms.*

Эпостық шығармалар халық ауыз әдебиетінен бастау алады. Ең көне эпостық жанр - халық ертегілері болса, ауыз әдебиетінде қисса-дастандар, лиро-эпостық жырлар, батырлар жыры, тарихи жырларды да эпостық жанрларға жатқызады. Қазақ фольклортануында эпос туралы нақты ғылыми деректер Ә.Қоңыратбаев, Ә.Марғұлан, М.Ғабдуллин, М.Жолдасбеков.т.б. еңбектерінде берілді. Өз кезінде қазақтың белгілі әдебиет зерттеушісі, фольклортанушы ғалым Ә.Қоңыратбаев: «Қазақ фольклорының тарихи сипаты басым көркем де құнды саласы- эпостық жырлар. Эпос деп оқиғасы ел, халық өмірінен алынған, образдары ірі әрі кемелді түрде жасалып, батырлық немесе ғашықтық сюжетке құрылған үлкен-үлкен эпикалық жыр-дастандарды айтамыз»,- деген еді [1.126]. Қазақ эпосын зерттеуші ғалымдар эпикалық жыр-дастандарды бірнеше тарихи желіге қойып топтастырады. Ғалым Ә.Марғұлан қазақ эпосын 1) Көне дәуірлерде туған эпос (V-XII); 2) тарихи дәуірде туған эпос (XIII-XIV); 3) Ноғайлы эпосы (XV -XVI); 4) Жоңғар шапқыншылығына байланысты туған эпос (XVIII); 5) Ішкі қанаушылар мен хандарға қарсы күресті суреттейтін эпос; 6) Совет заманында туған эпос деп тарихи принцпке негіздеп бөлген [1.33]. Ал ғалым Ә.Қоңыратбаев он салаға топтайды: 1).Ертегілік эпос (Ер Төстік, Құла Мерген т.б.); 2).Түрік қағанаты дәуіріндегі эпос (Орхон, Күлтегін жыры); 3).Оғыз эпосы (Қорқыт ата, Оғызнама); 4).Тайпалық эпос (Алпамыс, Қобыланды); 5).Лиро-эпос (Қозы Көрпеш, Қыз Жібек); 6).Ноғайлы эпосы (Орақ-Мамай, Қарасай-Қази); 7).Тарихи эпос (Досан батыр, Бекет, 1916 жыл поэзиясы); 8).Шығыс дастандары (Рүстем дастаны, т.б.); 9).Автрлық эпос (Өтеген батыр, т.б.); 10). Совет эпосы (Амангелді, Төлеген, т.б.) [1.133]. "Қобыланды батыр" жыры – қазақ ауыз әдебиетінде орны бөлек, әдеби жағынан да, тілдік көркемдігімен қатар тарихи маңыздылығымен де ерекшеленетін мәдени мұрамыздың бірі. Жырдың әдеби тұрғыда жан-жақты зерттелгендігі анық. Ал тарихи тұрғыда және тіл көркемдігі жөнінде зерттеулер әлі күн тәртібінде тұр. Әсіресе, жырды зерттеу барысында оның тілдік қолданыстары мен айшықты сөздерінің мағыналарын түсіну барысында қазақ тілі сөз байлығының тарихи ерекшеліктерін терең тани түсеміз. Қобыланды батыр жайында бізге келіп жеткен деректер көп. Осы деректерге қарағанда Қобыланды батырдың тарихта болғандығы, оның аңыздық негізде қиялдан туған кейіпкер еместігі, шындығында да, өмірде болған, ерлігімен ел жадында қалған хас батырлардың бірі екендігіне көз жеткіземіз. Шежіре деректеріне қарағанда, қара қыпшақ Қобыланды Жошы ханның Шайбын деген баласының тұқымы Әбілхайыр хан тұсында XV ғасырда өмір сүрген деген пікір айтылады. «Қобыланды батыр» жырының әдеби нұсқалары толық жинақталды, ал олардың зерттелуі әлі жалғаса түседі деп білеміз. «Қобыланды батыр» жыры – қазақ халқының тілі көркем, мазмұны бай эпостық дастандарының бірі. Жырдың басты мақсаты ел қорғауды, сырт жауларға қарсы соғыстағы батырлықты дәріптеуге арналған. Кезінде ғалым М.Жолдасбеков: «Қобыланды жыры-тайпалық эпос түрінде туып, бірте-бірте жалпыхалықтық жырға айналған қазына»,- деген еді [2.6].

Қобыланды батыр – қазақ халқының қаһармандық жыры, оны кезінде жыршы-жыраулар өзі өмір сүрген дәуір тұрғысынан толықтыра жырлап отырған. Сондықтан жырдың 29 нұсқасы бар деген дерек бар. Оның 26 нұсқасы Қобыландының ерлігі жайында, ал үш нұсқасы оның балалары Бөкенбай мен Киікбай батырлар туралы баяндайды [3]. Бұған «Қобыланды батыр мен оның баласы Жаскілең» туралы жырды да қосуға болады [4]. Жырдың бірнеше варианты бар десек, солардың бірі Дәулетше жырлаған

нұсқасы, оның 1884 жылы араб әрпімен жазылған түпнұсқасы Қазан қаласындағы университет кітапханасында сақтаулы деген дерек айтылады.

Жыр туралы зерттеу деректерге назар аударар болсақ, келесідей мәліметтерді білуге болады. «Қобыланды батыр» дастанын Табын Марабай, Мергенбай, Біржан Толымбаев, Айса Байтабынов, Нұрпейіс Байғанин, Мұрын Сеңгірбаев, Көшелек Еламанов, Шапай Қалмағамбетов, Құлзақ Амангелдиев, Сыр бойының жыршысы Тұяқбай т.б. жырлаған. Қарақалпақстандық қазақ жыршылары Қ.Досымбаев, Қ.Қалжанов, Ж.Төлепов, Т.Құрбанов, т.б. жырлаған. Бұлардың қай-қайсысы да жырды өзінше бір-бірін қайталамай жырлаған. Осылардың ішінде академиялық оқулыққа енгені-Марабай нұсқасы [4]. Қобыланды – тарихта болған, елін – жерін қорғаған ұлы тұлға. «Қобыланды батыр» - ең көп зерттелген жырдың бірі. Оны алғаш Ы.Алтынсарин, Н.Ильминский, В.В.Радлов, Ә.Бөкейханов, Ә.Диваев жазып алып, жариялаған еді. Ал кеңес дәуірінде М.Әуезов, С.Сейфуллин, С.Мұқанов, Б.Кенжебаев, Қ.Жұмалиев, М.Ғабдуллин, Е.Ысмайлов, Ә.Қоңыратбаев, О.Нұрмағанбетова, т.б. ғалымдар еңбектерінде баяндалды. «Қобыланды батыр» тақырыбы бойынша ғалым Мәлік Ғабдуллин докторлық диссертация қорғап, жырдың 15 түрлі нұсқасы бойынша зерттеу еңбегін жариялаған. Қазіргі кезде жырдың белгілі болған 29 нұсқасы да ғалымдар зерттеуінде жан-жақты қарастырылып отыр. «Қобыланды батыр» жырының алғашқы нұсқасын Ы.Алтынсарин Марабай жыраудың аузынан жазып алып, «Тайбурылдың шабысы» деген саласын өзінің «Хрестоматиясында» пайдаланған [5]. Жырдың үзінділері «Дала уалаяты» (1899), «Туркестанские ведомости» (1899), «Тургайская газета» (1901), «Труды Оренбургской научной комиссии» (1910) сияқты басылымдарда жарияланады. Жырдың алғашқы жинағын 1922 жылы Ташкентте Әбубәкір Диваев бастырса, екінші рет Сәбит Мұқанов 1939 жылы жинақтап шығарады. Одан кейін 1941, 1957 жылдары тағы да басылып шыққан екен. «Қобыланды батыр» жырының бірнеше нұсқасын біліп, жырлаған адамдардың бірі – Айса Байтабынов. Ол 1885 жылы Қобда болысына қарасты Өтешсай деп аталатын жерде кедей отбасында дүниеге келіп, Қобда өңірінде жыршылығымен белгілі болған. А.Байтабынов жырлаған «Қобыландыда» басқа нұсқаларға қарағанда батырдың денесі жерленген Қобда өңіріне қатысты жер-су атаулары (Қобда, Сары Қобда, Жирен көл, т.б.) көп кездеседі.

Жыршы А.Байтабынов «Қобыланда батыр мен оның баласы Жаскілең» туралы да жырлаған. Жырда ұйқыдағы батыр аулына жау шауып, Қобыландыны қапыда тұтқындап алып кетеді. Ал басқыншы жаулар оның ел-жұртын қаңғытып, әке-шешесін құлдыққа салып, жаңа босанған Құртқаның баласын (Жаскілең) тартып алып, ит-құс таласын деген ниетпен тауға жалғыз тастап кетеді. Бірақ Жаскілеңді Тоқтарбай деген бір баласы жоқ бай адам тауып алып, өсіреді. Кейіннен Жаскілең жаудан кегін алып, анасы Құртқамен табысады. Жесір қалған анасы Құртқаның Тоқтарбаймен қосылып, өзіне әке-шеше болғанын қалайды. Жаскілеңнің бұл өтінішін анасы да қабыл алады. Сөйтіп, ел ішінде тыныштық орнап, Жаскілең батыр мен оның айналасындағылар армандарына жетеді [4].

Қобыландының өмір сүрген кезеңі туралы айталған кейбір деректер әртүрлі екенін байқауға болады. Қобландының өмір сүрген кезеңін анықтау мақсатында жырдағы деректерді зерделей келіп, ғалым М.Жолдасбеков: «Қобыланды» жырының нұсқалары батырды бес түрлі кезеңге апарып телиді: солардың алғашқысы – IX-X ғасырлардағы пешенег дәуірі, екіншісі- IX-XI ғасырлардағы оғыз-қыпшақ заманы. Үшінші-төртінші кезең XV-XVI ғасырлардағы Ноғайлы ордасы мен өзбек-қазақ ұлысы кезеңімен байланысты. Ал жырдың қайсы бір нұсқалары батырды бергі XVIII ғасырдағы Жоңғар жорығына араластырады»,- деп жазған [2.6]. Жырды нақты бір уақытта шығарды деп басып айту қиын. Фольклор зерттеушісі, ғалым М.Ғабдуллин «Қобыланды батыр» жыры XIII ғасырдағы парсы жерін билеген Шыңғыс ханның ұрпағы Ғазан ханға қарсы күрестің барысында туғанын, оларды қазақтар ертеде «Қызылбас» елі деп атағанын жазған еді [6]. Он алты жасында сауатсыз жекпе-жекке шығып, қалмақтың Бақашы батырын найзамен шаншып өлтірген Алтай батыр қара Қыпшақ Қобыланды батырдың жиені деседі. Қобыландының Қолаң деген қарындасынан Ибескі туады, Ибескіден Алтай батыр туады. Алтай батыр Жем бойын қоныстанған. Қазіргі Байғанин ауданының «Алтай» ауылы сол Алтай батырдың есімімен аталған деп айтылады [7.6].

Зерттеуші ғалымдар Қобыланды батырды XIV-XV ғасырда өмір сүрген деген болжам айтады. Қобыланды батырды халқымыздың жеке ұлт болып қалыптасуына ерекше үлес қосып, елімізді қорғаған батыр бабаларымыздың бірі деп білеміз. Жырдың мәтініне қарай отырып, ондағы тұлғалар мен олардың өмір сүрген кезеңдерін тап басып айту мүмкін емес. Қобыландының соғысып жүрген жаулары бірде қалмақтар болса, бірде қызылбастар болып өзгеріп шыға келеді. Жыр бірнеше тарихи кезеңдерді бастан өткеріп, бірнеше айтушылардың аузынан өтіп, әр дәуірдің оқиғаларын, асыл сөздерін бойына сіңіріп, түрлене бергендігі байқалады.

Марабай мен Мергенбай жыраулар жырлаған дастанның соңында:

… Ұлы Қобда бойында,

Қобыландының моласы.
Ажалға кімнің шарасы,
Салынған белгі тамы бар.

Бұрыннан қалған жоба бар, - деген сөз айтылады. Сондай-ақ, Айса жырлаған нұсқасында Қобдаға қатысты жер – су атаулары көп кездеседі. Осы жыр арқылы біз байтақ Қобда жерінің өткен тарихын болжауымызға болатындай. Аты аңызға айналған Қобыланды батырдың сүйегі Қазақстанда Ақтөбе облысының Қобда ауданындағы Қобда өзенінің шығыс жағында жағалауда орналасқан Жиренқопа деген ауыл жанындағы зираттан табылған. Батырдың мүрдесі 2006 жылы қайта жерленді. Бұл жерге 2007 жылы Қобыланды батырға арналған биіктігі 17,5 метр, ені 12 метр дулыға пішіндес кесене және тарихи-мемориалдық кешен тұрғызылды. Қобыланды батыр қылышын қайраған ұзындығы үш метр, ені 60 см. Үлкен қайрақ тасы да осы жерден табылды. Қазіргі Ақтөбе облысының Қобда ауданы, Жиренқопа жеріндегі Жалғызоба, Қособа, Бесобада Қобыланды батырдың қалмақтармен соғысқандағы ерлік істері, жүрген ескі іздері халық жадында әлі сақталған. «Қобыланды батыр» жырындағы Қособа, Жиренкөл, Ешкіқырған, Тасбұлақ тауы, Тұшман бұлағы бүгінге дейін өзгеріссіз осылай аталады. Кезінде тілші ғалым Есет Жұбанов «Қобыланды батыр» жырындағы жер-су атауларына талдау жасай келіп, жырдағы «Електен өтсең Есенбай, қыс қыстауға көңіл жай» деген жолдарды келтіре отырып, Ақтөбе қаласының іргесінен өтіп жатқан Елек өзені өз басын Ишимбай//Есімбайдан алатынын, сондықтан жырдағы жер-су атаулары Ақтөбе өңіріне сай келетінін айтқан еді [8.122].

Жырдағы кейіпкерлер туралы төмендегідей мінездеме беруге болады. Қарақыпшақ Қобыланды – шамамен XV ғасырда өмір сүрген батыр, тарихи қайраткер. Көшпелі өзбек мемлекетінің негізін қалаушы, XV ғасырда Сырдың бойында хандық құрған Әбілхайыр ханның бас батыры болған. Қобыланды батыр-шын мәнінде, қайталанбас эпостық образ деңгейіне жеткен тарихи тұлға. Ол Әбілхайыр тұсында Өзбек-Қазақ кезеңінде өмір сүрген [2]. Қобыландыға тән қасиеттер: «Алты жасында алып батыр болады», «Ай астына ілінген теңгені атып түсіретін мерген», «Қызыл дәуді (Қызыл ер) жеңеді», «Жалғыз өзі Қазан батырды да, оның қырық мың қолын да жеңеді», «Алшағырмен соғысып, өз жұртын, ата-анасын, қарындасы Қарлығаш пен әйел Құртқаны жау қолынан азат етеді», «Қобыландының бар мақсаты- елін қорғау», «Ол олжа табуды, басқа елді шабуды, өзінің үстемдігін көрсетуді ойламайды» т.б.

Жырдағы негізгі кейіпкерлердің бірі – Құртқа бейнесі. Құртқа – ел қорғаған батырдың серік болған жұбайы. Ол- от басындағы әйел ғана емес, ел мен ер қамын қатар ойлайтын, батырдың намысын ойлайтын парасатты адам, батырдың ақылшысы, қамқор жан. Құртқа – ел қорғаған батырдың ерлігін көтере түсуге үлес қосып, Тайбурылдай атты баптай білген, өнерлі, «ат-ер қанаты» деген халық сөзін терең сезіне білген адам. Батырдың сенімді жолдасы, елін сүйген, жерін қорғаған батырды сүйген адам болып табылады. Жырдағы кейіпкерлермен қатар батырдың астындағы тұлпары Тайбурыл да жырға қосылады. Қобыланды батырдың бейнесін толықтыра түсетін, ер қанаты болған Тайбурылға жырда батырға серік болар адам мінезін бергендігі байқалады. Тайбурыл өз иесімен адамша сөйлесіп, батырдың барлық сертін орындайды. Тайбурыл- көшпелі елдің жылқы малына деген сүйіспшілігін көрсететін, батырдың сүйеніші, қанаты болған, батырдың батырлық бейнесін одан әрі арттыра түсетін бейне.

Жырдағы келесі бір кейіпкер – Қараман. Ол елі мен жерін Қазан ханнан қорғауға шығып, өзінің батыр қолбасшы адам екендігін көрсеткенімен, жеңілген елден түскен олжаны қанағат тұтпай, Көбіктінің жылқысына тиісуі арқылы байлыққұмарлығын, қасындағыларға дос болып көрінгенмен, өз басын ғана ойлаған адам ретінде суреттелген. Жырда Қараманның батырлығынан бұрын оның ісі сынға алынғанын байқаймыз. Жырда әйелдер арасынан шыққан батыр, Қобыландының сенімді досы, өз басының бостандығын, махаббатын іздеген Қарлыға бейнесі жақсы жағымен көрінеді. Ал жырда күшті әрі ірі батыр етіп суреттелген Көбіктінің жақсылығы мен жамандығы араласа жүреді. Қараманнан жылқысын қайтарып алу үшін жасаған Көбіктінің ісін мақұлдауға болғанмен, оның басқа ісін озбырлық етіп көрсетеді. Әдеби шығарманың көкемдік ерекшелігі оның тілдік қолданыстарынан, айшықты сөздердің орынды пайдалануынан, автордың стильдік шеберлігінен танылады. Эпостық жырларда етістік тұлғалы ұйқасымдар жиі кездеседі. Бұл жөнінде де ғалымдар З.Ахметов, Р.Сыздық, Е.Жұбанов т.б. зерттеуіне назар аударамыз. Келесі көңіл бөлетін мәселе - «Қобыланды» жырындағы ономастика жайы, яғни жырдағы адам және жер – су аттарының көп кездесуі. Жырда Қыпшақ, Қият, Қызылбас, Қалмақ, Ноғайлы жұрты, елі туралы, Қобыланды, Құртқа, Тоқтарбай, Қараман, Қазан, Көбікті, Қарлыға, Алшағыр, т.б. адам аттары, Көздікөл, Қараспан тауы, шалқаркөл, Барлытау, Қаратау, Алатау, Темір, Жем, Арыс, Құбакөл, Қалбағайлы, Нұра, Жекенді, т.б. жер-су атаулары, Тайбурыл, Тарлан ат т.б. жылқы аттары туралы деректер мол кездеседі. Демек, жырдағы адам және жер-су

атаулары бір жағынан тілдік деректер болса, екінші жағынан тарихи, географиялық жағынан да маңызды екендігіне көркем мәтінді талдау барысында көз жетікіземіз. Қазіргі таңда Қобыланды батырға қатысты тарихи деректер, оның сюжеті мен көркемдік ерекшеліктеріне қатысты зерттеулер жалғасып келеді [9]. «Қобыланды батыр» жырындағы көркемдік сөздер де сан алуан, мысалы теңеусөздерге назар аударсақ, теңеу сөздерге назар аударсақ, халықтың күнделікті тұрмысындағы төрт түлік малға байланысты теңеу сөздер жиі кездеседі [10.45]. Мысалы, «Нар түйедей ақырды, Алшағыр деп шақырды», «Уа, Қозым, деп зарлаған,Жас қозыдай маңыраған, Саулы інгендей аңыраған», деген тіркестерде теңеу үшін төрт түлік алынған.

Қорыта айтқанда, Қобыланды – Алтын Орданың ыдырау кезеңінде өмір сүріп, Қобда жерінде мәңгілік тыныс тапқан тарихи тұлға [2.7]. Бұл дастанды әдеби шығарма ретінде ғана танып қоймай, еліміздің тарихи бабаларымыз басынан кешкен байтақ тарих деп, солардың арасында елін қорғаған ерлігімен есімі ел жадында сақталып бізге жеткен Қобыланды батырдың да бар екендігін, оның тарихи тұлға екендігін кейінгі ұрпаққа таныта білуіміз қажет. Қобыланды батыр – халқымыздың мақтанышы, ел қорғаудың, отаншылдық пен батырлықтың үлгісі. Қазақтың батырлар жырларының ішіндегі жауһарларының бірі «Қобыланды батыр» жыры қазақ эпосындағы батырлық пен ел қорғаудың асқан үлгісін көрсететін, мазмұны терең, оқиғалар желісі тартымды, көркемдік сапасы жоғары, шебер тілдік қолданысы бар күрделі де кесек туынды болып табылады. Оның тілдік қолданысы мен оқиғалар желісінің жымдаса байланысына қарағанда бұл дастанның бірнеше ғасыр бойы таңдаулы сөз шеберлерінің талқысынан өтіп, әбден шыңдалып барып бізге өзінің құндылығымен жетіп отырғандығын байқатады. Бұған жырда айшықты сөз қолданыстары көп кездесетіндігі де дәлел болады. Жырды зерттеу ісі алдағы уақытта да жалғасын тауып, Қобыланды туралы тың деректермен толыға түседі деген ойдамыз.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы.- Алматы: Ана тілі, 1991.- 288 б.
2. Жолдасбеков М., Елдіктің ерен айғағы. Эпостың тарихилығы, тарихи қайраткер және эпостық бейне.- Ақтөбе газеті, №110-111. 6 қыркүйек, 2007.
3. Нұрмағамбетова О. Казахский героический эпос «Кобыланды батыр».- Алматы: Наука, 1988.- 151 с.
4. Байтабынов А. Қобыланды-Жаскілең.- Ақтөбе: А-Полиграфия,2007.- 190 б.
5. Алтынсарин И. Киргизская хрестоматия. – Оренбург, 1879.
6. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті.- Алматы, 1958.
7. Қоңырова З. Қара қыпшақ Қобыланды (немесе үстем ұлт лаңы).- Қазақ әдебиеті газеті. №36. 07.09. 2007.
8. Жұбанов Е. Қазақтың ауызекі көркем тілі. –Алматы: Ғылым, 1996.-200 б.
9. Пангереев А.Ш. «Қобыланды батырға қатысты топонимиялық сюжеттер мен тарихи деректер» // «Ақиқат» журналы, 2006, №5. -70-75-б.
1. 10.Сұлтанбекова Г. «Қобыланды батыр» жырында ұшырасатын теңеулер.
2. // «Түркология» журналы, 2012, №2. -43-48-б.
3. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2615360

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНЫҢ ТІЛДІК ӘЛЕМІ: ЛИНГВОМӘДЕНИ ЖӘНЕ КОГНИТИВТІК ТАЛДАУ

Кушкимбаева Айнур Серикбаевна,
PhD, қауымдастырылған профессор (доцент),
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан[1] alitok@mail.ru

Кепап Коç – PhD, профессор,
Мұғла Сыткы Кочман университеті, Мұғла қ., Түркия

Аңдатпа. *Мақалада қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр» жырының тілдік әлемі лингвомәдени және когнитивтік тұрғыдан қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – эпикалық мәтіндегі*

ұлттық дүниетанымның тілдік репрезентациясын, этномәдени лексика мен концептуалдық бірліктердің өзара байланысын анықтау. Жырдағы «Батыр», «Ат», «Ел», «Жер», «Жау», «Ерлік», «Намыс» концептілері, Тайбурыл мен Құртқа бейнелерінің мәтіндік қызметі талданады. Концептілер арасындағы байланыс когнитивтік модельдер арқылы жүйеленеді. Тайбурыл батыр әрекетінің, Құртқа ұйымдастырушылық және танымдық қызметтің маңызды компоненті ретінде танылады. Зерттеу нәтижесінде жырдың тілдік әлемі тарихи жады, дәстүрлі дүниетаным, моральдық құндылықтар мен әлеуметтік тәжірибені сақтайтын ұлттық-мәдени код ретінде сипатталады.

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр», қазақ эпосы, тілдік әлем, лингвомәдениеттану, когнитивтік лингвистика, концепт, ұлттық-мәдени код.*

Abstract. *The article examines the linguistic world of the Kazakh heroic epic Koblandy Batyr from linguocultural and cognitive perspectives. The study aims to identify the linguistic representation of the national worldview and the relationship between ethnocultural vocabulary and conceptual units. It analyzes the concepts of Hero, Horse, People, Land, Enemy, Heroism, and Honor, as well as the textual functions of Taiburyl and Kurtka. The relationships among these concepts are systematized through cognitive models. Taiburyl is presented as a component of heroic action, while Kurtka performs an important organizational and cognitive function. The study concludes that the epic's linguistic world functions as a national-cultural code preserving historical memory, traditional worldview, moral values, and social experience.*

Keywords: *Koblandy Batyr, Kazakh epic, linguistic world, linguoculturology, cognitive linguistics, concept, national-cultural code.*

Қазақ халқының рухани-мәдени тарихында эпикалық мұраның орны айрықша. Батырлық жырлар халықтың тарихи жадын, әлеуметтік тәжірибесін, дүниені қабылдау жүйесін, ұлттық құндылықтарын және эстетикалық танымын ұрпақтан ұрпаққа жеткізудің маңызды мәдени тетігі қызметін атқарған [4; 6; 8]. Қазақтың қаһармандық эпосының көрнекті үлгілерінің бірі – «Қобыланды батыр» жыры. Жырдың халық арасында кең таралуы оның көптеген нұсқаларының сақталуынан да көрінеді. Әдебиеттану ғылымында жырдың Марабай, Мергенбай, Мұрын, Нұрпейіс, Көшелек және басқа жыршылар нұсқалары белгілі екені көрсетіледі [9; 10]. «Қобыланды батыр» жырының мазмұндық, тарихи және көркемдік ерекшеліктері М. Әуезов, Р. Бердібаев, М. Ғабдуллин, Ә. Қоңыратбаев, О. Нұрмағамбетова және басқа зерттеушілердің еңбектерінде қарастырылған [1; 4; 6; 8; 9].

М. Әуезов эпостың көркемдік табиғатына, өлеңдік құрылымына, қайталау жүйесіне, дыбыстық үйлесіміне, ассонанс пен аллитерацияға назар аударған [1, 129 б.]. Батырлық жырлардың поэтикалық ерекшеліктері, образдар жүйесі мен эпикалық дәстүр мәселелері Қ. Жұмалиев, Р. Бердібаев, Ә. Қоңыратбаев еңбектерінде де кеңінен қарастырылған [4; 7; 8].

Эпос тілін зерттеудің тағы бір бағыты – ономастикалық кеңістікті қарастыру. «Қобыланды батыр» жырындағы жер-су атаулары арнайы зерттеліп, олардың жырдың поэтикалық жүйесіндегі, кеңістікті ұйымдастырудағы қызметі көрсетілген [20]. Жырда Күлтөбе, Қазды көл, Қулы көл, Қызды көл, Шалқар көл, Барлы тау, Қарлы тау, Ала тау, Атасу, Жем, Нұра және басқа да көптеген топонимдердің кездесетіні анықталған [20]. Соңғы жылдары эпосты антропоөзектік, когнитивтік және лингвомәдени бағытта зерттеуге де назар аударылуда. Мәселен, Т.И. Шакирова мен Б.М. Тлеубердиевтің 2025 жылғы зерттеуінде «Қобланды батыр» жырындағы антропонимдік концептілердің мәтіндік семантикасы арнайы талданып, антропонимдердің эпикалық дискурстағы семантикалық және мәдени қызметі көрсетілген [19]. Зерттеушілер антропонимдердің кейіпкерлерді атау қызметімен ғана шектелмей, этникалық бірегейлік, дүниетанымдық ұстанымдар және мәдени кодпен байланысты көпқабатты мазмұн беретінін атап көрсетеді [19]. Қазақ эпосындағы «батырлық» концептісінің когнитивтік құрылымы да бұрын қарастырылған. Зерттеулерде батыр бейнесінің ел қорғаны ретіндегі қызметі, оның қару-жарақтары мен киімдерінің әлеуметтік-мәдени мазмұны және батырлық концептісінің құрылымдық элементтері сипатталған [21]. Демек, «Қобыланды батыр» жырының жекелеген тілдік, поэтикалық, ономастикалық және концептологиялық қырлары бұған дейін де зерттелген. Осыған байланысты бұл мақалада аталған мәселелердің бұрын зерттелмегенін дәлелдеуге емес, оларды өзара байланыстыра отырып, жырдың тілдік әлемін біртұтас лингвомәдени-когнитивтік жүйе ретінде сипаттауға басымдық беріледі.

Зерттеудің негізгі мақсаты – «Қобыланды батыр» жырындағы ұлттық дүниетанымның тілдік репрезентациясын анықтау және этномәдени тілдік бірліктердің өзара концептуалдық байланысын көрсету. Осы мақсатқа жету үшін төмендегідей міндеттер қойылды:

1. жырдың тілдік әлемін лингвомәдени тұрғыдан сипаттау;
2. жырдағы негізгі этномәдени лексикалық қабаттарды анықтау;
3. «Батыр», «Ат», «Ел», «Жер», «Жау», «Ерлік», «Намыс» концептілерінің мәтіндегі байланысын көрсету;

4. Тайбурыл бейнесінің «Батыр» концептісін жүзеге асырудағы қызметін айқындау;
5. Құртқа бейнесінің эпикалық әрекеттегі интеллектуалдық және мәдени рөлін көрсету;
6. жырдағы тілдік бірліктердің ұлттық-мәдени кодты жеткізу қызметін жүйелеу.

Зерттеу барысында сипаттамалы, семантикалық, концептуалдық, лингвомәдени және когнитивтік талдау әдістері қолданылды. Сонымен бірге мәтіндік контексті талдау арқылы жырдағы лексемалардың көркемдік және мәдени-семантикалық қызметі анықталды. Зерттеу материалы ретінде «Қобыланды батыр» жырының Марабай жырау нұсқасы және оның жарияланған мәтіндік материалдары пайдаланылды [11].

«Тілдік әлем» ұғымы және эпикалық мәтін. «Тілдік әлем» ұғымы белгілі бір халықтың қоршаған дүниені қабылдау, жіктеу және бағалау тәсілдерінің тілде көрінуімен байланысты. Тілдік бірліктердің артында тарихи-мәдени тәжірибе, әлеуметтік түсінік, ұлттық таным және құндылықтар жүйесі жинақталады. Лингвомәдениеттану тіл мен мәдениеттің өзара байланысын зерттейтін бағыт ретінде тілдік бірліктердің бойындағы мәдени ақпаратты анықтауға мүмкіндік береді [15; 18]. В.В. Воробьев лингвомәдениеттанудың негізгі нысандарының бірі ретінде тілдік тұлға мен мәдениеттің өзара байланысын қарастырса [15], В.А. Маслова тілдік бірліктердің мәдени семантикасын ұлттық дүниетанымммен сабақтастыра зерттеудің маңызын көрсетеді [18].

Когнитивтік лингвистика тұрғысынан концепт адам санасында жинақталған білім мен тәжірибені ұйымдастыратын менталды құрылым ретінде қарастырылады [17]. Сондықтан эпикалық мәтіндегі концептілерді халықтың тарихи және мәдени тәжірибесін жинақтайтын когнитивтік құрылымдар ретінде зерттеуге болады.

«Қобыланды батыр» жырында этномәдени ақпарат этнографизмдер, әскери лексика, ат атаулары, туыстық атаулар, кеңістік атаулары, фразеологизмдер, эпитеттер мен метафоралар арқылы беріледі. Мәселен, *ат, батыр, ел, жер, жұрт, жау, намыс, жорық* сияқты лексемалар өздерінің номинативтік мағынасынан тыс кең мәдени-семантикалық мазмұнға ие. Осы тұрғыдан жырдың тілдік әлемін: *Батыр – Ат – Ел – Жер – Жау – Ерлік –Намыс* концептілерінің өзара байланысы арқылы көрсетуге болады. Бұл байланыстар жырдың когнитивтік құрылымын ұйымдастырады.

Әскери лексика және «Батыр» концептісі туралы сөз қозғағанда «Қобыланды батыр» жырындағы маңызды лексикалық қабаттардың бірі – әскери лексика екенін көруге болады. Оған *найза, семсер, сауыт, дулыға, қару, қол, қосын, жау, жорық, қамал* сияқты сөздер жатады.

Марабай нұсқасында:

«Қарына найза іледі,

Беліне байлап болатты...» [11,69 б.] деген жолдар кездеседі. Мұндағы *найза*, *болат* сөздері заттық атау ғана емес, батырдың жауынгерлік болмысын сипаттайтын мәдени таңбалар қызметін атқарады. Сол сияқты:

«Артына сауыт бөктерген,

Алдына дабыл өңгерген...» [11]

деген жолдарда *сауыт*, *дабыл* лексемалары батырдың әскери мәртебесін айқындайды. Бұл қолданыстар әскери лексиканың «батыр» концептінің тілдік өрісін қалыптастыратынын көрсетеді. Қазақ эпосындағы «батырлық» концептісінің когнитивтік моделінде батырдың ел қорғаны ретіндегі қызметі, қару-жарағы мен киімінің әлеуметтік ерекшеліктері маңызды құрылымдық белгілер ретінде көрсетілген [21]. Сондықтан «батыр» концептісін бұл мақалада бұрын зерттелмеген құбылыс ретінде емес, «Қобыланды батыр» мәтініндегі өзге концептілермен байланыста қарастырамыз.

Жырдағы батыр моделін шартты түрде: Батыр = күш + ерлік + қару + жорық + ел қорғау + намыс + жауапкершілік түрінде көрсетуге болады. Алайда бұл компоненттердің барлығы бір-бірінен оқшау тұрмайды. Олар сюжеттік әрекет арқылы байланысады: Батыр → Жорық → Жау → Шайқас → Жеңіс → Ел. Осы модель батырдың эпикалық қызметін динамикалық тұрғыдан танытады. Тайбурыл және «Ат» концептісі туралы атқанда қазақтың дәстүрлі дүниетанымында жылқының орны ерекше екеніне тәнті боламыз. Бұл ерекшелік «Қобыланды батыр» жырында Тайбурыл бейнесі арқылы айқын көрінеді. Тайбурыл – тек батыр мінетін көлік емес. Ол батырдың жорықтағы серігі, кеңістікті бағындыруға мүмкіндік беретін күш және эпикалық әрекеттің белсенді компоненті. Жырда Тайбурылдың мүмкіндігі гиперболалық сипатта суреттеледі:

«Көлденең жатқан көк тасты

Сулығы деп шайнады» [11,32].

Бұл бейнелеу тұлпардың табиғи мүмкіндігін эпикалық деңгейге көтереді. Ал: «Табаны жерге тимеді» [11,32] деген тіркес Тайбурылдың шапшаңдығын гиперболалық түрде көрсетеді. Қазақ эпосындағы тұлпардың қызметі батырлық әрекетпен тығыз байланыста көрінетіні көптеген зерттеулерде көрсетілген [4; 6; 8]. Бұл тұрғыдан Тайбурыл бейнесінің ерекшелігі – оның батырдың

қозғалысын қамтамасыз ететін пассивті құрал емес, эпикалық әрекеттің белсенді серігі ретінде сипатталуы. Осы тұрғыдан «Ат» концептісінің мазмұнын: Ат = тұлпар + серік + күш + қозғалыс + жорық + кеңістікті игеру + жеңіс түрінде көрсетуге болады. Тайбурылдың бұл қызметі жырдағы кеңістік ұғымымен де тығыз байланысты. Тұлпардың шабысы арқылы батырдың қозғалысы, жауға жетуі, елден алыстауы және қайта оралуы сияқты сюжеттік кезеңдер ұйымдастырылады.

«Қобыланды батыр» жырындағы Құртқа бейнесі де ерекше назар аударуды қажет етеді. Құртқа дәстүрлі әйел бейнесінің бірқатар белгілерін сақтағанымен, оның эпикалық әрекеттегі қызметі тек тұрмыстық деңгеймен шектелмейді. Құртқаның ерекшелігі оның: ақылдылығынан, көрегендігінен, атбегілік білімінен, батырға кеңес беруінен, тұлпарды баптауынан, қиын жағдайда шешім қабылдауынан көрінеді. Жырдағы Құртқаның Тайбурылды баптауы әйелдің дәстүрлі мәдени білімді меңгергенін көрсететін маңызды белгі. Оның тұлпарды тануы мен күтуі батырдың болашақ жеңісіне ықпал ететін фактор ретінде беріледі [5,11]. Осыған байланысты Құртқа бейнесін: Құртқа – әйел + ақыл + көрегендік + білім + қамқорлық + серіктестік + ел мүддесі моделі арқылы сипаттауға болады. Мұнда Құртқаның «ақылды әйел» ретіндегі жалпы сипатын қайталау емес, оның эпикалық әрекетті ұйымдастырудағы функционалдық рөлін көрсету маңызды. Осы тұрғыдан: Құртқа – Ақыл – Тұлпар – Батыр – Жорық – Жеңіс деген когнитивтік-сюжеттік байланыс қалыптасады. Бұл модель әйел бейнесінің батырлық эпостағы қызметін кеңірек түсіндіруге мүмкіндік береді.

Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында *ел* мен *жер* бір-бірінен ажырамайтын ұғымдар. «Қобыланды батыр» жырында *ел* сөзі халықты ғана емес, туған мекенді, ата-ананы, ағайын-жұртты және ортақ құндылықтарды қамтиды. Жырда:

«Жұрты жатыр, елі жоқ,
Батпағы жатыр, көлі жоқ...» [11,70 б.]

деген жолдар кездеседі. Мұнда *жұрт, ел, батпақ, көл* сияқты сөздер жай ғана кеңістік атаулары емес, кейіпкердің туған ортамен байланысын танытатын мәдени белгілер ретінде жұмсалады. Сондықтан «Жер» концептісін: Жер = мекен + ата қоныс + туған орта + ел + тарихи жады түрінде көрсетуге болады. Ал «Ел» концептісі: Ел = халық + ағайын + ата-ана + туған жер + бірлік + қауіпсіздік компоненттерінен тұрады. Жырдағы топонимдер де осы кеңістіктік дүниетанымды нақтылайды. Бұрынғы зерттеулерде «Қобыланды батыр» жырындағы көптеген жер-су атаулары арнайы қарастырылып, олардың жырдың поэтикалық жүйесіндегі орны көрсетілген [20]. Демек, топонимдер эпикалық кеңістікті нақтылап қана қоймай, батырдың қозғалысын, туған елін және жау кеңістігін ажыратуға мүмкіндік береді.

Эпикалық мәтіннің негізгі құрылымдарының бірі – «өзім – өзге» оппозициясы. «Қобыланды батыр» жырында бұл оппозиция бірнеше деңгейде көрінеді: Ел ↔ Жау, Батыр ↔ Дұшпан, Бейбітшілік ↔ Соғыс, Туған жер ↔ Бөтен кеңістік. Жау бейнесі батырдың қаһармандық қасиеттерін ашатын функционалдық категория болып табылады. Батырдың ерлігі қарсы күшпен қақтығыс барысында анықталады. Мысалы:

«Құдайдан дұшпан сұраған,
Жау көрмесе жылаған» [11,80 б.]

деген жолдар Қобыландының жауға қарсы күресті өзінің негізгі міндеті ретінде қабылдайтынын көрсетеді. Бұл жерде *жау* – жеке қарсылас қана емес, елдің қауіпсіздігіне төнген сыртқы күштің концептуалдық бейнесі. Сондықтан: Жау = қауіп + бөтен күш + қақтығыс + сынақ моделі қалыптасады. Ал бұл модель өз кезегінде: Қауіп → Батыр → Қорғаныс → Ерлік → Жеңіс → Елдің қауіпсіздігі тізбегін жасайды.

Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында ерлік пен намыс бір-бірімен тығыз байланысты. «Қобыланды батыр» жырында батырдың әрекеті жеке басының мүддесінен гөрі елдің намысын қорғаумен байланыстырылады. Жырда:

«Сұлтанымның барында
Сырттан келген дұшпанға
Намысымды бермедім» [11,82 б.]

деген жолдар кездеседі. Мұнда *намыс* жеке адамның психологиялық сезімі ғана емес, әлеуметтік және моральдық құндылық ретінде көрінеді. Осыдан: Намыс = өзін қорғау + елді қорғау + абыройды сақтау + ерлік деген концептуалдық байланыс туындайды. «Ерлік» концептісі де осы жүйенің орталық компоненттерінің бірі. Ерлік = қауіпке қарсы тұру + жауды жеңу + елді қорғау + намысты сақтау. Демек, жырдың аксиологиялық жүйесінде *батыр*, *ерлік*, *намыс* бір-бірімен тығыз байланысты.

«Қобыланды батыр» жырында эпитет, теңеу, гипербола, метафора және қайталау сияқты көркемдік тәсілдер мол қолданылады. Бұл ерекшеліктер қазақ батырлық эпосының поэтикалық табиғатын танытатын дәстүрлі белгілердің қатарына жатады [1; 7]. Мысалы:

«Түлкідей көзі жайнады»,
«Қазандай болып қайнады» [11, 14 б.].

сияқты бейнелі қолданыстар кейіпкердің динамикалық және эмоционалдық сипатын күшейтеді. Алайда бұл көркемдік құралдардың ғылыми маңызын тек «жырда теңеу көп кездеседі» деген сипаттаумен шектеуге болмайды. Лингвомәдени және когнитивтік тұрғыдан олардың белгілі бір мәдени ассоциацияны іске қосатынын көрсету маңызды. Мысалы: түлкі → ептілік, қырағылық, сұңқар → биіктік, шапшаңдық, еркіндік; бөрі → күш, батылдық, жауынгерлік сияқты ассоциациялар эпикалық образдардың мазмұнын толықтырады. Осы тұрғыдан: Көркемдік құрал → мәдени ассоциация → концептуалдық мағына → ұлттық дүниетаным деген байланыс орнайды.

Жоғарыдағы талдауларды жинақтай отырып, «Қобыланды батыр» жырының негізгі когнитивтік байланыстарын бірнеше модель арқылы көрсетуге болады. Бірінші модель батыр, ат, жорық, жау, шайқас, жеңіс және ел ұғымдарының өзара байланысы арқылы батырлық әрекеттің динамикасын көрсетеді. Екінші модель ел, қауіп, батыр, қорғаныс, ерлік және жеңіс ұғымдарын сабақтастыра отырып, батырдың әлеуметтік қызметін танытады. Үшінші модельде Құртқа, ақыл, тұлпар, батыр, жорық және жеңіс ұғымдарының байланысы Құртқаның эпикалық әрекетке қосатын интеллектуалдық үлесін айқындайды. Төртінші модель жер, ел, туған мекен, қауіп, қорғаныс және намыс ұғымдарын өзара байланыстырып, туған жердің тек географиялық кеңістік емес, әлеуметтік және моральдық құндылық екенін көрсетеді. Осы модельдердің барлығын біріктіретін негізгі өзек – ұлттық дүниетаным. Жырдағы негізгі тілдік бірліктердің мәдени мағынасын төмендегідей жүйелеуге болады:

Тілдік бірлік	Мәдени-семантикалық мағына	Концепт
Тайбурыл	тұлпар, серік, қозғалыс, жеңіс	Ат
Найза	жауынгерлік құрал, батырлық әрекет	Батыр
Ақ сауыт	әскери мәртебе, қорғаныс	Ерлік
Ел-жұрт	әлеуметтік орта, туған қауым	Ел
Жер	ата мекен, туған кеңістік	Жер
Жау	сыртқы қауіп, қарсы күш	Жау
Намыс	моральдық-әлеуметтік құндылық	Намыс
Құртқа	ақыл, көрегендік, серіктестік	Ақыл
Жорық	ел қорғауға бағытталған әрекет	Ерлік
Тұлпар	күш, қозғалыс, кеңістікті игеру	Ат

Бұл жүйе жырдың тілдік әлемі заттық атаулардың қарапайым жиынтығы емес, өзара байланысқан мәдени-семантикалық құрылым екенін көрсетеді. Зерттеудің ғылыми жаңалығы «Қобыланды батыр» жырының тілдік әлемін бұрынғы зерттеулермен сабақтастыра отырып, біртұтас жүйе ретінде қарастырудан көрінеді. Жырдағы этномәдени лексика мен «Батыр – Ат – Ел – Жер – Жау – Ерлік – Намыс» концептілерінің өзара байланысы айқындалып, Тайбурыл мен Құртқа бейнелерінің танымдық мәні сараланды. Тілдік бірліктер, мәдени мағыналар мен концептілердің сабақтастығы негізінде жырдың ұлттық-мәдени коды жүйелі сипатталды.

«Қобыланды батыр» жырының тілінде қазақ халқының тарихи жады, дүниетанымы мен рухани құндылықтары сақталған. Жырды лингвомәдени және когнитивтік тұрғыдан талдау «Батыр», «Ат», «Ел», «Жер», «Жау», «Ерлік», «Намыс» концептілерінің өзара сабақтастығын танытады. «Батыр» ел қорғау мен намыс ұғымдарын тоғыстырса, «Ат» жорық пен жеңіске жетудегі серіктестікті білдіреді. «Ел» мен «Жер» туған мекен мен тарихи жадты, «Жау» сол құндылықтарға төнген қатерді аңғартады. «Ерлік» пен «Намыс» қаһарман әрекетінің адамгершілік негізін айқындайды. Тайбурылдың батырға серік болуы, Құртқаның көрегендігі мен атбегілік білімі эпикалық оқиғалардың өрбуіне ықпал етеді. Жырдағы топонимдер туған жер мен бөгде кеңістікті ажыратып, мекеннің тарихи-мәдени мәнін ашады. Осылайша, жырдың тілдік әлемі халықтың дәстүрлі дүниетанымы мен ұлттық құндылықтарын өзара сабақтастықта танытатын көркемдік жүйе ретінде айқындалады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 бет.
2. Әуезов М. Уақыт және әдебиет. – Алматы: ҚазМемКөркемӘдебиет, 1962. -426 бет.
3. Байтұрсынұлы А. Әдебиет танытқыш. – Алматы: Атамұра, 2003. – 208 бет.
4. Бердібаев Р. Эпос – ел қазынасы. – Алматы: Рауан, 1995.Т.1. -319 бет.
5. Бердібаев Р. Эпос мұраты. – Алматы: Білім, 1997.-320 бет.

6. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы: Мектеп, 1974.-318 бет.
7. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. – Алматы: Қазақ мемлекеттік оқу-педагогика баспасы, 1958. – 403 бет.
8. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 288 бет.
9. Нұрмағамбетова О. Қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр». – Алматы: Дешті Қыпшақ, 2003. -480 бет.
10.Қобыланды батыр // Бабалар сөзі: жүз томдық. – Астана: Фолиант, 2006. – Т. 35. Батырлар жыры. – 392 б.
11.Қобыланды батыр жыры. Марабай жырау нұсқасы / Ә. Диваев жазбасы. 2006. «Фолиант», - 392 бет.
12.Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. – Ленинград: Наука, 1988. -223 [2] с.
13.Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974. – 178 с/
14.Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Москва: Высшая школа, 1989.-648 с.
15.Воробьев В.В. Лингвокультурология: теория и методы. – Москва: Изд-во РУДН, 1997. – 331 с.
16.Караулов Ю.Н. Предисловие. Русская языковая личность и задачи ее изучения. Язык и личность. – М.: Наука, 1989. –263 с.
17.Кубрякова Е.С. және т.б. Краткий словарь когнитивных терминов. – Москва: Филологический факультет МГУ, 1996.- 245 с.
18.Маслова В.А. Лингвокультурология: учебное пособие. – М.: Академия, 2001. 208 с.
19.Шакирова Т.И., Тлеубердиев Б.М. «Қобланды батыр» қазақтың қаһармандық эпосындағы антропонимдік концептілердің мәтіндік семантикасы // Keruen. – 2025. – №4 (89). – Б. 167–185. – DOI: 10.53871/2078-8134.2025.4-12.
20.Дәулетбекова Ж.С. Эпостық жырлардағы топонимдер: аңыз бен ақиқат // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Филология сериясы**. –** 2013. – № 3 (143). – 80–83 б.
21.Куштаева М.Т. Эпостық жырлардағы ономастикалық концептілер // Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті, фольклортанушы ғалым, филология ғылымдарының докторы, профессор Абат Шамұлы Пангереевтің 60 жылдығына арналған халықаралық ғылыми-практикалық конференция, 25 қаңтар 2019 жыл, 274 б. (193–194 бб.).

THE COMMON TOPONYMS IN NATIONAL VERSIONS OF ‘KOBLANDY BATYR’ AND ‘KOBLAN’

Kenabyeva Ainur Zinelovna,
PhD, Senior lecturer,
Makhambet Utemisov West Kazakstan University, Uralsk, Kazakstan
kenbayeva84@gmail.com,

Mambetova Gulnaz Zhaksymuratovna,
PhD, Associate Professor,
Azhiniyaz Nukus State Pedagogical Institute, Nukus, Karakalpakstan
gulnaz.mambetova.76@mail.ru

Abstract. *The article comparatively examines the historical-geographical and artistic features of the common toponyms in the Kazakh and Karakalpak versions of the dastans “Kobylandy Batyr” and “Koblan”. The aim of the study is to clarify the role of toponyms in the formation of epic space and to determine their variant characteristics. The analysis examines common and variant place-names, their narrative connections, and temporal measures of journey distance. The study identifies the role of toponyms in defining the spatial orientation of epic events and in the formation of the historical-geographical space. Furthermore, the correlation between toponyms and temporal measures reveals the spatial system of the epic and its historical and cultural basis.*

Key words: *dastan, toponymy, narrative, chronotope, artistic features, historical-geographical space.*

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» және «Қоблан» дастандарының қазақ және қарақалпақ нұсқаларындағы ортақ топонимдердің тарихи-географиялық және көркемдік ерекшеліктері салыстырмалы тұрғыдан қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – эпикалық кеңістіктің қалыптасуындағы топонимдердің қызметін айқындау және олардың нұсқалық сипатын*

анықтау. Талдау барысында ортақ және әр нұсқаға тән жер-су атаулары, олардың оқиға желісімен сабақтастығы, сондай-ақ жол қашықтығын білдіретін уақыт өлшемдері сараланады. Зерттеу нәтижесінде топонимдердің эпикалық оқиғалардың кеңістіктік бағдарын айқындап, тарихи-географиялық кеңістікті қалыптастырудағы рөлі анықталады. Сонымен қатар топонимдер мен уақыт өлшемдерінің сабақтастығы эпикалық мәтіндегі мекеншақтық жүйенің ерекшелігін танытатыны көрсетіледі. Бұл ерекшеліктер екі нұсқаның тарихи-мәдени негізін сипаттайды.

Түйін сөздер: *дастан, топонимия, баяндау, хронотоп, көркемдік ерекшеліктер, тарихи-географиялық кеңістік.*

The epic of Koblandy Batyr has been preserved in the form of a dastan (epic poem) among the Turkic-speaking peoples of the Kazakh and Karakalpak nations and has survived to the present day. Scholars hold differing views on the connections between the plots and characters in the two national versions. Renowned scholars such as A. Bokeikhanov, Kh. Dosmuhameduly, S. Seifullin, V. M. Zhirmunskii, S. Mukanov, M. Auezov, M. Gabdullin, A. Margulan, A. K. Konyratbayev, O. Nurmagambetova, S. Kaskabassov and Sh. Ibrayev, in their research, focus on the epic poem “Koblandy Batyr” and highlight its unique place in Kazakh folk literature and tradition. K. B. Alpisbayeva and P. T. Auesbayeva examined the history of the collection of heroic epics in manuscript collections [Alpisbayeva & Auesbayeva, 2017: 50], while A. Sh. Pangereyev studied the use and functions of toponymic lexis in the Kazakh epics. As a result of the scientific research of Karakalpak scholars N. Daukarayev, I. Sagitov, K. Aiymbetov, K. Maksetov, N. Zhapakov, however, S. Bahadyrova, the epic poem “Koblan” was included in Volume 13 of the 100-volume collection entitled “Karakalpak Folklore” and was recognised as a major breakthrough in Karakalpak folkloristics. Kh.Ye. Tolibayev carries out a general linguistic and cultural analysis of the place-names of the Karakalpak dastans [Tolibayev, 2022]. Sh. Abdinazimov researches lexis of the dastan “Kyryk kyz”. Contemporary scholars are continuing to study the total use of toponyms and tropes in Karakalpak dastans.

However, no comprehensive studies have been published on the specific features, the connections between tone and metaphor, and the national characteristics of each people. The article under consideration discusses the distinctive features of the two national versions and the historical-geographical characteristics of the common toponyms in the Kazakh epic poem “Koblandy Batyr” and the Karakalpak epic “Koblan”. In the geographical names mentioned in the epics of Koblandy Batyr and Koblan, the similarity in the locations of the places is striking, as is the distinctiveness of each people's own place names in relation to their territory.

The combination of historical place names and folkloric toponyms, including names of cities (towns) and locations that did not exist in real history, is one of the distinctive features of folklore. Therefore, we believe that attempting to locate the place-names mentioned in the two epics in historical records, or to approximate them to modern toponyms, is not appropriate. Our aim is not to cover all existing place names as they appear in the national versions. The comparative analysis is carried out only on those names of geographical features that are identical and share close historical and geographical similarities.

When comparing the toponyms in the given national versions, in the Kazakh version, Toqtarbay is Koblandy’s father, has his summer residence in Syr, Karataw, Kozdikol (lit. Eyed lake), while in the winter pasture it is given as Karaspan (lit. Huge mount), at the foot of Altyntaw (lit. Golden mount); in the Karakalpak version Koblan’s father is named Qydyrbay and his dwelling place is Zhylan Otken taw (lit. Snake passed mount), Qara taw (lit. Black mount), Ala taw (lit. Motley mount), Qara kol (lit. Black lake), Sasyk kol (lit. Stinking Lake), Laylek kol (lit. Swallow Lake), Nakyrak kol (lit. Shallow Lake), Qusyryq (lit. Holy place), Aq Meshit (lit. White Mosque), Aqsuwat (lit. White Spring), Samarkand, Qyzilqum (lit. Red Sand), Qara Bayir (lit. Black Hill). Placenames such as the land of Azuly (the Sea of Azov), the Sea of Ashtarkhan, Qaratau, Alatau and Aqtobe attest that the two national variants ultimately derive from the same source. Both epics provide information about the kingdom's capital. In the Kazakh version, the Nogay cities of Qyrly and Syrly are mentioned, whereas in the Karakalpak version the city names Koblan’s Qorgansha and Karaman’s Katagan appear.

In both epics the same name that appears is the heavy city of Azov, that is, the Sea of Azov. In the eleventh century the Sea of Azov was home to the Kipchaks. A. Kongyratbayev suggests that the city called Syrly tam and Qyrly tam may have been the city of Zhankent on the Syrdarya river. These lands were inhabited by the Oghuz-Kipchaks in the 9th –11th centuries, and it is known from history that the Kiyat dynasty, in the 10th – 11th centuries, ruled this Jaгкент principality and settled the banks of the Syr Darya [Dzhanguzhiev et al., 2024: 186-193]. Before the adoption of Islam, the peoples inhabiting these lands were closely interconnected. While the tribes of the Syr Darya converted to Islam, the steppe Kipchaks remained adherents of the shamanic faith.

The toponyms Karaspan, Zhirenkol, Temir, Barlytau and Kyrlytau in the Kazakh version do not occur in the Karakalpak version. The appearance of identical place-names in both national versions indicates that they existed in the same political environment and that the dastan originated during that period [Bekbergenova, 2023: 564]. The names of the cities Qyrly and Syrly, which occur in the Kazakh version, do not appear at all among the Karakalpaks. Here, place names such as Samarkand, Qara Bayir around the Aral Sea, Quyryk, Qyzylqum, Aqmeshit and Barsakelmes, which are among the territories inhabited by the Koblan, do not appear in the Kazakh version. In the Karakalpak version, Koblan and Kurtka travel for several months, reach a place called Kok Shymken, and from there Koblan sends word back to his homeland. If we link the toponym Kok Shymken with the present-day Shymken, its location relative to Samarkand corresponds to the distance that, according to the epic, could be travelled there and back on horseback. This correspondence provides a basis for considering the geographical space in this excerpt in relation to real historical-geographical entities.

Akhashkhan sends horses to the races from a place called Aksuat. These horses pass through Qyzlqum, Aqmeshit and Qaratau and reach Mount Bulungur. The place names mentioned correspond to historical and geographical features located in the regions of Turkestan and Samarkand. However, the land of Barsakelmes, the town of Turaba and the dwelling place of the giant old woman are not mentioned in the Kazakh version. Common toponyms include the Sea of Azuly and Ashtarkhan. If we understand the Sea of Azuly as the Sea of Azov and Ashtarkhan as the city of Astrakhan, the depiction of the distance in the dastan between the Syr Darya and the Aral Sea region, as well as the Samarkand area, as a three-month journey suggests that the space described in the dastan corresponds to a certain extent with historical-geographical reality. From this perspective, it can be inferred that the place names and distance measurements in the poem also have a certain historical-geographical basis.

In both national versions, if we consider the events under general discussion as concentrated in a single location, the story unfolds in the regions of the Yedil river, Siberia, the Azov Sea, the Caucasus, Samarkand, the Aral Sea and the Qyzylqum dessert. The epics “Koblandy Batyr” and “Koblan” originated among the Kipchak people who inhabited a vast territory, and were later sung and widely disseminated among other Turkic-speaking communities and clans that had historical and cultural ties with the Kipchaks.

Among the Kyat, Konirat, Unsyn, Naiman and Zhalayir tribes (clans) of the Nogay horde, it was sung and, as can be seen from the Karakalpak version of the poem, it acquired a pan-national significance:

***Көкле**нен шығып тоғыз ат,*
***Көлли**ден шығып ҳәм бес ат,*
***Жалайырдан** жалғыз ат,*
***Уйсиннен** шығып үш ат,*
Бул да кетти байраққа,
***Найманнан** шығып сегиз ат,*
Бул да кетти байраққа.

*Nine horses came from **Koklen**,*
*And five horses came from **Kolli**,*
*A single horse came from the **Zhalaiyr**,*
*Three horses came from the **Uysin**,*
These too were sent to the horse race,
*Eight horses came from the **Naiman**,*
These too were sent to the horse race.

As can be seen from the excerpt above, Aksakhan sends representatives of various clans to the baiga (a horse race), including the Zhalair and Naiman tribes, which are also found in the genealogies of the Kazakhs and Karakalpaks today.

In the Kazakh version Koblandy’s birthplace is Qaraspan, whereas among the Karakalpak it is described as the land of Samarkand, the city of Qorgansha, and Turaba as the land of the Geuirs. The term ‘geuir’ originates from religious vocabulary and originally meant ‘a person of another faith’ or ‘a non-Muslim’ [Kenbayeva et al., 2025]. In the epic narrative, thanks to the artistic interpretation of the storytellers, it acquired an additional figurative and evaluative meaning and came to be used as a fixed epithet to denote an enemy or adversary. It is noteworthy that this term is absent from the Kazakh version of the epic. In both versions, the Kipchaks are depicted as practising animal husbandry on the one hand and engaging in urban life and crafts on the other. However, one of the main features identified in the dastan is the precise indication of these geographical names and the unfolding of events within that historical-geographical space. The depiction of geographical features in conjunction with the narrative thread defines the epic's topographical character, which presents space and time as interconnected.

The place-names and historical figures common to both versions, the union of clans and tribes, and the various traces of events preserved in history concerning the enemy country in the epic, as well as the ancient motifs that have been preserved from time immemorial, the old epic itself was also being reworked in accordance with the demands and aspirations of the new era and society, Thus, the old epic was transformed into a heroic epic through a new reworking, and among the several versions preserved in the country, these two were also performed by the bard and began to coexist [Abzhet, 2024: 62].

In archaic epics, events unfold within a conventional unity of time and space, whereas in historical epics the connection of events to specific geographical locations is more clearly evident. B. N. Putilov, in his study of the poetics of the epics of the Black Sea peoples, points out that epic events unfold in close connection with space [Putilov, 1982]. This conclusion can also be applied to the analysis of the artistic function of geographical names in the "Kobylandy" dastan. These names not only define the spatial orientation of the epic events but also contribute to the formation of the historical-geographical space in the epic.

Although not all place names correspond exactly to modern settlements, although not all place names correspond exactly to modern geographical names, the description of the events in the epic in relation to specific place names and their presentation, combined with numerical indicators denoting a specific time period, demonstrates the interconnection between space and time in the work. This can be observed in the Karakalpak version. For example, in relation to the city of Azov, there are descriptions such as 'it has a three-month desert, a three-month land and a lake.' Moreover, the epic recounts how the characters travelled for nine months. Thus, the geographical space is defined by temporal measures, revealing the interconnection between place and time. This is one manifestation of the epic work's characteristic spatiality. In both versions under consideration, the common geographical names include Ulytau, Alatau, Qaratau and the mighty city of Azyu. In the Kazakh version, Kobylandy's land grazes at Kozdikol in summer and winters at Qaraspan mount. In addition, toponyms such as Qyrly Qala, Syrly Qala, Qyzylkol, Qotankol and Azulykol also appear. In the Karakalpak version, Azulykol is described as the dwelling place of Kobikty, whereas in the Kazakh version it is presented as the place where Kobylandy settled. In the Karakalpak version, compared with the Kazakh one, there is more information on place-names and on how long it takes to reach them, and the tradition of the epic unit of time is also preserved here in a broader form.

In conclusion, although the Karakalpak and Kazakh versions share a common narrative foundation, they exhibit their own distinctive features in their depiction of space and time. Both versions feature common geographical names such as Ulitau, Alatau, Qaratau and the formidable city of Azyu. Moreover, each version incorporates additional toponyms and place names specific to the historical-geographical context of its respective people. The linking of toponyms with events and the expression of journey distances in units of time, such as months and days, demonstrates the close connection between epic space and time. However, the fact that a single toponym is described in the two versions as the location of different characters, or that some geographical names appear in only one version, demonstrates that the epic assumed its own artistic and historical-geographical character in each ethnic milieu. In this respect, the features of the two versions reveal the variant nature of the placename system that determines the interrelationship of space and time in the folkloric text.

References

1. Alpysbayeva K.B., Auesbayeva P.T. The History of the Collection of Heroic Epics in Manuscript Collections. Monograph. – Almaty, Literature World, 2017. – 336 pp.

2. Tolibaev, H. E. A Linguistic and Cultural Analysis of the Toponyms of Karakalpak Dastans: Abstract of a thesis for the degree of Doctor of Philosophy (PhD) in Philology: specialisation 10.00.03 – Karakalpak Language. – [Nukus], [2022].

3. Dzhanguzhiev M.S., Balzhanova G.Zh., Sarkulova G S. Sarayshyk – monument to steppe civilization (2024). KazNU Bulletin. History Series, 112(1), 186–193. https://doi.org/10.26577/JH.2024.v112.i1.015

4. Bekbergenova, A. U. (2023). The lighting of the forces opposing the hero and the victories of the hero in the dastan «Erziywar». ISJ Theoretical & Applied Science, 02 (118), 562-566. https://dx.doi.org/10.15863/TAS.2023.02.118.52

5. Kenbayeva, A., Abisheva, S., & Amangalieva, A. (2025). Representando um conceito nacional de espaço na literatura épica. *Bakhtiniana. Revista De Estudos Do Discurso, 20*(4), e67597e. http://dx.doi.org/10.1590/2176-4573e67597

6. Abzhet, B. (2024). The Historical Milestones in the Epic of Kobylanly Batyr. *Türkoloji*, *118*, 59-73. https://doi.org/10.59358/ayt.1451387

7. Putilov B. N. The Heroic Epic of the Montenegrins /– Leningrad: Nauka, Leningrad Branch, 1982. – 239 pp.

ПРОФЕССОР ҚАБЫЛ МАҚСЕТОВТЫҢ «ҚОБЛАН» ДАСТАНЫНЫҢ ПАЙДА БОЛУ ДЕРЕКТЕРІ ТУРАЛЫ ЗЕРТТЕУЛЕРІ

Сарсенбаева Айжамал Камалбай қызы,
Өз ҒА, Қарақалпақ гуманитарлық ғылымдар ғылыми-зерттеу институты таяныш докторанты,
Нөкіс қ., Өзбекстан (Қарақалпақстан) Республикасы,
sarsenbaeva.ayka@mail.ru

Аннотация. *Мақалада қарақалпақ ғалымы, филология ғылымдарының докторы, профессор Қ.Мақсетовтың «Қоблан» дастанының қарақалпақ нұсқасының пайда болу деректері, генезисі мен жасалу дәуірі жөнінде білдірген пікірлері талданады. Ғалымның қарақалпақ нұсқасының «Ноғайлы», «Қыпшақ» дәуірлерімен терең байланыста екендігі туралы, әсіресе, дастанның қарақалпақ нұсқасында XVI-XVIII ғасыр оқиғалары да көрініс тауып, бізге жеткен редакциясында осы кезең оқиғаларының басым суреттелгені жөнінде маңызды ғылыми тұжырымға келгені атап көрсетіледі. Профессор Қ.Мақсетов дастанның пайда болуында ру-тайпалық құрылыстың негіз болғанын жоққа шығармайды. Алайда ғасырлар бойы, дастанның орындалуы мен жырлануы нәтижесінде жеке ру-тайпалық мүдде емес, жалпы халықтық, қоғамдық мүдденің негізгі идея ретінде алдыңғы қатарға шыққанын дәлелдеген тұжырымдар талданады.*

Abstract: *The article analyzes the views expressed by the Karakalpak scholar, Doctor of Philological Sciences, Professor K. Maksetov, concerning the sources of origin, genesis, and period of composition of the Karakalpak version of the epic Qoblan. Particular attention is given to the scholar's well-founded scientific conclusion that the Karakalpak version is deeply connected with the historical periods of the Nogai and Kipchak peoples. It is emphasized that the events of the 16th–18th centuries are also reflected in the Karakalpak version of the epic and that these events are particularly prominent in the version that has survived to the present day. The article also analyzes Professor K. Maksetov's arguments demonstrating that, although the tribal and clan-based social structure played a role in the formation of the epic, as a result of its performance and oral transmission over the centuries, the interests of individual tribes and clans were gradually replaced by broader national and communal interests, which became the fundamental idea of the epic.*

Филология ғылымдарының докторы, профессор, Өзбекстан және Қарақалпақстанға еңбегі сіңген ғылым қайраткері Қабыл Мақсетов (1929-2002) қарақалпақ фольклортану ғылымының қалыптасуы және дамуына салмақты үлес қосқан ғалымдардың бірі болды. Ол қарақалпақ ауыз әдебиетін жинау, басып шығару және зерттеу бойынша үлкен жұмыстарды атқарды. Қарақалпақ фольклорының дерлік барлық жанрлары бойынша зерттеулер алып барды және ғылыми еңбектер жазды. Солардың арасында, профессор Қ.Мақсетовтың қарақалпақ жырауларынан жазып алған дастандары және оларды зерттеу жұмыстары өз алдына бір төбе.

Біз «Қоблан» дастанының халық жырауларынан жазып алынған 9 вариантына иеміз. Олардың 4 варианты Қабыл Мақсетов тарапынан жазып алынды. Атап айтқанда, Қ.Мақсетов Қоңырат ауданында жасайтын Арзымбет жыраудан және Қарақалпақстандық қазақ жырауы Ережеп жырау Аманжоловтан, сондай-ақ, фольклортанушы Қалбай Мәмбетназаров пен бірге, 1960-жылы Шымбай ауданы тұрғыны Дәулетмұрат жыраудан және сол жылы Тахтакөпір ауданы тұрғыны Жәнібек жыраудан «Қоблан» дастанының нұсқаларын жазып алды. Сондай-ақ, Қ.Мақсетов 1965-жылы «Фан» баспасында басылып шыққан «Қарақалпақ қаһармандық дастандарының поэтикасы» атамасындағы монографиясында, «Қарақалпақ фольклорының эстетикасы» (1971), «Қарақалпақ жырау-бақсылары» (1983), «Дастанлар, жыраулар, бақсылар» (1992), университет студенттеріне арналған «Қарақалпақ фольклоры» (1979) (Ә.Тәжімұратов пен бірге), «Қарақалпақ халқының көркем ауызша шығармалары (1996) кітаптарында және баспа сөз беттерінде жарияланған мақалаларында «Қоблан» дастанының жазып алынуы, басып шығарылуы, зерттелуі, идеясы, сюжеті, композициясы, текстологиясы, көркемдігі, шығарылған дәуірі, образдары туралы бағалы ғылыми пікірлерін білдіреді.

Дастандардың генезисі, пайда болу деректері, яғни қалыптасу кезеңдерін анықтау мәселесі ғылымда әлі күнге өз шешімін таппаған тартысты мәселелердің бірі есептеледі. Осы мәселе Қ.Мақсетовтың да басты назарында болып, өз зерттеулерінде басқа дастандармен бірге «Қоблан» дастанының да генезисі, пайда болу деректері, жазылған дәуірі туралы 1965-жылдары-ақ өзінің анық, дәл, дәлелдеуші ғылыми пікірлерін және көзқарастарын білдіреді. Профессор Қ.Мақсетов «Қоблан» дастанының қарақалпақша нұсқасының пайда болуы «Ноғайлы», «Қыпшақ» дәуірлері мен терең байланысқан» деген пікірге келе отырып, өзінің негізді, дәлелдеуші пікірлерін жалғастырып былай деп жазады: «Дегенмен, қолда бар редакциясын тек XIII-XVI ғасырлар мен шектеп қоюға болмайды. «Қоблан» дастанының пайда болуында пікір жүргізген ғалымдардың, оның жазылған дәуірі XIII ғасырға дәл келеді деген болжауларына қосымша дастанның қарақалпақша нұсқасында XVI-XVIII ғасыр оқиғалары да орын алып, әсіресе бізге жеткен редакциясында бұл басым суреттеледі. «Қоблан» дастаны бірнеше ғасырлар жасауы нәтижесінде көп өзгерістерге

жолыққан, көп ғасырлық халық дастаны. «Қоблан»ның қарақалпақша, қазақша нұсқаларын салыстырып қарағанда қарақалпақша нұсқасында соңғы дәуірдегі оқиғалардың орын алғандығы байқалады» [Мақсетов Қ.1965. 81-б.], – деп жазады. Шынында да, дастан бір қоғамға ғана тиесілі болып, анық оқиғаны баян етіп қоймайды, онда бірнеше дәуірлердің оқиғасы өз ізін, көрінісін сақтап қалатыны белгілі. Бұл туралы дүниеге белгілі эпостанушы ғалымдар В.М.Жирмунский, Э.М.Мелетинский, Б.Н.Путилов, В.Я.Пропп, Ҳ.Зарифов, Р.Бердібаев, Ә.Қоңыратбаев, С.Қасқабасов, О.Нұрмағамбетова, Т.Мирзаев, Б.Саримсоқов, қарақалпақ ғалымдары Н.Дәуқараев, Қ.Айымбетов, И.Сағитов, Қ.Мақсетов, С.Бахадырова, Ж.Хошниязов, К.Палымбетов және т.б. ғылыми пікірлерін білдірді.

«Қоблан» дастанының қарақалпақша нұсқаларынынң кіріспесі:

Мусылман ўәлаятында,
Қара Қыпшақ халқында,
Қыпшақ урыўында,
Нурдың қара таўында,
Самарқанд сайқалында,

Қатаған Ноғай халқында [Қарақалпақ фольклоры. 1981. 9-б.], – деген сөздер мен басталады. Рас, дастанда сөз етілетін топонимикалық жер атаулары, яғни қала, жер, су, тау, көл атаулары, ру-тайпа және адам аттары дастанның шыққан кезеңін анықтауда үлкен маңызға ие. Сондықтан Қ.Мақсетов: «Дастанның қарақалпақша нұсқасында «Ноғайлы», «Қыпшақ» сөздері дастанның жазылуын белгілеуде қандай маңызға ие болса, «Нұрдың қара тауы», «Самарқанд сайқалы», «Шахан улы Ақшахан» деген түсініктердің дастанның қалыптасуында үлкен рөл атқарғанын атап өтпеуге болмайды» [Мақсетов Қ. 1965. 81-82-б.], – деп жазған еди. Қарақалпақша «Қоблан» және қазақша «Қобыланды батыр» дастандары бойынша зерттеу жұмыстарын алып барған көпшілік зерттеушілер, бұл дастан қыпшақтар дәуірінде, қыпшақ тайпалары орталығында жазылған деген пікірді алға тартады. Сол үшін де Қ.Мақсетовтың «Ноғайлы», «Қыпшақ» сөздері дастанның жазылған дәуірін анықтауда үлкен маңызға ие» деген пікірлерінде ғылыми негіз бар. «Қоблан» дастанының қарақалпақ және қазақ нұсқаларын салыстырып зерттеген профессор С.Бахадырова: «Қоблан», «Қобыланды батыр» дастандарында оқиғаның жалпы сөз етілетін аймағын алып қарағанда, оқиға Еділ, Сибирь, Азов, Кавказ, Самарқанд, Арал теңізі, Қызыл құм алаптарында болып өтеді. Осы кең территорияда «Дешті-Қыпшақ» даласы деген ат пен қыпшақтар XI-XV ғасырларда саяси үстемдікке ие болғандығы белгілі. Қыпшақтар Сақ дәуірінен бері белгілі, ол дәуірде оларды 92 баулы қыпшақ деп бөлген, қыпшақтарға үлкен территорияда жасайтын әр түрлі тайпалар кірген (құба, дешті, қимақ, пешенег, мамлюк кыпшақтары, бұл тайпалар Еділ, Жайық, Азов, Кавказ, Жақын Шығыс, Орта Азия территориясында жасаған)» [Бахадырова С. 1992. 29-б.], – деп атап өтеді. Қарақалпақша «Қоблан» және қазақша «Қобыланды батыр» дастандарының мазмұнында ру, тайпалық жүйе сөз етіледі. Мысалы, дастанның ең толық және көркемдігі жоғары деп есептелген қарақалпақша Есемурат жырау нұсқасында:

Қара қыпшақ халқында,
Сәрдары деген урыўында,
Қыдырбайдай байлардың,

Төрт түлик малы бар еди [Қарақалпақ фольклоры. 1981. 9-б.], – деп дастанның кіріспесі қатнасушы қахармандардың этникалық шығысына, әлеуметтік жағдайына жалпы эпик мәлімет беру мен басталады. Мұнда Қыдырбай шал Қара қыпшақтардағы ру-тайпа басшысы болып суреттеледі. Сондықтан Қ.Мақсетов дастанның пайда болуында ру-тайпалық жүйенің негіз болғанын жоққа шығармайды. Бірақ, ғасырлар бойы дастанның атқарылуы, жырлануы нәтижесінде жеке ру-тайпалық мақсат емес, ал жалпыхалықтық, қоғамдық мақсат негізгі идея түрінде жүзеге шыққанын былайша көрсетеді: «Қарақалпақ дастандарының пайда болуында рулық қандай да бір маңызға ие болғанмен, оның қалыптасуы, қазіргі бізге келіп жеткен келбеті (редакциясы) қарақалпақтардың халық болып (народность) кемелдену процесі мен тығыз байланысты. Сондықтан біз қарақалпақ дастандарының идеясына зер салғанда рулық емес, ал жалпыхалықтық мақсаттарды ескереміз» [Мақсетов Қ. 1965. 82-б.], – деп жазады.

«Қоблан» дастаны және басқа да осы сияқты қаһармандық дастандардың алғашқы пайда болу төркіндері ертедегі ру-тайпалық дәуірлерден бастау алатынын көптеген фольклор зерттеушілері мақұлдайды. Себебі, ол кезеңдерде фольклордың көп жанрлары, соның ішінде қаһармандық эпостың бірінші формалары пайда болған [Гусев В. 1967. 227-228-б.]. Қ.Мақсетов орыс фольклористі В.Е.Гусевтің пікірлеріне сүйене отырып, рулық қоғамдағы адамдардың әлеуметтік тұрмыс-тіршілігіндегі факторлардың қаһармандық дастандардың алғашқы формаларының пайда болуына алып келетінін де ғылыми көзқарастан көрсетіп береді. Мысалы: «Қарақалпақтарда рулар осы уақытқа дейін сақталып келеді. …рулық дәуірде, әсіресе рулардың пайда болу дәуірлерінде олардың күн көріс, тұрмыстық жағдайлары, болашағы, саяси-экономикалық, әлеуметтік мәселелерді пайда еткен. Жер, су, мал жайлаўы, мал, егін үшін олар арасында үлкен талас-тартыстарды пайда еткен. Рулар өз алдына, еркіндікті, тәуелсіздікті қорғап, қарсылық көрсеткен екінші руға, ру басшыларына наразылық білдіріп отырған. Керісінше, екінші бір ру, үшінші руға

өз әсерін үстемдік пен өткізбек болған оқиғалар да болмады деуге келмейді. Қысқасы, рулардың пайда болуы мен рулар арасындағы талас-тартыстарда пайда болған. Міне, осы жағдайларға негізделіп, рулық дәуірінде қаһармандық эпостың бірінші формалары пайда болады» [Мақсетов Қ. 1971. 92-б.], – деп анықтама береді. Рулар арасындағы талас-тартыстар, әкімдік үшін күрес, бір рудың екінші ру үстінен үстемдік ету үшін алып барған соғыстары жеке рудың, өз ру басы батырының образын жасауына алып келері сөзсіз. Тұрмыс шындығынан келіп шыққан осындай объектив себептерді Қ.Мақсетов былай дәлелдеп береді: «Әр ру, өз руының, ру басшы батырларының образын жасайды, олардың қаһармандық істерін басқаларға мысал етіп қояды. «Алпамыс», «Қоблан», «Шора» дастандарының бірінші нұсқалары рулық дәуірде жазылған болуы мүмкін. Мысалы, қазірге дейін сол дастандарда Алпамыс Қоңырат руының, Қоблан Қыпшақ руының, Шора Тама руының батырлары деп келтіріледі. Солай етіп, рулық дәуірде фольклор рудың алдында тұрған міндеттер мен байланысады және оны жырлауға арналады» [Мақсетов Қ. 1971. 92-б.], – деп жазады.

Қ.Мақсетов дастандар бойынша нағыз маман, ғалым ретінде дастанның толық түрде жетілісуі, қалыптасуы бір ру емес, ал бүтін қарақалпақ халқының халық болып қалыптасуы мен тығыз байланысты екендігін айтып, төмендегіше негізді ғылыми тұжырымдарын білдіреді: «Дұрыс, өткен заманда қыпшақтар күшті тайпа ретінде үлкен территорияны иелеп, өз үстемдігін орнатты. Дегенмен, бір қыпшақ бірікпесі әлі бұл қарақалпақ халқы емес еді. Егер «Қоблан»ның ең ежелгі дерегін қыпшақтар арасында жазылған дегенде, эпостың сол уақыттағы қалыбын қарақалпақ эпосы деу қиын. Эпос қыпшақтар дәуірінде бірінші рет жазылса да, оның ізбе-із таланты жыраулардың қолында жетіле түсуі, толығуы, бір бүтін үлкен шығармаға айналуы және ұлттық нұсқа ретінде қалыптасуы, көпс анды рулардың қалыптасып, жиналып, қарақалпақ деген ат алуына, солай етіп, қарақалпақ халқының пайда болуына байланысты» [Мақсетов Қ. 1992. 149-б.], – деп жазады. Шынында да, дастан бір ғасырдың шығармасы емес, ал бірнеше ғасырлардың жемісі болып, оның қалыптасуы, жетілістірілуі және толықтырылуында өзара әсер, бір халықтан үйрену, алу, өзіндік сипатын қалыптастыру және ұлттық дәстүр, ұлттық ой-пікір психологиясына байланысты халықтың өзіне тән ерекшелігін сақтау процестері болады.

1965-жылы фольклортанушы ғалым, профессор Қ.Айымбетов «Қарақалпақ жыршылары» деген тақырыпта докторлық диссертациясын жақтады. Ғалымның зерттеу жұмыстарынынң қорытындысы өз алдына кәтап болып басылып шықты. [Айымбетов Қ. 1968.]. Кітаптың «Дастандар» деп аталған VIII бөлімінде қарақалпақ жырауы Есемұрат Нұрабуллаев жырлаған «Қоблан» дастаны туралы ғылыми пікірлерін білдіреді. Мұнда ғалым, негізінен дастанның генезисі, пайда болу төркіндеріне назар аударып, дастан сюжеттерінің қалыптасуы X-XII ғасырлардағы қарақалпақтардың ру-тайпалық бірлеспелері мен сабақтас екендігін айтады. «Қоблан» дастанын орыстардың «Игорь полки туралы сөз» шығармасы мен салыстырып, «Сөз»дегі дұшпан тараптың адамдары Кобяк және Шару хан образдары «Қоблан» дастанындағы Азулының қаласындағы Көбікті дәу және де Шарықты дәу мен сабақтас болуы мүмкін екендігін, және де «Сөз»де кездесетін «Топчаклар», бұл «Қыпшақтар» тайпасы болуы мүмкін екендігін, ал Див (жабайы), қарақалпақша «дәу» болуы керек деген пікірлерін білдіреді [Айымбетов Қ. 1968. 112-114-б.]. Профессор Қ.Айымбетовтың екі халықтың эпикалық жырларын салыстырып зерттеуі өте қысқа болып, екі шығарманың генезисі, пайда болу төркіндері, адам аттары, топонимдері туралы сөз етеді. Қ.Мақсетов Қ.Айымбетовтың бұл пікірлеріне қосыла отырып, өзінің ойын былайша білдіріп өтеді: «…батырлардың сыртқы жауларға қарсы аттаныстары, орта ғасырдың эпикалық жанрында қалыптасқан бұл әдеби дәстүр ерте заманнан тарихи шындық пен қалай болса солай байланысып кеткен. «Сөз»де («Игорь полки ҳаққында сөз» - С.А.) бұл сюжет белгілі бір тарихи шындыққа негізделсе, «Алпамыс» пенен «Қоблан»да бай фантастика негізінде сөз етіледі» [Мақсетов Қ. 1996. 269-б.], – деп жазады. Қорыта келгенде, профессор Қ.Мақсетов басқа да қарақалпақ эпостары мен бірге «Қоблан» дастанының генезисі, пайда, болуы, жазылған дәуірі және қалыптасу мәселелері бойынша алғашқы бағалы ғылыми пікірлерін білдірген көрнекті ғалым болды.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Мақсетов Қ. Қарақалпақ қаҳарманлық дәстанларының поэтикасы. – Ташкент: Фан, 1965.
2. Қарақалпақ фольклоры. Көп томлық. Қоблан. VIII том. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1981.
3. Баҳадырова С. «Китаби дедем Қорқыт», «Қоблан», «Едиге» ҳәм ҳәзирги әдебият ҳаққында ойлар. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1992.
4. Гусев В.Е. Эстетика фольклора. – Ленинград: Наука, 1967.
5. Мақсетов Қ. Қарақалпақ фольклорының эстетикасы. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1971.
6. Мақсетов Қ. Дәстанлар, жыраўлар, бақсылар. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1992.
7. Айымбетов Қ. Халық даналығы. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1968.
8. Мақсетов Қ. Қарақалпақ халқының көркем аўызеки дөретпелери. – Нөкис: Билим, 1996.

ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР ЖЫРЫНЫҢ ТАРИХИ НЕГІЗДЕРІ

Нұрлыбаева Оксана Нұрлыбайқызы,
«Қазақ тілі мен әдебиеті» ББ магистранты,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
oksana.nurlybaeva@mail.ru

Жанабаев Бақытжан Жұмашұлы,
Қ. Аманжолов атындағы ЖББМ,
Түркістан облысы, Қазақстан,
bakithan1991@gmail.com

Аннотация. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырының дүниежүзілік эпостармен сюжеттік типологиялық ұқсастықтары қарастырылады. Жырдың тарихи негізін дәлелдеу мақсатында топонимикалық деректер жан-жақты талданады. Келтірілген ғылыми дереккөздерде сүйене отырып, эпикалық жыр кейіпкерінің тарихи тұлға ретінде қалыптасу жолы зерттеледі. «Қобыланды батыр» жырының қазақ фольклорындағы тарихи-мәдени негізі берік, әлімдік деңгейдегі көркем мұра екені тұжырымдалады.*

Кілт сөздер: *батырлар жыры, тарихи деректер, эпос, эпикалық қаһарман, тарихи негіз, тарихи тұлға, фольклор.*

Abstract. *This article examines the plot and typology based similarities between the epic «Kobylandy Batyr» and world epics. To substantiate the epic's historical foundation, toponymic data are analyzed comprehensively. Drawing on the cited scholarly sources, the study traces how the epic hero emerged as a historical figure. It is concluded that the epic «Kobylandy Batyr» rests on a solid historical and cultural foundation within Kazakh folklore and constitutes a work of art of world significance.*

Keywords: *heroic epic, historical sources, epos, epic hero, historical foundation, historical figure, folklore.*

Ғалым О.Нұрмағамбетова «Қобыланды батыр» жыры: «Жоғары идеялығы, көркемдік биік қасиеттері жағынан дүниежүзі халықтарының белгілі батырлық эпостарының қатарында тұрған классикалық шығарма» [Нұрмағанбетова, 1999: 415] деп атап көрсетеді.

«Қобыланды батыр» жырының ноғай, қарақалпақ, башқұрт секілді туысқан халықтарда жырланатындығы белгілі. Ал, ғалым айтып отырған дүниежүзі халықтарының эпосы дегенде "Қобыланды тектес батырлар басқа халықтарда да бар ма" деген ой түсетіндігі жасырын емес. Аңдап қарасақ әлем эпосында үндес туындылар бар екен. Мәселен, Гомердің «Одиссеясын» алып қарасақ оның сюжетіндегі Одиссейдің соңында Пенелопаға басқа бейнеге еніп келуі, сонда да жарының оны тануы, Қобыландының жорықтан қайтып, Құртқаға оралу сәтімен бірдей. Неміс халқының ортағасырлық қаһармандық эпосы «Нибелунгтар туралы жыр» мен «Қобыланды батыр» арасында да ұқсастықтар бар. Екі жырда да батырлар өз елдерінің намысын қорғайды, жар таңдау жолында басын өлімге тігіп, майданға шығады. Жалпы жар іздеу сарыны және оны алыстан әкелу батырлықтың, батырлық жорыққа аттанудың басты себептерінің бірі.

Қобыланды намысты қолдан бермей Тайшық хан, Алшағырлармен соғысып жүрсе, Зигфрид Бургундия есімінің намысын қорғап, қарсы жақтың батырларымен жекпе-жек шайқасады. Эпоста батырдың айнымас серіктері адал жарымен, астындағы тұлпары болса, екі жырда да бұл жағынан да ұқсастық бар. Қобыландының Тайбурылы сияқты, Зигфридтің Грани тұлпары да қиын сәттерде көмегін беретін құтқарушысы. Алған жарлары да осал емес, текті жерден. Құртқа Көктім аймақ елінің ханшайымы болса, Кримхильда Бургундия патшалығының ханшайымы. Екеуі де сондай сұлу. Екеуі де болатын қауіпті, батырдың басына қандай іс түсетінін алдын ала білетін көріпкелдік қасиетке ие.

Бірақ бұл әйелдердің айырмашылықтары да бар. Құртқа ақылы кемел, Қобыландыны қатерден сақтандырушы болса, Кримхильда аңғал, кекшіл мінезді ару. Бұл жағынан ол Құртқадан гөрі Қарлығаға ұқсайды. Кримхильда өз күйеуін өлтіруі, Қарлығаның өз әкесі Көбіктінің осал жерін айтып (сауының кіндік тұсында төрт көздің кем соғылғанын айтуы), туған інісінің жанын алуы осыған дәлел.

Әлемдік эпостардағы мұндай сюжеттік ұқсастықтарға қарамастан, қазақ фольклорының асыл қазынасына айналған «Қобыланды батыр» жыры – тек көркем шығарма ғана емес, ғасырлар қойнауында қалыптасқан тарихи шындықтың айнасы.

Ғалым М.О. Әуезов өзінің «Әдебиет тарихы» еңбегінде былай дейді: «Қазақтағы батырлар әңгімелерін басынан аяғына шейін анықтап, тексеріп қарағанда, бізге тіпті анық қылып тарих бетін ашып береді демесек те, сол ескі тарих көлемінде болған ірі мезгілдердің барлығының ұлы суретін нобайымен, тұспалымен көрсеткендей болады» [Әуезов, 1991: 64]. Зерттеушінің бұл пікірі «Қобыланды батыр»

жырына тікелей қатысты. Эпостағы оқиғалар желісі, кейіпкерлердің іс-әрекеті шындықтан асыра суреттелсе де, тұтастай жырдың тарихи мотивін жоққа шығара алмайды.

Ел арасында кең тараған бұл эпостың басты өзекті желісі – XV ғасырда өмір сүрген, қыпшақтардың ғана емес, ұлы даланы мекендеген тайпалардың қолбасшысы Қобыланды батыр тұлғасы. Фольклорлық мұрада батырдың өмірге келген географиялық орны мен дүние салған мекені нақты сипатталады. Айса Байтабынұлы нұсқасында:

«...Жирен деген көл еді,
Ешкіқырған деген бел еді,
Қобда деген жер еді,
Қобдада туған Қобыланды деген ер еді» [Бабалар сөзі: Жүз томдық, Т.37, 2006: 9], – деп батырдың туған жерін дөп басып көрсетсе, Нұрпейіс Байғанин жазып қалдырған мұрада бұл топонимикалық дерек батырдың мәңгілік мекенімен сабақтасып беріледі:

«Ерлердің артық данасы,
Артықша Қобылан ағасы,
Халықтың қорған-панасы.
Ешкіқырған сағасы,
Ұлы Қобда жағасы,
Адамнан жоқ жаласы,
Тоқсанға жасы келгенде,
Судан болды жаласы,
Қартайып жетті қазасы.
Діңкиіп тұрған Қара оба –
Тоқтарбай қарттың баласы
Ер Қобылан моласы» [Бабалар сөзі: Жүз томдық, Т.36, 2006: 353].

Келтірілген үзінділерден аңғарып тұрғанымыздай, екі жыршының нұсқасында да «Қобда», «Жиренқопа», «Ешкіқырған», «Қара оба» сияқты географиялық атаулардың қайталанып кездесуі – эпостың құрғақ қиял емес, Ақтөбе өңіріндегі нақты тарихи орындарға табан тірейтіндігінің айқын дәлелі.

Ақтөбе жеріндегі Қобыланды батырдың тарихи тұлға екенін айғақтайтын басты белгі – Жиренқопа елді мекені. Бұл өңірдегі жер-су атауларының қалыптасу тарихы да батар өмірімен тығыз байланысты. Бұл жөнінде А.Ш. Пангереев былай деп жазады: «Жиренқопаның неге бұлай аталу себебі де көңіл аударарлық. Топонимнің этимологиясы халықтық пайымдауларда Қобыландының жылқысына байланысты айтылады» [Пангереев, 2014: 323]. Абат Шамұлы кітабында келтірілген аңыз желісіне тоқталып өтсек: «Аңыз бойынша осы Естемес тауының күнгейі мен теріскейіне қаптап жайылып жататын Қобыландының көп жылқысынан бір жирен айғырдың үйірі бөлініп қашып, қуғыншыға қайыру бермей, желдеп кетеді. Соның ізін кесіп жоқшылап соңынан еріп келген Қобыланды желдеген жылқының қазіргі Қобда ауданының территориясындағы бір көлге келіп жусап тұрған жерінен табады» [Пангереев, 2014: 323]. Профессордың мәлімдеуінше, «Жирен айғырдың келіп тоқтаған көлі» деген атау қысқартылып «Жиренкөл» атанып кеткен. Уақыт өте келе көлдің суы тартылып, орнын құрғашылық басқанының салдарынан «Жиренкөл» атауындағы «көл» сөзі «қопа» сөзіне ауыстырылып елді мекен «Жиренқопа» атанған.

Бұл топонимикалық сабақтастық «Ақтөбе» энциклопедиясындағы деректермен толық қуатталады. Онда Қобыланды батыр есіміне байланысты бірнеше топонимдер кездеседі: «Аңыз бойынша осында Қобыландының бейіті болған. Қобыланды батыр Қособа, Жиренкөл, Ешкіқырған, Тасбұлақтың тауы, Тұмшан бұлағы күні бүгінге дейін өзгеріссіз осылай аталады» [”Ақтөбе”.Энциклопедия, 2001: 512].

Эпос кейіпкерінің шын мәнінде тарихта болғанындығының ең күшті дәлелдерінің бірі – Қобыланды батыр кесенесі. «Қобыланды батыр кесенесі (дәлірек айтқанда, қалдығы) Ақтөбе облысы Қобда ауданы Жиренқопа ауылының солтүстік іркесінде, Ұлықобда өзенінің жағасына таман, жарқабаққа таяу орын тепкен» [Смаилов, Ошанов, 2007: 23]. Кесенеге қатысты жазба деректер де XX ғасырдың бас кезінде ғылыми айналымға ене бастады. Атап айтар болсақ, 1906 жылы орыс этнографы В.Карлсон кейіннен Жозеф-Антуан Кастенье еңбектерінде Қобда өзені бойындағы батыр мазары туралы алғаш аталып өтілді. Бұл деректер археологиялық зерттеулерге жол ашты. Кесене қалдықтарына жүргізілген зерттеу жұмыстары нәтижесінде батыр ескерткішінің XV ғасырға дәлірек айтқанда Жошы ұлысы кезеңінің кесенесінің қалдығы екені анықталды [Смаилов, Ошанов, 2007: 22] сонымен қатар Мәскеудегі М.Герасимов атындағы антропологиялық зертханада батырдың бас сүйегі қалпына келтірілді.

Өңірлік топонимика мен археологиялық дәлелдерден бөлек, жырдың ішкі сюжеттік желісі де нақты тарихи оқиғалармен ұштасады. Қ.Жұмалиев жырдың барлық нұсқаларына ортақ өзгермей келе жатырған үш кейіпкердің атын көрсетеді олар: Қобыланды, Құртқа және Алшағыр хан. Оған мына бір сөзі дәлел: «Эпостағы негізгі тартыс Қобыланды мен Алшағырдың арасында болғандықтан, бұл екеуінің аты бар қазақ

ақындары жырлаған “Қобыланды” эпосының бәрінде бірдей кездесуі оқиғаның негізінде бір тарихи шындық жатқандығын аңғартады» [Жұмалиев, 1958: 47]. Ғалымның бұл пікірін профессор Абат Шамұлы былай деп негіздейді: «Ғалымның бұл пікірінің уәж екендігіне нақты айғақ ретінде біз Жиренқопадан (Қобыланды бейіті тұрған жер) төтелей салғанда елу, алпыс шақырымдай жердегі қазіргі Батыс Қазақстан облысына қарайтын Аққұм елді мекенінде Алшағыр қаласының орны бар екендігін, сол жерде әлі күнге дейін сақталған қаланың сәнді қақпасы тұрғандығын атар едік» [Пангереев, 2014: 326].

Жырда ел басына түскен ауыр нәубет пен Алшағырдың басқыншылық әрекеттері, оған қарсы Қобыландының күресі анық көрсетіледі. Эпоста Алшағырдың шапқыншылығының зардабы мен батыр отбасының аянышты хәлі былайша сипатталады:

«Сенің әкең Тоқтарбай,
Бұтында жоқ ыстаны.
Қойшы болып кәпірде
Ақтабан боп жүр екен.
Алпыс жаста Аналық
Арқан есіп, жүн түтіп,
Алшағырдың елінде
Құрт қайнатып жүр екен.
Қарындасың Қарлыға
Пиаласы қолында,
Дастарханы қарында,
Белдемшесі белінде,
Бөтен жаудың елінде,
Шай қайнатып жүр екен.
Өзіңнен қалған Құртқаны
Қалмақтың ханы Алшағыр
Аламын деп жүр екен» [Бабалар сөзі: Жүз томдық, Т.36, 2006: 76].

Жаудың еліне ойран салуы батырдың намысын қайрап, елді азат ету күресіне ұласады:

«Алшағыр менен Қобыланды,
Қарсыласып қағысты.
Емен найза салысты,
Найза қанға майысты.
...Алшағырды құлатты
Жерге мықтап сұлатты» [Бабалар сөзі: Жүз томдық, Т.36, 2006: 98].

Бұл тарихи қақтығыс екі тараптың ашық майдандағы кескілескен айқасына ұласып, әділдіктің жеңісімен аяқталады. Алшағыр қаласының тарихи орнының сақталуы эпостағы оқиғалардың ойдан шығарылмағанын, керісінше, тарихи негізге сүйенгенін дәлелдей түседі.

Жоғарыдағы айтылған негіздерді түйіндей келе, «Қобыланды батыр» жыры әлемдік классикалық эпостармен сюжеттік-типологиялық тұрғыдан үндесетін, бірақ тарихи негізі өте берік, бірегей көркем мұра. Ел жадында батырдың есімі батырлық пен отансүйгіштіктің мәңгілік символы болып қала бермек. «Қобыланды батыр» жыры – әдеби жәдігер ретінде де ұрпақтан-ұрпаққа жете беретін сарқылмас рухани қазына.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Нұрмағамбетова О. Қазақ әдебиеті. Энциклопедия. – Алматы: ҚР Білім және ғылым министрлігі, Қазақстан даму институты, 1999. – 415 б.
2. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 240 бет.
3. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2006. Т.37: Батырлар жыры. – 2006. – 540 б.
4. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2006. Т.36: Батырлар жыры. – 2006. – 480 бет.
5. Пангереев А.Ш. Топонимдік фольклордың жанрлық түрлері. -Ақтөбе: «NOBEL», 2014. – 456 б.
6. «Ақтөбе». Энциклопедия. – Ақтөбе: «Отандастар-Полиграфия» ЖШС, 2001. – 512 б.
7. Смаилов Ж.Е., Ошанов О.Ж. Қобыланды батыр кесенесі (археологиялық және этнографиялық ізденістер қорытындысы). – Алматы: «Комплекс» баспаханасы, 2007. – 108 б.
8. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері. – Алматы: Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасы, - 1958. – 400 б.

II СЕКЦИЯ
ТҮРКІ ЭПИКАЛЫҚ ДӘСТҮРІНІҢ САБАҚТАСТЫҒЫ ЖӘНЕ ЖЫРШЫЛЫҚ ӨНЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ДАМУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

ҚАРАҚАЛПАҚША «ҚОБЛАН» ҲӘМ ҚАЗАҚША «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ДӘСТАНЛАРЫНЫҢ ТИПОЛОГИЯСЫ

Палымбетов Камалбай Сарсенбаевич,
Филология илимлериниң докторы, профессор,
ӨзРИАҚҚб Қарақалпақ гуманитар илимлер илим-изертлеў институты, Нөкис қ.,
Өзбекстан (Қарақалпақстан) Республикасы,

Аңдатпа. *Мақалада қарақалпақ халқының «Қоблан» және қазақ халқының «Қобыланды батыр» жырларының композициясы, сюжеті мен сарындарының типологиясы қарастырылады. Екі халық нұсқасындағы дәстүрлі сарындар салыстырмалы түрде талданады. Дастандарда ежелгі дәуірлерге тән архаикалық элементтердің сақталғандығы айқындалады. Екі халық дастанында да Қобыландының өз жары Құртқаны еліне алып келгенге дейінгі эпикалық өмірбаяны баяндалып, оның тек батыр ғана емес, өз тайпасы мен туған жерін ішкі және сыртқы жаулардан қорғайтын халықтық идеалға негізделген типтік қаһарман екендігі көрсетіледі. Қарақалпақ және қазақ нұсқаларын салыстырмалы зерттеу нәтижесінде, олардың композициялық құрылымы мен сюжеттік мазмұнында ұқсастықтармен қатар, өзіне тән ұлттық ерекшеліктердің де бар екендігі анықталды. Соған қарамастан, екі дастанның генетикалық шығу тегі мен тарихи тамырының ортақ екендігі тұжырымдалады.*

Abstract. *The article examines the composition, plot structure, and typology of motifs in the Karakalpak epic «Qoblan» and the Kazakh epic «Qoblandy Batyr». Traditional motifs in the versions of the epic preserved by the two peoples are subjected to comparative analysis. The study demonstrates that traces of archaic elements characteristic of ancient periods have been preserved in the motifs of these epics. The narration of Qoblan's epic biography in both versions, covering the period up to the time when he brings his beloved Qurtqa to his homeland, demonstrates that he is not merely a heroic warrior, but a typical hero embodying the ideal of the people, who protects his tribe and native land from both internal and external enemies. As a result of a comparative study of the Karakalpak and Kazakh versions, it is demonstrated that, despite similarities and distinctive national features in the compositional structure and plot content of these epics, they share a common genetic origin and historical foundation.*

Түркий дүнья фольклортаныўында айрықша орын ийелеген «Қоблан» дәстаны қарақалпақ, қазақ, Ставрополь ноғайлары, сибирь ҳәм башқурт, қырым, барабин татарларында бар. Усы халықлар арасында дәстанның ең толық, қәлиплескен классикалық нусқасы қарақалпақ ҳәм қазақ халықларында сақланған.

Дәстанның генетикалық шығысы, пайда болыў дереклери бир деп қаралатуғын қарақалпақ ҳәм қазақ версиялары бойынша илимпазлар Н.Дәўқараев, Қ.Айымбетов, О.Кожуров, А.К.Боровков, И.Сағитов, Қ.Мақсетов, С.Баҳадырова, О.Нурмағамбетовалар тәрепинен салыстырмалы түрде изертлеў жумыслары алып барылды.

Әзелден-ақ, қарақалпақ ҳәм қазақ халықлары мәдений ҳәм тарийхый жақтан тығыз байланыста болған. Бул туўралы қазақ илимпазы Е.Исмайлов: «Қызыл Орда, Ақтөбе областларының ақын-жыраўлары «Алпамыс», «Қобыланды», «Құбыгүл» сыяқлы көплеген жырларды қарақалпақ жыраўлары менен ортақ жырлайды… Белгили «Қырқ қыз» дәстанын айтып берген қарақалпақ Қурбанбай жыраўды және «Қобыланды батыр»дың қарақалпақша вариантын жырлаған Есемурат жыраўды қазақ ақынларының көбиси биледи. Сондай-ақ, қарақалпақ шайырлары да қазақ ақынларының, соның ишинде Нурпейистиң жырын ядлап алған» [Исмайлов Е. 1956. 236-237-б.], – деп жазған еди. Қазақ фольклористлериниң изертлеўлеринде «Қобыланды батыр» жырының вариантларын берген Марабай, Нурпейис, Мурын, Айса ҳәм т.б. ақынлардың ҳәммеси батыс Қазақстан аймағында Қызыл Орда, Ақтөбе, Урал ўәлаятларында ел аралап жыраўшылық еткен, айырымлары сол аймақта

туўылып өскен. Сонлықтан да, профессор И.Сағитовтың «Бул районлардағы (Қарақалпақстанның арқа-батыс районлары) қарақалпақ халқының туўысқан Қазақстанның түслик-батыс ўәлаятларындағы халықлары менен сиясий-экономикалық ҳәм мәдениятында көп заманлардан берли тығыз араласып, қатнасып отырғанлығы деп билемиз. Қазақша «Қобыланды батыр» жырының ең көп таралған жерлери де усы Батыс Қазақстан менен Ақтөбе областьлары болады» [Сагитов И. 1986. 99-б.], – деп жазады. Дәстанның қарақалпақлар арасында ҳәм Қазақстанның түслик-батыс ўәлаятларында кең түрде таралыўы тарийхый ҳәм жәмийетлик-сиясий жағдайларға да байланыслы. Буған мысал, дәстанның қарақалпақ жыраўларынан жазып алынған вариантларының ишинде Тахтакөпирли Жәнибек жыраў Асқаровтан ҳәм Қоңыратлы Ережеп жыраў Тилеўмағамбетовтан жазып алынған нусқалары қазақ версиялары менен жүдә жақын уқасаслыққа ийе. Бул еки жыраўда дәстанды қарақалпақлар арасында өмириниң ақырына шекем жырлап өткен.

Қазақша «Қобыланды батыр» дәстаны бойынша арнаўлы изертлеў жумысын алып барған О.Нурмағамбетова еки халық версиясының уқсаслығы ҳаққында төмендегише пикирлерин билдирген еди: «Ноғай, қарақалпақ, қазақ ақын-жыраўлары ертеден аралас-қураласлықта болып, бириниң елине бири барып, бириниң жерин бири аралап, бири айтқан жырды екиншиси қағып алып, үйренип отырған. Сонлықтан, олардың репертуары да уқсас болады. Усы көзқарастан қарағанда олар жырлаған «Қопланды батыр», «Қоблан», «Қобыланды батыр» жырларының негизги нусқасының бир болыўы, кейиниректе ғана ҳәр елдиң ақын-жыршысының айтыўында азғана өзгерис пенен, бир жырдың екинши нусқасы ретинде жырланыўы заңлы процесс. Буған «Қоблан» және «Қобыланды батыр» жырын салыстыра таллағанда көз жеткизиўге болады» [Нурмағамбетова О. 2003. 133-б.], – деп жазады.

Ҳақыйқатында да, қазақ версиясы қарақалпақ вариантлары менен композициялық дүзилиси, сюжетлик мазмуны, мотив ҳәм образлардың жасалыўы жағынан белгили дәрежеде тарийхый-генетикалық жақынлыққа ҳәм соның менен бирге, миллий өзгешеликлерге ийе.

Қарақалпақша «Қоблан» ҳәм қазақша «Қобыланды батыр» дәстанларының толық деп есапланған вариантларының ҳәммесинде дәстүрий мотивлердиң бирлигин көриўге болады. Илимпазлар дурыс белгилеп өткениндей, дәстанлар мәлим бир тарийхый, экономикалық-социаллық шәраятта жаратылады. Сонлықтан да, ҳәр қандай дәўирдиң социаллық көриниси дәстанның экспозициясында-ақ өзиниң изин қалдыратуғынын байқаймыз. Мысалы, эпослардың перзентсизлик мотиви менен басланыўы дәстүрий қубылыс. Қазақша Марабай-Мергенбай вариантында Тоқтарбай жети пир менен танысып, әўлиеге түнеп, садақа айтса, Айса Байтабынов вариантында ҳәм Нурпейис Байғанин варантларында неше күнлер әўлие излеп, таў басында жер қәбирди көрип түнейди ҳәм балалы болатуғынын түсинде көреди. Бул мотив қарақалпақша «Қоблан» дәстанының вариантларында да сақланып, бул Есемурат ҳәм Ережеп жыраў вариантларында кең түрде сүўретленеди. Усы мотивте әййемги дәўирлерге тән архаикалық элементлердиң изи сақланып қалғанлығын көремиз.

Қаҳарманлық дәстанларда айрықша итибар қаратылатуғын мотивлердиң бири батырдың жаўынгерлик ат ҳәм қарыў-жарағын таңлаў мотиви есапланып, бул қазақша Марабай-Мергенбай вариантында: «Арыслан туўған Қоблан, Ғазнадан қамқа кийеди, Тобылғы меңли торы атты, Енши қылып минеди, …Қаршығасы қолында, Тазы ерткен соңында, Жети пирге сыйынып, Баратуғын жолында» [Нурмағамбетова О. 2003. 23-б.], – деген қысқа қатарларда үлкен мәни аңлатып берсе, қарақалпақша Есемурат жыраў вариантында батырдың ат ҳәм қарыў-жарақ таңлаўы тийкарғы орынға қойып сүўретленеди.

Қаҳарманлық дәстанларда ерликти, батырлықты көрсететуғын мотивлердиң бири қаҳарманның үйлениў ўақыясы. Еки халық версиясында да Қобланның жалғыз өзи Сейдимханның елине атланады. Бунда батыр еки түрли сынақ-шәртинен өтеди. Биринши, қыздың қыйын шәртлерин орынлап Қуртқаны елине алып қайтыўы, екиншиси, жолда дәўлер менен жекпе-жек гүресип сынақтан өтиўи. Екеўинде де Қоблан ар-намысын, батырлығын ҳәм хожалығын сақлап қалады. Еки халық дәстанында да Қобланның өз яры Қуртқаны елине алып келгенге дейинги эпик өмирбаянының баянланыўынан тек мәзи батыр ғана емес, ал, өз қәўимин, туўылған жерин ишки ҳәм сыртқы жаўлардан қорғайтуғын халық идеалындағы типиклескен қаҳарман екенлиги дәлилленеди.

Қарақалпақша «Қоблан» ҳәм қазақша «Қобыланды батыр» дәстанларында көримликке келинниң атты сораўы тендей сүўретленеди. Дәстандағы бул деталь қаҳарманлық эпослар ушын тән болған, батырға ылайық жаўынгерлик атты таңлаўдың биринши белгиси болып көринеди. Буннан соңғы Қуртқаның Кер бийеден тайды туўдыртыўы, оны перзентиндей әлпешлеп бағыўы, 43 күнлик кемлиги бар атты Қобланның тыңламай минип кетиўи еки халық дәстанын жақынлатып турады. Биз салыстырып отырған еки халық версиясында усындай уқсаслықлардың болыўы қазақ жыршылары менен қарақалпақ жыраўларының дөретиўшилик байланысларының нәтийжеси есапланады. Бизиң бул пикиримизди профессор Т.Мирзаевтың: «Алыс тарийхта да, бизиң бүгинги күнлеримизде де ел-

елатлар, халықлар ҳәм миллетлер бир-бирине умтылған, бир-биринен үйренген, бир-бирине устаз яки шәкирт болған. Бир-бирине жақын яки бир географиялық аймақта жасаған халықлардың өмири, әмелияты ҳәм дөретиўшилигинде болса бул нәрсе жәнеде анық көринеди ҳәм өзиниң терең тамырларына ийе» [XX аср ўзбек адабиёти масалалари. 2012. 44-45-б.], – деген пикирлери тастыйықлайды. Ҳақыйқатында да, еки халық жыраўлары да бир-бири менен барыс-келис етип, биринен-бири үйренип отырған. Мысалы, «Нурабулла қоңсылас қазақ жыраўлары менен байланыс жасап, қатнасып турған, ол Адай елиндеги Қарасай деген қазақ жыраўы менен екеўи байланысып турған», –деп жазады И.Сағитов [Сағитов И. 1986. 100-101-б.]. Биз еки халықтың дәстанын салыстырыў барысында бул пикирлердиң дурыслығына гүўа боламыз. Мысалы, Қазақша Марабай-Мергенбай вариантында қыят батыры Қараманның, қыпшақ батыры Қобланның сыртқы жаўларға бирликтеги биринши атланысы Қызылбаслардың ханы Қазан ханға жүриси менен басланады. Қазақ версиясында Қазан ханға, қарақалпақ версиясында Көбиклиге қарсы Қобланның жалғыз өзиниң урыс алып барыўының сүўретлениўи қаҳарманлық эпослардың дәстүри бойынша батыр образының идеалластырылып берилиўин көрсетеди.

Қаҳарманлық дәстанларда сюжетлик ўақыялардың қурамаласыўы көбинесе батырдың тутқынға түсиў эпизодында кульмниациялық точкасына жетеди ҳәм сюжетлик түйинниң шийеленисиўине алып келеди. Қайсы дәстанды алып қарасақта, жыраў ҳеш ўақытта халық қаҳарманын ашық урыста душпанынан жеңилип, тутқынға түскен етип көрсетпейди. Бирақ, «Қобыланды батыр» дәстанының қазақ версиясында (Марабай-Мергенбай жыраў вариантынан мысаллар келтиремиз) Қараман Көбикли дәў менен жекпе-жек урыста жеңилип тутқынға түседи, себеби, ол сум, ҳийлекер, қорқақ образында бериледи, ал оған қарама-қарсы бағытта Қобыланды жеңилмес, халық батыры образында сүўретлейди. Қобыланды ашық гүресте емес, ал уйықлап қалып, ғапылда дәўдиң тоғыз қабат торына тутқынға түседи. Дәў Қараманды да, Қобыландыны да зинданға таслайды. Тап усындай эпизод «Бамси-Бейрек» жырында ҳәм «Юсуп-Ахмет» ҳәм «Алпамыс» дәстанларында да бар. Бирақ, бул эпослардың өзгешелиги Бамси-Бейрек ҳәм Алпамыстың тутқынға түсиўинде, екеўиниң де муҳаббаты себепши болады. Бул сюжетлер қазақша «Қобыланды батыр» дәстанында басқаша раўажландырылады. Қарақалпақша «Қоблан» дәстанының Карам жыраўдан жазып алынған вариантында Қоблан Дәўкемпирдиң дуўа ҳәм сыйқыр күши себепли тутқынға түседи. Қаҳарманлық эпослардың ҳеш биринде қаҳарман жаў қолында тутқында қалып кетпейди. Халық идеалындағы қаҳарман сыпатында ол жеңилмес күш-күдиретке ийе болады.

Қаҳарманлық дәстанлардың көпшилигинде батырдың жоқлығынан пайдаланып елин шабыў, халқын бенде етиў ўақыясы сөз етиледи. Қазақ версиясының Марабай-Мергенбай жыраў вариантында Қобыланды менен Қараманды қолға түсирген Көбикли иниси Биршымбайды Алшағырға жумсап, Қобыландының тутқынға түскенин, енди елин шабыўын айтады. Биржан Толымбаев вариантында бул хабарды Қарлыға жеткереди. Қарақалпақ вариантларында да Қобланның жоқлығынан пайдаланып, Алшағыр гәўирге хабар бериледи. Қарақалпақшада буны Қобланның өз елиниң ханы Ақшахан иске асырады. Қазақ версиясының өзгешелиги сонда, батырдың ишки жаўлары ҳаққында айтылмайды. Сонлықтан, Алшағырға қыпшақ елин шабыўды айтыў ўазыйпасы Көбиклиге ҳәм Қарлығаға жүкленеди.

Еки халық версиясында да Қобланның Көбиклиге сапарынан алдын ата-анасы, қарындасы, ҳаялы, ел-халқы менен хошласыў эпизоды бериледи. Қазақшада Қарлығаштың, қарақалпақшада Қуртқаның Қоблан елден кетсе елин жаў шабатуғынын, халқын бенде ететуғынлығын алдын ала билиўи бирдей. Еки халық дәстанында да айралық дәрти, күйиниш, хошласыў сезимлери көркемлик пенен тәсирли баянланады. Қазақ версиясында Қобылан ели-халқын он сегиз мың әлем патшасы Ҳақ Жаббарға, атасы Тоқтарбайды құдиретли қудайға, анасы Аналықты Бийбипатмаға, қарындасы Қарлығашты Қараша ханымға, ҳаялы Қуртқаны Палўан қызға, тоғай толы түйесин Сарысуўға. Жели толған жылқысын жасанған жаўға, қора толы қойды аш бөриге тапсырдым [Батырлар жыры. 2009. 50-б.], – деген хошласыў қатарлары ертедеги шаманизм дининдеги халықлық түсиниклер, бундай қатарлар қарақалпақ вариантларында жоқ. Усы сыяқлы шаманизм түсиниклериниң ушырасыўы ҳаққында илимпазлар: «…жырдың дәслепки үлгилери ерте заманда, қазақ арасына ислам дини енбей турған гезде пайда болғанлығын аңлатады» [Ғабдуллин М., Сыдықов Т. 1973. 199-б.], – деген пикирге келеди. Бул пикирлер қарақалпақша «Қоблан» дәстанына да тийисли. Еки халық дәстанында да қазақ, қарақалпақ халқының турмыс тиришилигине тән мал жайлаўы, түйе, қой, жылқы бағыў менен байланыслы шарўашылық турмыс сүўретленген. Қазақшада көбирек түйе айтылса, қарақалпақшада сыйыр ҳәм балық аўлаў турмысы сөз етиледи. Ал, қазақ версиясында аңшылық турмысқа тән ат минип, қаршыға алып, тазы ертип, ийт жүгиртип, қус салыў, қарақалпақшаға қарағанда жийи сөз етиледи.

Еки халық версиясында жақын уқсаслықлар болғаны менен өзгешеликлер де ушырасады. Мысалы, сапар мотиви менен байланыслы батырлардың жаўларға атланысын алып қарайық, қарақалпақша Есемурат жыраў вариантында (Азыўлыға, Мәскеў-Турабаға, Алшағырға, Қызпалўанға) бир неше рет сыртқа жүрис болса, қазақша вариантларында еки рет (Қазан ханға, Алшағырға) атланыс болады. Қазақ версиясында Қыят қәўиминиң батыры Қараманның, Қызылбаслардың қызы Қарлығаның бастан-аяқ Қобыландының қасында болып жаўларына қарсы бирге гүрес жүригизиўи өзине тән өзгешелиги менен айрылып турады. Дәстанда өзи қыз бала болыўына қарамастан Қарлығаның еркеклер менен теңдей жаўынгерлик гүреслери ҳәм ерликлери фольклортаныўшы илимпаз Х.Зарифовтың «Алпамыс» дәстанындағы Баршын образына берген баҳасы сыяқлы, Қарлыға образына да «қаҳарманлық эпосларға тән болған батыр қыз ҳаққындағы дәстүрий түсиник жәмлестирилген» [«Алпомиш» – ўзбек халқ қаҳрамонлик эпоси. 1999. 41-б.]. Еки халық дәстанында да жаўларға қарсы урыс, ҳәр қыйлы бағытта (топарласып, жәмлесип, жекпе-жек) алып барылыўы теңдей жақынлықта сүўретленеди. Қазақшада Қараман қыяттың батыры, ол Алшағыр қалмақтың Қанықей ҳәм Тынықей атлы урыста олжа болып түскен қызларына үйленеди. Қарақалпақшада Қараман Қобланның қайнағасы, Қуртқаның әжағасы болады. Оның еки ҳаялы болады. Ал, жаўлап алынған еллердиң олжа болған қызларын ҳаяллыққа алыў сыяқлы әскериў тәртип қарақалпақ вариантларында да сақланған. Онда Айыллы Орақ баба менен, Мырза Сайым Қызпалўанды ҳаяллыққа алады. Қазақшада Қобыланды Қызылбаслардың ханы Қазанның қызы Қарлығаны Қуртқаның үстине екинши ҳаял етип алады. Бунда Қарлыға анасының ўәсияты бойынша Қобыландыға ашық болады. Себеби, анасы мусылман қызы еди, делинеди.

Қазақшада Көбиклиниң жийени Шошай хан қырық мың әскери менен Қыпшақларға топылыс жасайды. Қобландыға өкпели Қарлыға Шошай хан тәрепке өтип кетип, Қобландыны жарадар етеди. Жаў ортасында қалып, жарадар болған Қобыланды дослары Қараман, Орақ, Естемис, баласы Бөкенбай қутқарып қалады. Бул қарақалпақшадағы Шарықлының елинде жаў қоршаўында қалған Қобланды еслетеди. Онда жарадар болған Қобланды Айыллы Орақ баба қутқарып қалған еди. Қобыландының баласы Бөкенбайдың, әкесин жарадар қылған Қарлығаны жекпе-жек гүресте жеңип, тутқынға түсириўи, қарақалпақшадағы Қобланның баласы Мырза Сайымның Айыллы Орақ бабаға бағынбай кеткен Қызпалўанды жекпе-жек гүресте жеңип, тутқынға түсириўин еслетеди. Соның менен бирге, батырлардың қолланатуғын урыс қуралларының айырымлары еки халық дәстанында бирин-бири қайталамайды, және олар әйемги дәўирлердеги батырлардың урыс қуралларының түри екенин аңлаймыз. Мысалы, қазақ версиясында ақ алмас, найза, садақ, былғары садақ, бүкир жай, алтын қундақ ақберен, ақ сүңги, жебели найза, тас шоқмар, қырық гез оқ, ақ семсер, қалқан, ай балта, сүңги, еменнен найза, қанжар, семсер, балта, емен саплы сүңги, тас шоқмар, саўыт т.б. пайдаланылса, қарақалпақ вариантларында булардың көпшилиги жоқ, тек ғана қарағай саплы ақ найза, сабы алтын ақ қанжар, сары жай, қылыш, найза, ай балта, қалқан, әмиў (шоқмар), саўыт пайдаланылады. Және дыққат аўдаратуғын нәрсе, қазақшада Қызылбастың ханы Қазан қара бөрик, Бөкенбай суўсар бөрик кийген болады. Буннан басқа Ноғай бөрик, Алтын қалпақ, жез телпек сыяқлы бас кийим атамалары айтылады. Қарақалпақшада бас кийим ҳаққында айтылмайды. Бирақ еки халық версиясында да батырлардың қамқа кийгени айтылады. Еки халық версиясында да Қоблан қурал-жарағына сүйенип, оннан руўхый күш алып, сыйынып, ант етип, күш топлап жаўларына атланады. Еки халық дәстанында батырдың туўылғанынан баслап, өмириниң ақырына шекем жанында пирлери болады. Қазақшада жети кәмил пир, қарақалпақшада Қызыр Ильяс пир батырдың жылаўында болады. Қазақ версиясына қарағанда қарақалпақшада қудайға, пирлерге, пайғамбарларға, әўлиелерге сыйыныў, қулласы ислам дини идеологиясы менен байланыслы исенимлер басым орын ийелейди.

Қарақалпақша «Қоблан» ҳәм қазақша «Қобыланды батыр» дәстанларының композициялық дүзилиси ҳәм сюжетлик мазмунында өзине тән өзгешеликлери болыўына қарамастан, генетикалық шығысы, тарийхый түбири бир екенин аңлатып турады. Сонлықтан да, көрнекли илимпаз Н.Дәўқараев: «Қоблан» поэмасының (дәстанының – П.К.) қарақалпақша, қазақша вариантларының толып атырған үлкен-үлкен өзгешеликлериниң болыўына карамастан тийкарғы төркини, тарийхый шығысы бир болыўы керек [Дәўқараев Н. 1977. 217-б.], – деп дурыс илимий жуўмағын берген еди. Ал, илимпаз О.Нурмағамбетова «Еки халықтың – қазақ пенен қарақалпақтың руўхый мийрасындағы уқсаслық, олардың тарийхый раўажланыўындағы, шарўашылық дәстүриндеги, диний инанымындағы бирликтен болса керек. Бул арада эпосты жырлаўшылар қосқан үлести де есте сақлаў керек» [Нурмағамбетова О. 2003. 157-б.], – деп жазды. Дурыс, қарақалпақ, қазақ халқы тарийхый-экономикалық, мәдений, руўхый ҳәм этнографиялық жақтан бир-бирине жүдә жақын халықлардан есапланады. Әсирлер даўамында бир тарийхый шараятта, тәғдири, турмысы, тиришилиги жақын, аралас жасап келеди.

Жуўмақлап айтқанда. Қарақалпақша «Қоблан» ҳәм қазақша «Қобыланды батыр» дәстанларын еки халықтың жыраўлары ҳәм жыршылары өзине тән миллий өзгешеликлери менен бизиң дәўиримизге жеткерген. Лекин, соған қарамастан дәстан текстлериниң генетикалық-тарийхый жақтан шығысы бир дәрәктен пайда болған, бул еки халықтың социаллық турмыс тәризиниң өзара уқсас тәреплеринде көринеди.

ӘДЕБИЯТЛАР:

1. Нурмағамбетова О. Қазақтың қаҳармандық эпосы «Қобыланды батыр». – Алматы: Дәшти қыпшақ баспа үйи, 2003.
2. Исмайлов Е. Ақындар. – Алма ата, 1956.
3. Сағитов И. Қарақалпақ халқының қаҳарманлық эпосы. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1986.
4. XX аср ўзбек адабиёти масалалари (Профессор Н.Ф.Каримов таваллудининг 80 йиллигига бағишланган илмий мақолалар тўплами). – Тошкент: ФАН, 2012 // Қараң: Мирзаев Т. Бахшилар эпик репертуарларининг шаклланиши ва бойиб бориши масалаларига доир.
5. Батырлар жыры (Қаҳармандық дастандар). – Алматы: Жазушы, 2009.
6. Ғабдуллин М., Сыдықов Т. Қазақ халқының батырлық жыры. – Алматы: Ғылым, 1973.
7. «Алпомиш» – ўзбек халқ қаҳрамонлик эпоси. – Тошкент: ФАН, 1999. – Б. 181 //Қараң: Зарифов Х.Т. «Алпомиш» эпосининг асосий мотивлари.
8. Дәўқараев Н. Шығармаларының толық жыйнағы. – Т. II. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1977.

ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫНДАҒЫ ЖАНРЛАР ТОҒЫСЫ: ЕРТЕГІЛЕР МЕН «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНДАҒЫ ЖАНРЛЫҚ-АРХЕТИПТІК САБАҚТАСТЫҚ

Пангереев Абат Шамұлы,
филология ғылымдарының докторы, профессор,
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті
Ақтөбе қ., Қазақстан,
pan.abat@mail.ru

Амандықова Әмина,
7М01701 – ҚТӘ ББ магистранты,
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті
Ақтөбе қ., Қазақстан,
amina.amandyk@mail.ru

Аннотация. *Мақалада қазақ фольклорындағы жанрлар тоғысы мен жанрлық-архетиптік сабақтастық «Қобыланды батыр» жыры және «Ер Төстік», «Керқұла атты Кендебай» ертегілері негізінде қарастырылады. Батырлық эпостың сюжеттік-композициялық құрылымындағы ертегілік-мифологиялық қабаттар мен олардың тарихи-эпикалық мазмұнмен сабақтастығы талданады. Қаһарманның ерекше дүниеге келуі, гиперболалық өсіп-жетілуі, ғажайып тұлпар, дана ару және сынақтан өту мотивтерінің жанрлық трансформациясы сараланады. Аталған мотивтердің ертегілік матрицалармен типологиялық үндестігі мен эпикалық кеңістіктегі көркемдік қызметі айқындалады. Жанрлар сабақтастығы қазақ фольклорының тарихи-көркемдік эволюциясы мен ішкі тұтастығын танытатын маңызды құбылыс ретінде сипатталады.*

Abstract. *The article examines genre interaction and genre-archetypal continuity in Kazakh folklore based on the epic Koblandy Batyr and the tales Er Tostik and Kerkula atty Kendebai. It analyzes fairy-tale and mythological elements in the epic's plot and compositional structure and their connection with historical and epic content. The genre transformation of recurring motifs, including the hero's miraculous birth, hyperbolic maturation, supernatural horse, wise heroine, and heroic trials, is considered. Their typological affinity with fairy-tale matrices and artistic functions within the epic context are identified. Genre continuity is viewed as an important feature of the historical and artistic evolution of Kazakh folklore.*

Қазақ фольклортану ғылымында батырлық жырлардың генезисі көбінесе тарихи оқиғалармен байланыстырылатыны мәлім. Алайда, құрылымдық-типологиялық талдау эпостың іргетасы таза тарихтан емес, ежелгі мифологиялық санадан және қаһармандық ертегілерден бастау алатынын

көрсетеді. С. Қасқабасов фольклорлық жанрлардың қалыптасуы мен дамуындағы өзара ықпалдастықты атап көрсете отырып: «Ешбір фольклорлық жанр саф алтындай таза күйде болмайды. Өйткені ол жападан-жалғыз өмір сүрмейді, ұзақ көркемделу процесінде жанрлар бір-бірімен тығыз байланысқа түседі, олар бір-біріне ықпал жасап, кірігіп, тіпті жаңа жанрға негіз де болады, бірақ олар қосылып кетпейді, әрқайсысы өзіне тән қасиеттермен ерекшеленеді» деп тұжырымдайды [Қасқабасов, 2009, 60]. Ғалымның бұл пікірі фольклорлық жанрлардың дамуындағы өзара сабақтастықты ғана емес, олардың бір-біріне тән белгілерді игере отырып, өзіндік жанрлық сипатын сақтайтын күрделі үдеріс екенін көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, батырлық эпос пен қаһармандық ертегілер арасындағы байланыс та жанрлардың тұтасып кетуі ретінде емес, тарихи-көркемдік даму барысында қалыптасқан жанрлық тоғыс ретінде қарастырылуы қажет.

Бұл заңдылық «Қобыланды батыр» жырының сюжеттік-композициялық құрылымынан да айқын көрінеді. Жырдағы қаһарманның дүниеге келуі, ерекше өсіп-жетілуі, ғажайып тұлпардың көмегі, дана арудың қамқорлығы, жаумен күрес және сыннан өту секілді мотивтер қазақтың «Ер Төстік», «Керқұла атты Кендебай» сияқты қаһармандық ертегілеріндегі тұрақты сюжеттік модельдермен типологиялық сабақтастық түзеді. Алайда аталған элементтер эпоста бастапқы ертегілік қалпында қайталанбай, тарихи-эпикалық мазмұнмен ұштасып, жаңа көркемдік қызмет атқарады. Демек, «Қобыланды батыр» жырындағы ертегілік-мифологиялық қабаттар эпостың жанрлық табиғатын әлсіретпей, керісінше, оның көркемдік құрылымын күрделендіре түсетін фактор ретінде танылады.

Жыр құрылымындағы архетиптік мотивтер мен ертегілік матрицалардың өзара сабақтастығы оның сюжеттік-композициялық жүйесінен анық байқалады. Бұл сабақтастық әсіресе қаһарманның қалыптасуы мен әрекетіне негіз болатын тұрақты сюжеттік мотивтерден көрінеді. Аталған ерекшеліктерді «Қобыланды батыр» жырының құрылымындағы жекелеген сюжеттік желілер арқылы қарастыруға болады.

Ғажайып туылу архетипі және қаһарманның гиперболалық өсіп-жетілуі В.Пропптың ертегі морфологиясы бойынша, қаһарманның өмірге келуі әрдайым қалыпсыз, тылсым жағдайда өтеді [Пропп, 1998, 65]. «Қобыланды батыр» жырындағы оқиға желісі дәстүрлі ертегілік сарыннан – ата-анасының қартайған шағында зарығып бала сүюінен басталады:

«Сексенге жас келгенше
Бір бала көрмей Тоқтарбай,
Қайғыменен қан жұтып,
Ақылынан адасқан» [«Қобланды батыр», 1957, 7].

Бұл басталу «Ер Төстік» ертегісіндегі тоғыз ұлынан айырылып, құса болған Ерназар мен бәйбішенің зарығуымен толық типологиялық үндестікте жатыр. Екі жанрда да ұрпақсыздық – жеке бастың ғана емес, бүкіл рудың, елдің құт-берекесінің үзілу қаупін білдіреді. Ал қаһарманның өмірге келуі ұжымдық бейсанадағы «құтқарушының оралуын» (мессиялық сарын) бейнелейді. Батырдың өсіп-жетілуі де ертегілік заңдылыққа бағынады. Ер Төстіктің «ай сайын емес, күн сайын өсуі» немесе «Керқұла атты Кендебай» ертегісіндегі бас кейіпкердің тез жетіліп, ғажайып күш иесіне айналуы – осы ертегілік сарынның айқын көрінісі. Аталмыш ертегіде қаһарманның өсіп-жетілуі: «Кендебай ай сайын емес, күн сайын өсіпті, алты күнде күліпті, алпыс күнде жүріпті, алты жылда жігіт болыпты. Сондай күшті болыпты, алысқанын алып ұра беріпті, күрескенін жыға беріпті, шыңырау құдыққа құлаған атандарды жалғыз тартып шығара беріпті», – деп суреттеледі. Қаһармандық ертегілерге тән қаһарманның қысқа мерзімде ерекше күш иесіне айналу сарыны эпостық кеңістікте де жалғасын тауып, Қобыландының алты жасында-ақ тұлпар мініп, найза ұстауынан көрінеді. Осы тұрғыдан алғанда, эпостағы батырдың гиперболалық бейнесі тарихи реализмнен гөрі ертегілік қаһарманды идеалдандыру дәстүрімен сабақтасып жатыр. Осы орайда ертегілер мен эпостарға ортақ тағы бір ерекшелік – перзент тілеп әулие-әмбиелерді жағалау, құдайға жалбарыну немесе аян (түс) көру мотиві. Тоқтарбай мен Аналықтың бала сұрап жасаған әрекеттері («Әулие қоймай қыдырып...») мифологиялық танымдағы табиғаттан тыс күштердің араласуымен (магиялық концепциямен) тікелей байланысты. Ал «Ер Төстік» ертегісінде бұл мотив өзіндік сюжеттік сипатта көрініс табады: «Төстікті асып жеп, шал мен кемпір әлденеді. Ұзамай кемпір жүкті болады. Мезгілі толып босанады. Бір ұл туады, оның атын төстік жеген соң біткен бала деп Төстік қояды». Бұл – қаһарманның қарапайым биологиялық заңдылықтармен емес, киелі кеңістіктің қалауымен келетінін айшықтайтын ертегілік тәсіл.

Ғажайып көмекші және тұлпар культінің эпикалық қызметі ертегі мен эпосты байланыстыратын ең күшті архетип – батырдың айрылмас серігі, ғажайып көмекшісі болып табылатын тұлпар бейнесі. Мифологиялық танымда жылқы – екі дүние (о дүние мен бұ дүние) арасын жалғаушы медиатор. «Ер Төстік» ертегісіндегі Шалқұйрық – батырға адамша тіл қатып, ақыл-кеңес беретін, отқа жанбайтын, суға батпайтын тылсым қасиетке ие ғажайып тұлпар. Оның қарапайым жылқыдан өзгеше табиғаты тек

ерекше қасиеттерінен ғана емес, кеңістік шекарасын бұзатын әрекетінен де байқалады. Мәселен, «Шалқұйрықтың шапқан салмағына шыдамай, қара жер қақ айырылады. Шалқұйрық пен Ер Төстік жер астына түсіп кетеді» деген эпизодта тұлпар батырды жер асты әлеміне жеткізуші ерекше медиатор қызметін атқарады. Яғни Шалқұйрықтың ғажайып күші Ер Төстіктің қозғалысын қамтамасыз етумен ғана шектелмей, оны бір кеңістіктен екіншісіне өткізетін сюжеттік қызмет атқарады. Осы тұрғыдан алғанда, тұлпар бейнесі батырдың ажырамас серігі әрі қиындықтарды жеңуге мүмкіндік беретін ғажайып көмекші ретінде танылады. Бұл сипаттар кейін «Қобыланды батыр» жырындағы Тайбурыл бейнесінде эпикалық сипат алып, батыр мен тұлпар арасындағы дәстүрлі фольклорлық сабақтастықтың жалғасуын көрсетеді. «Қобыланды батыр» жырындағы Тайбурыл да қарапайым жылқы емес, оның бойында осы ертегілік тұлпарлардың біршама қасиеті шоғырланған. Құртқаның Тайбурылды қырық күн бойы ерекше жағдайда бағып-баптауы, күн түсірмей, жел тигізбей ұстауы және арнайы азықтандыруы тұлпардың өзгеше қасиетін айқындай түседі. Жырдың кей нұсқаларында оның қырық күн қулықтың сүтін, қырық күн қысырдың сүтін емгені, кейін дәріленген жеммен қоректендірілгені баяндалады. Тайбурылдың тұлғасы жырда гиперболалық сипатта бейнеленеді. Оның шабысы мен дене бітімін асыра суреттеу эпикалық поэтикаға тән көркемдік тәсілдердің бірі болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда, Тайбурыл бейнесіндегі гиперболалық сипат батырлық ертегілердегі ғажайып тұлпар образымен типологиялық сабақтастықты танытады. Тайбурылдың бейнесі жырда мынадай ертегілік гипербола арқылы беріледі:

«Құбылып бурыл гуледі.
Табаны жерге тимеді,
Құлақтың түбі терледі,
Тер шыққан сайын өрледі.
Көлденең жатқан аңғарды
Жерошақ құрлы көрмеді» [«Қобланды батыр», 1957, 46].

Демек, «Қобыланды батыр» жырындағы тұлпар бейнесі тарихи-эпикалық мазмұнмен қатар, көне ертегілік-фольклорлық поэтиканың тұрақты элементтерін де сақтап қалған.

Дана ару (Анима) архетипі К. Юнгтің аналитикалық психологиясындағы «Анима» – ер адамның бейсанасындағы әйел бастауы, оның рухани бағыттаушысы әрі ішкі толықтырушы бейнесі [Юнг, 1991]. Қазақ фольклорында бұл архетип «ақылды ару», «дана қыз», «пері қыз» секілді бейнелер арқылы көрініс табады. Мұндай кейіпкердің негізгі қызметі батырдың жолын жеңілдету, алдағы қауіптен сақтандыру, оның дұрыс шешім қабылдауына ықпал ету және қиындықты жеңуге қажетті көмек көрсетуімен сипатталады. Ертегілік сюжетте бұл қызмет аталған бейненің батыр тағдырындағы ерекше орнын айқындаса, эпикалық шығармада әйел бейнесі батырдың жары ретінде сақталып, оның сюжеттік және идеялық қызметі кеңейе түседі. Бұл сабақтастық «Ер Төстік» ертегісіндегі Кенжекей мен «Қобыланды батыр» жырындағы Құртқа бейнелерін салыстырудан анық байқалады. «Ер Төстік» ертегісінде Кенжекей Төстіктің алдағы сапары мен қауіп-қатерін алдын ала бағамдайтын, оған қажетті кеңес беретін дана жар ретінде танылады. Ол Төстікке Шалқұйрықты таңдап береді. Демек, Кенжекейдің қызметі тек отбасылық қатынас аясымен шектелмей, қаһарманның сапары мен жеңісіне тікелей ықпал ететін көмекші қызметке ұласады. Шалқұйрықтың Төстіктің басты серігіне айналуының өзінде Кенжекейдің көрегендігі мен шешімінің маңызы бар.

«Қобыланды батыр» жырындағы Құртқа бейнесінен де осы ертегілік функцияның жалғасын көруге болады. Құртқа – Қобыландының жары ғана емес, оның жорықтағы тағдырына ықпал ететін көреген, ақылды әрі сақтандырушы кейіпкер. Ол Тайбурылдың бабын жақсы біледі, тұлпардың мүмкіндігін дұрыс бағалайды және Қобыландыны асығыс әрекеттен сақтандыруға тырысады. Құртқаның Тайбурылдың бабына әлі қырық үш күн жетпегенін айтып, Қобыландыны жолға шықпауға үгіттеуі оның алдын ала болжайтын көрегендігін танытады. Бұл жерде әйел кейіпкерінің батырды белгілі бір әрекеттен тежеуі ертегілердегі тыйым мен ескерту қызметінің эпикалық нұсқасы ретінде көрінеді. Сонымен қатар Кенжекей мен Құртқаның қызметінде маңызды ұқсастық бар: екі кейіпкер де батырдың күшіне сүйеніп қана қоймай, оның әрекетін ақылымен толықтырады. Төстіктің сапарында Кенжекейдің Шалқұйрықты таңдауы батырға ғажайып көмекшінің табылуына себеп болса, Құртқаның Тайбурылды баптауы Қобыландының жорықтағы мүмкіндігін арттырады. Осы арқылы тұлпар мен дана әйел бейнесі өзара сабақтасып, батырдың жеңіске жетуіне қажетті тұтас сюжеттік жүйе құрайды. Алайда Құртқа бейнесі Кенжекейдің қарапайым қайталануы емес. Ертегілік кеңістіктегі Кенжекейдің қызметі эпикалық шығармада күрделеніп, Құртқа бейнесі арқылы батырдың өміріндегі тұрақты рухани және практикалық серіктестік деңгейіне көтеріледі. Кенжекей Төстіктің қауіпсіздігіне қатысты кеңес беріп, қажетті құралды ұсынса, Құртқа батырдың жорығын, тұлпарының дайындығын және алдағы қауіптерді бағамдайтын тұлға ретінде көрінеді. Осы тұрғыдан алғанда, Құртқа бейнесінен ертегідегі

дана ару архетипінің эпикалық трансформациясын байқауға болады. Демек, Кенжекей мен Құртқа бейнелерінің типологиялық сабақтастығы әйел кейіпкерінің батырды толықтырушы, қорғаушы және бағыттаушы қызметінен көрінеді. Ертегідегі бұл қызметтер эпоста сақталып қана қоймай, батырдың жорықтық әрекетімен, тұлпар культімен және сюжеттің шешуші кезеңдерімен тығыз байланыста күрделене түседі. Сондықтан Құртқа бейнесін қазақтың қаһармандық ертегілеріндегі дана арудың эпикалық деңгейде жаңғырған нұсқасы ретінде қарастыруға болады. Осылайша, «Қобыланды батыр» жырын қаһармандық ертегілермен салыстыра зерделеу – эпостың тек сыртқы қабығы ғана тарихи оқиғаларға құрылғанын, ал оның ішкі қан тамыры, құрылымдық өзегі тікелей көне ертегілік-мифологиялық архетиптерден тұратынын дәлелдейді. Жырдағы ғажайып туылу, тұлпар баптау, дана арудың қамқорлығы сияқты мотивтер ертегілік элементтердің эпос талаптарына қалай бейімделіп, қаһарман бейнесін типтендіруге (идеалдандыруға) қызмет еткенін айқын көрсетеді. Бұл құбылыс қазақ фольклорының тұтастығын, оның ғасырлар бойы үзілмеген тарихи-көркемдік сабақтастығын танытады. Қазақ фольклорындағы жанрлар тоғысы – шығармалардың механикалық бірігуі емес, күрделі тарихи-поэтикалық эволюцияның заңды нәтижесі. Батырлық жырлардың генетикалық жадында сақталған ертегілік матрицалар эпостың тек көркемдік бояуы ғана емес, оның сюжеттік-композициялық қаңқасын құраушы іргетас қызметін атқарады.

Архетиптік модельдер бір жанрдан екінші жанрға ауысқанда өзінің бастапқы мифологиялық сипатын сақтай отырып, жаңа эпикалық мазмұнға ие болады. Яғни, ертегіге тән тылсымдық пен ғажайыптылық эпоста ұлттық-қаһармандық мұраттарды бекітуге, батырдың монументалды бейнесін сомдауға және оның тарихи миссиясын дәріптеуге бағытталады. Бұл үдеріс мифтік танымнан тарихи санаға өту кезеңіндегі фольклорлық ойлаудың ішкі динамикасын көрсетеді. Демек, батырлық эпосты таза тарихи оқиғалардың шежіресі ретінде ғана емес, ежелгі ертегілік-мифологиялық кодтардың трансформацияланған жиынтығы ретінде қарастыру ғылыми көкжиекті айтарлықтай кеңейтеді. Бұл бағыт қазақ халық ауыз әдебиетіндегі жанрлық шекаралардың шарттылығын, олардың ішкі типологиялық тұтастығын әрі ұлттық сөз өнеріндегі сабақтастықтың ешқашан үзілмегенін дәлелдейді. Жанрлық-архетиптік байланыстарды құрылымдық тұрғыдан тану – фольклорлық мәтіндердің астарындағы жасырын мағыналарды ашып, фольклортану ғылымында жаңаша пайымдаулар жасауға толық негіз болады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қасқабасов С. Ойөріс. – Алматы: «Жібек Жолы», 2009. – 303 б.
2. Пропп В. Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. Собрание трудов В. Я. Проппа. Комментарии Е. М. Мелетинского, А. В. Рафаевой. Составление, научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. – М.: «Лабиринт», 1998. – 512 с.
3. Қобланды батыр: батырлар жыры: 4-кітап / әзірл.: М. С. Сильченко, О. Ә. Нұрмағамбетова және т.б. – Алматы: Қаз. ССР Ғылым акад. Бас., 1957. – 185, [2] б.
4. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М., 1991. – 304 с.
5. Көшекова А. А. Батыр бейнесінің көне эпостан қаһармандық эпосқа дейінгі өзгерулері // Хабаршы – Вестник – Bulletin. – 2015. – № 3 (57). – Алматы: Қазақ мемлекеттік қыздар педагогикалық университеті. – Б. 36–40.
6. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНЫҢ АҚТӨБЕЛІК ЭПИКАЛЫҚ ДӘСТҮРДЕГІ ЖАҢҒЫРУЫ: НҰРПЕЙІС БАЙҒАНИН НҰСҚАСЫ НЕГІЗІНДЕ

Сойлемез Орхан,
филология ғылымдарының докторы (PhD), профессор,
Кастамону университеті (Kastamonu Üniversitesi), Түркия

Кармисова Айслу Паткуллакызы,
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан

Аңдатпа. *Мақалада Нұрпейіс Байғанин жырлаған «Қобыланды батыр» нұсқасының Ақтөбе өңіріндегі эпикалық дәстүрмен байланысы қарастырылады. Негізгі назар жырдың сюжеттік құрылымына, Қобыланды мен Құртқа образдарына, елдік және адамгершілік мәселелеріне, сондай-ақ жыршылық тілдің ерекшеліктеріне аударылады. Байғанин нұсқасы дайын сюжетті қайталау емес, дәстүрлі эпикалық мұраны жыршының өзіндік баяндау мәнерімен жеткізген көркем нұсқа ретінде талданады. Осы арқылы нұсқаның Ақтөбелік эпикалық дәстүрді сақтап қана қоймай, оны кейінгі буынға жеткізуге ықпал еткенін көрсету көзделеді.*

Abstract. *This article examines Nurpeis Baiganin's version of the heroic epic «Kobylandy Batyr» and its connection with the epic tradition of Aktobe. The study focuses on the plot structure, the characters of Kobylandy and Kurtka, moral and social ideas, and the features of oral poetic language. Baiganin's version is considered not as a simple repetition of an old plot, but as an individual artistic interpretation of traditional epic material. The article also considers how this version helps preserve and renew the epic heritage of the Aktobe region for later generations.*

Қазақтың батырлық жырлары – халықтың өткенін, елдік мұратын, ерлік туралы түсінігін және адамгершілік өлшемдерін ұрпақтан ұрпаққа жеткізген рухани мұра. Сол мұраның ішінде «Қобыланды батыр» жырының орны ерекше. Жырдың бірнеше нұсқасының сақталуы оның бір ғана қалыптасқан сюжетпен шектелмейтінін аңғартады. Әр жыршы өзіне жеткен дәстүрлі желіні қабылдап қана қоймай, оны өз ортасының танымымен, тілдік өрнегімен және орындаушылық тәжірибесімен сабақтастыра айтқан. Ғылыми түсініктемелерде «Қобыланды батырдың» қолжазба қорларында жиырма алты нұсқасы бар екені, ал Нұрпейіс Байғанин нұсқасының көлемі шамамен 9300 жолға жететіні көрсетіледі [Қосан, Салтақова, Әкімова, 2006, 331-333].

Нұрпейіс Байғаниннің «Қобыланды батырын» Ақтөбелік эпикалық дәстүр аясында қарастырудың мәні де осында. Ақынның жыршылық өнері Батыс Қазақстандағы ауызша дәстүрмен тығыз байланысты. Оның нұсқасында оқиғалардың кең баяндалуы, кейіпкерлер арасындағы сөз қағыстары, тұрмысқа жақын детальдар мен ел тағдырына қатысты мәселелер мол көрінеді. Сондықтан бұл жырды тек белгілі бір сюжеттің қайталануы деп емес, дәстүрдің жыршы шығармашылығы арқылы қайта түлеген көрінісі деп қарауға болады.

Зерттеудің мақсаты – Нұрпейіс Байғанин нұсқасының көркемдік ерекшеліктерін танытып, оның Ақтөбелік эпикалық дәстүрдегі орнын көрсету. Мақалада жырдың сюжеттік желісі, Қобыланды мен Құртқа образдары, батырлықтың халықтық өлшемі және ауызша поэтикасы сөз болады. Негізгі материал ретінде 2006 жылғы «Бабалар сөзі» жүзтомдығының 36-томындағы мәтін және 2023 жылғы «Қобыланды батыр» жетітомдығының 3-томына енгізілген нұсқа алынды [Қосан, Салтақова, Әкімова, 2006, 333; Ақан және т.б., 2023, 3-том].

Нұрпейіс Байғанин – Батыс өңіріндегі жыршылық дәстүрді жалғастырған көрнекті ақындардың бірі. Оның шығармашылығында батырлық жырлардың мол орын алуы ақынның халық ауыз әдебиетімен етене байланысын көрсетеді. Ғылыми түсініктемеде Нұрпейістің «Қобыландыны» он жеті жасынан жырлағаны айтылады [Қосан, Салтақова, Әкімова, 2006, 332]. Бұл дерек жырдың ақын репертуарына кездейсоқ енбегенін, оның жастайынан қалыптасқан жыршылық мектебінің бір бөлігі болғанын көрсетеді.

Жыршылық дәстүрде мәтін сөзбе-сөз өзгермей сақталмайды. Орындаушы өзіне жеткен жырды тыңдаушысына түсінікті әрі әсерлі етіп жеткізу үшін кей тұсын кеңейтіп, кей тұсын ықшамдап, кейіпкерлердің сөзін өзінше өрнектеуі мүмкін. Байғаниннің «Қобыландысынан» да осы ерекшелікті аңғаруға болады. Ақын дәстүрлі оқиғаларды сақтай отырып, кейіпкерлердің мінезін сөз арқылы ашуға, ел ішіндегі қарым-қатынастарды көрсетуге және тұрмыс суреттерін беруге көбірек көңіл бөлген.

Ақтөбе өңіріндегі бұл дәстүрдің бүгін де жалғасып отырғаны маңызды. Өңірде «Қобыланды батыр» жырының нұсқаларын жинау, жыршыларға үйрету және цифрлық форматта ұсыну бағытындағы жұмыстар жүргізілгені туралы ресми мәліметтер бар [Ақтөбе облысының мемлекеттік архиві, 2023]. Демек, Байғанин мұрасы тек өткеннің белгісі емес, қазіргі мәдени ортада да қайта айналымға түсіп отырған рухани қазына.

Байғанин нұсқасының назар аударарлық қырының бірі – оқиғаның бірден батырдың жорықтарынан басталмай, оның дүниеге келуіне дейінгі жағдайдың кең суреттелуі. Тоқтарбай мен Аналықтың перзентке деген сағынышы, байлыққа қарамастан көңілінің толмауы, ел ішіндегі қарым-қатынас және олардың бала іздеп сапарға шығуы жырдың бастапқы бөлігін құрайды [Байғанин, 2006, 334-343]. Осы арқылы Қобыландының дүниеге келуі жеке отбасының қуанышы ғана емес, көптен күткен үміттің ақталуы ретінде қабылданады.

Тоқтарбайдың жолға шығар алдында кедейлерге киім таратып, олардың батасын алуы да жырдың адамгершілік сипатын айқындай түседі. Мұнда байлықтың өзі адамның көңіліндегі мұңды жеңе алмайтыны, ал ақ тілек пен перзентке деген арманның одан биік тұратыны байқалады. Сондықтан

Қобыландының кейінгі ерлігі оның табиғи күшінен ғана емес, ата-ананың тілегінен, елдің батасынан бастау алғандай әсер қалдырады [Байғанин, 2006, 339-346].

Қобыландының балалық шағының біртіндеп берілуі де жырдың өзіндік сипатын танытады. Оның кішкентай кезінен атқа үйір болуы, қару ұстауға бейімделуі, жасына қарай ер жетуі кезең-кезеңімен суреттеледі [Байғанин, 2006, 347-350]. Бұл – батырдың дайын күйінде пайда болмай, біртіндеп қалыптасқанын көрсететін тәсіл. Ал Құртқаны іздеу және Дәумаманың сынағынан өтуі Қобыландының ерлік жолындағы маңызды белес ретінде көрінеді [Байғанин, 2006, 351-359].

Байғанин нұсқасында Қобыландының ерлігі жеке басының даңқына құрылмайды. Оның әрекеті үнемі елдің жағдайымен сабақтасып жатады. Қобыланды елден алыстаған кезде Қарақыпшақ жұртының әлсіреуі, Алшағырдың елге шабуы, Тоқтарбай мен Аналықтың көрген қорлығы батыр тағдырын халық тағдырымен байланыстырады [Байғанин, 2006, 398-410].

Елдің күйзелісін білдіретін түс көріністері де осы ойды күшейтеді. Боз орданың құлауы, көлдің лайлануы, халықтың жылауы, қарт ата-ананың азап шегуі сияқты белгілер ел қорғаушының жоқтығын ишаралайды [Байғанин, 2006, 410-414]. Осы арқылы батырдың күші жеке адамның артықшылығы емес, елге қажет күш ретінде танылады.

Қобыландының мінезін ашатын тағы бір белгі – сертке беріктігі. Жырда оның уәдеден қайтпайтыны, достықты қадірлейтіні, ата-ана батасын бағалайтыны бірнеше тұста көрінеді. Яғни батырлық мұнда тек жауды жеңумен өлшенбейді. Сөзге тоқтау, ел алдындағы жауапкершілік, үлкенді сыйлау да ер азаматтың қадірін танытатын қасиеттер қатарында беріледі [Байғанин, 2006, 385-392]. Тоқтарбай мен Аналықтың басындағы ауыр жағдайлар арқылы жаудың шапқыншылығының зардабы да жеке отбасының тұрмысымен байланыстырыла суреттеледі [Байғанин, 2006, 404-409].

Байғанин «Қобыландысының» көркемдік қуатын оның тілінен де байқауға болады. Жырда қайталанатын сөз орамдары, ұзақ монологтар, диалогтар, тұрақты тіркестер мен әрекетке құрылған баяндау мол. Мұндай қайталаулар жазба мәтін үшін артық көрінуі мүмкін. Бірақ ауызша айтылатын жыр үшін олардың орны бөлек: олар жыршыға мәтінді есте сақтауға, ырғақты сақтауға, ал тыңдаушыға негізгі ойды жақсы қабылдауға көмектеседі.

Ата-ананың батасын алу, серттен таймау, жолға шығу секілді қайталанатын сарындар Қобыландының мінезін де бекіте түседі. Кейіпкерлердің ұзақ сөйлесуі арқылы олардың ойы мен көңіл күйі ашылады. Тоқтарбай мен Аналықтың, Қобыланды мен Құртқаның, Қобыланды мен қарсыластарының арасындағы диалогтар оқиғаны жай баяндап қана қоймай, тартысты көз алдымызға әкеледі [Байғанин, 2006, 350-355; 384-390].

Жырда мал бағу, көшіп-қону, киім, ас, той, тұлпарды күту сияқты тұрмысқа жақын көріністердің берілуі де маңызды. Осындай детальдар арқылы эпикалық әлем күнделікті өмірден алшақтап кетпейді. Керісінше, батырлық пен қарапайым тіршіліктің арасы жалғасып жатады. Бұл – жырдың халыққа жақын, табиғи естілуіне әсер ететін көркемдік ерекшеліктердің бірі.

«Қобыланды батырдың» басқа нұсқаларымен салыстырғанда, Байғанин жырлаған мәтінде бірқатар сюжеттік айырмашылық бар. Ғылыми түсініктемеде бұл нұсқада Қазан хан мен Көбіктіге қарсы жорық, Шошай ханмен соғыс сияқты кейбір эпизодтардың, сондай-ақ Қараман мен Қарлыға образдарының кездеспейтіні көрсетіледі [Қосан, Салтақова, Әкімова, 2006, 333-334]. Мұны жырдың кемшілігі деп қабылдаудың қажеті жоқ. Керісінше, мұндай айырмашылық әр жыршының дәстүрлі материалды өзінше таңдап, өзіндік мәнермен жеткізгенін көрсетеді.

Фольклорлық шығарма бір орында қатып қалмайды. Ол жыршыдан жыршыға, ұрпақтан ұрпаққа ауысқан сайын белгілі бір өзгеріске түсіп, жаңа реңк алады. Байғанин нұсқасында отбасы, ел тағдыры, Құртқаның ақылы және Қобыландының адамдық қасиеттері кеңірек көрінуі – жыршының назарын аударған негізгі мәселелерді аңғартады. Сондықтан нұсқалық ерекшелікті эпостың әлсіреуі емес, оның өмір сүріп отырғанының белгісі ретінде бағалаған жөн.

«Жаңғыру» дегенде де осыны түсіну қажет. Байғанин өзіне жеткен эпикалық мұраны сақтап қана қоймай, оны өзінің жыршылық тілімен қайта сөйлетті. Кейін бұл нұсқа хатқа түсіп, ғылыми жинақтарға енгізілді. Нұрпейіс нұсқасының 1940 жылы «Ақын шабыты» жинағында үзінді түрінде жарияланып, толық мәтінінің 2006 жылы «Бабалар сөзі» 36-томында жарық көруі – оның ғылыми айналымға қайта енуінің маңызды кезеңдері [Қосан, Салтақова, Әкімова, 2006, 333]. Ал 2023 жылғы «Қобыланды батыр» жетітомдығының 3-томына енгізілуі жырдың қазіргі оқырманға қайта ұсынылғанын көрсетеді [Ақан және т.б., 2023].

Ақтөбе үшін бұл сабақтастықтың мәні зор. Себебі өңірдің жыршылық дәстүрі тек архивте сақталған көне мәтіндерден тұрмайды. Жырды қайта орындау, жас жыршыларға үйрету, ғылыми тұрғыдан таныстыру және цифрлық ортаға шығару арқылы ол бүгінгі мәдени өмірмен жалғасып келеді

[Ақтөбе облысының мемлекеттік архиві, 2023]. Осы тұрғыдан алғанда, Байғаниннің «Қобыландысы» – өткен мен бүгінді жалғап тұрған рухани көпір.

Нұрпейіс Байғанин жырлаған «Қобыланды батыр» – қазақ қаһармандық эпосының өзіндік сипаты бар нұсқасы. Оның құндылығы тек көлемінің молдығында емес, дәстүрлі сюжетті жыршының өзіндік баяндау мәнерімен жеткізуінде. Тоқтарбай мен Аналықтың перзентке деген аңсары, Қобыландының біртіндеп ер жетуі, Құртқаның ақыл-парасаты, тұлпардың қалыптасуы және ел басына түскен ауыртпалық бір арнаға тоғысып, жырдың тұтас көркем әлемін жасайды.

Бұл нұсқада батырлық тек күш пен жеңіске тірелмейді. Сертке беріктік, ата-ана батасын қадірлеу, достыққа адалдық, ел алдындағы жауапкершілік сияқты қасиеттер де қаһарман бейнесін толықтырады. Ал Құртқа образы арқылы ақыл мен ерліктің қатар жүретіні көрінеді. Жырдың қайталама оралымдары, диалогтары мен тұрмыстық суреттері оның ауызша айтылатын шығарма ретіндегі табиғатын сақтайды.

Қорыта айтқанда, Байғаниннің «Қобыландысы» – Ақтөбелік эпикалық дәстүрдің жалғасып қана қоймай, әр дәуірде жаңа қырынан танылып отыратынын көрсететін құнды мұра. Жырдың кейінгі басылымдарда қайта жарық көруі, жыршылар репертуарына енуі және қазіргі мәдени кеңістікте насихатталуы оның өміршеңдігін дәлелдейді. Сондықтан Нұрпейіс Байғанин нұсқасын оқу – бір ғана батырдың ерлігін тану емес, халық жадында сақталған сөз өнерінің қалай өмір сүретінін түсіну.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Ақан А., Әкімова Т., Оралбек А., Сманова Е. (құраст. Және баспаға дайындағандар). Қобыланды батыр. Жетітомдық. 3-том. – Алматы: Smart University Press, 2023. – 358 б.
2. Байғанин Н. Қобыланды батыр // Бабалар сөзі: Жүз томдық. Т. 36: Батырлар жыры / Құраст. С. Қосан, Ж. Салтақова, Т. Әкімова. – Астана: Фолиант, 2006. – 480 б.
3. Әуезов М. Қазақ эпосы және әдебиеті. – Алматы: Қазақ мемлекеттік баспасы, 1960. – 165 б.
4. Қасқабасов С. Қазақ эпосының құрылымы мен поэтикасы. – Алматы: Жазушы, 1978. – 182 б.
5. Тұрсынов Е. Қобыланды батыр эпосының тарихи және әдеби аспектілері. – Алматы: Ғылым, 1990. – 247 б.
6. Ақтөбе облысының мемлекеттік архиві. «Қобыланды деген ері бар» республикалық жыршылар байқауы туралы ақпараттық материал. – Ақтөбе, 2023.

«ҚОБЛАН» ДӘСТАНЫНЫҢ ҚАРАҚАЛПАҚША МИЛЛИЙ ВЕРСИЯЛАРЫ

Бекимбетов Азамат Мырзабаевич,
филология илимлери бойынша философия (PhD) докторы,
ӨзРИАҚҚб Қарақалпақ гуманитар илимлер илим-изертлеў институты,
Нөкис қ., Өзбекстан (Қарақалпақстан) Республикасы,
azamat_bekimbetov@mail.ru

Аннотация. *Бұл мақалада қарақалпақ халық дастаны «Қоблан»дының ұлттық нұсқаларындағы перзентсіздік, иланы туылу, ат қою мотивтері және батырдың қалыңдығын іздеп, өзге елге аттанғанға дейінгі эпикалық өмірбаянын суреттеудегі ұқсастықтар мен өзгешеліктер салыстырылады. Жыраулардың сюжеттік оқиғаларды баяндаудағы өзіндік шығармашылық жолы көрсетіледі. Жыраулардың эпикалық мотивтерді, детальдар мен эпизодтарды көркем бейнелеудегі жеке шығармашылық дарыны мысалдармен дәлелденеді. Бір дастанның жыраулар репертуарында әр түрлі ерекшеліктермен жырланатыны ғылыми тұрғыдан сыпатпап беріледі. Қарақалпақша «Қоблан» дастанының тоғыз нұсқасының ішінде Жәнібек жырау нұсқасы қазақша «Қобыланды батыр» жырының мазмұнымен жақын ұқсастыққа ие екендігі көрсетіледі. Бұл екі халық нұсқасында да қият-қыпшақ батырларының Қазан ханына аттануы сөз етілетіндігі дәлелденеді.*

Annotation. *This article gives a comparison of childlessness, marvelous birth, motives of names, searching hero's bride, sameness and peculiarities in description of epic biography till campaign to strange land in Karakalpak dastan "Koblan". Own creative ways in description by narrators plot events are given. It's proven that the examples of individual creative talent by narrators of epic motives, own creative talents in imaginery description of details and episodes. Scientific foundation of different features of singing one dastan in the repertoire of narrators. Among the nine variants of the Karakalpak epic "Qoblan", the Jánibek jıraw variant is shown to have a close resemblance to the content of the Kazakh epic "Qoblandı Batır". It is substantiated that in both folk versions, the campaign of the Qiyat-Qipshaq warriors against the Khan of Kazan is mentioned.*

Жыраўшылық өнеринде шәкирттиң устаз таңлап изине ериўи, сазы ҳәм сөзин үйренип, халық арасында дәстанларды жырлаў дәстүри ерте дәўирлерден бар. Устаз-шәкирт тутыныў жолы менен бизиң дәўиримизге жетип келген «Қоблан» дәстанының қарақалпақ жыраўларынан жазып алынған 9 вариантына ийемиз. Олар XX әсирде, яғный 1903, 1939, 1959, 1960 ҳәм 1980-жыллары Қарақалпақстанның Қыпшақ (ҳәзирги Әмиўдәрья районы), Қоңырат, Шоманай, Кегейли, Шымбай, Тахтакөпир районы аймақларында жасаўшы Имамқулы, Есемурат, Карам, Арзымбет, Дәўлетмурат, Аскар, Ережеп, Жәнибек жыраўлардан жазып алынған. Көринип турғанындай, «Қоблан» дәстанының ең дәслепки вариантының жазып алынғанлығына да жүз жылдан аслам ўақыт болды. Ал, дәстанның миллий версияларының аймақлық таралыў шеңбери жүдә кең. Қарақалпақстанның барлық аймақларында «Қоблан» дәстанын жырлаған жыраўлар көплеп болған. Бул ҳаққында қарақалпақ эпослары бойынша изертлеў жумысын алып барған И.Сағитов: «Революциядан бурынғы (XX әсирдиң 1920-жылларына шекем – К.П.) қарақалпақ аўылында өзиниң бақсы-жыраўы болмаған бир де аўыл жоқ десе болады. Аўылда бақсы-жыраў айттырмаған бир де той-мереке болмайтуғын еди» [Сағитов И. 1961.169-б.], – деп жазады.

«Қоблан» дәстанының қолымызда бар миллий вариантларын салыстырып қарағанымызда, Имамқулы жыраў вариантынан басқа 8 варианты Қарақалпақстанның арқа-батыс районларынан жазып алынған.

«Қоблан» дәстанының башқурт, қырым, барабин татарларында қара сөз бенен ертек, аңыз түриндеги үлгилери бар. Бирақ бул үлгилерде бас қаҳарманның исми Коблан деп аталғаны болмаса, қарақалпақша «Қоблан» ҳәм қазақша «Қобланды батыр» дәстанларына уқсамайды. Сонлықтан композициялық дүзилиси, мазмуны ҳәм көлеми бойынша дәстан түринде қәлиплескени қарақалпақша ҳәм қазақша миллий версиялары есапланады.

Усындай кең аймақта жырланған дәстанның қарақалпақша миллий версияларын салыстырмалы үйрениў фольклортаныў илими ушын илимий-теориялық ҳәм әмелий жақтан үлкен әҳмийетке ийе. Сонлықтан да, академик Т.Мирзаев: «… бай ҳәм әййемги аўызеки поэтикалық дәстүрде сақланып киятырған эпик дөретиўшилик үлгилериниң көп әсирлик тарийхын тиклеў ҳәм түрли заманларда өз изин қалдырған қатламлардың өлшемин илимий анализ етиўге тек ғана анаў яки мынаў эпикалық шығармалардың ҳәр қыйлы географиялық районлардан ҳәм бирнеше дәстаншылар ҳәм дәстаншылық мектеплери ўәкиллеринен ҳәр қыйлы дәўирлерде жазып алынған барлық версия ҳәм вариантларын салыстырмалы үйрениў арқалы ғана ерисиў мүмкин» [Мирзаев Т. 1968. 128-б.], – деп жазған еди. Солай екен, «Қоблан» дәстанының миллий версияларын салыстырып үйрениў арқалы да илим ушын әҳмийели жаңалықлардың бети ашылатуғынлығы тәбийий.

«Қоблан» дәстанының 9 вариантының ишинде Жәнибек жыраў варианты ғана қазақша «Қобланды батыр» дәстанының мазмуны менен уқсас. Себеби, Жәнибек жыраў вариантының кейинги сюжетлери (Қоблан Қуртқаны елине келин етип әкелгеннен соңғы) пүткиллей басқаша раўажландырылады. Еки халық версиясында да қыят-қыпшақ батырларының Қазан ханына атланысы сөз етиледи. Ал, Дәўлетмурат жыраў вариантында ўақыя Ақшаханның той берип, ат шабыс жәриялайтуғын жеринен басланса, Имамқулы ҳәм Асқар жыраў вариантлары Қобланның Азыўдың аўыр шәҳәриндеги Көбикли дәўге атланған жеринен басланады.

Биз бул мақаламызда «Қоблан» дәстанының қарақалпақша миллий версияларындағы перзентсизлик, батырдың илаҳий туўылыўы, исим қойыў мотивлеринен баслап, батырдың қалыңлығын излеп, өзге елге атланғанға дейинги эпик өмирбянының уқсаслық ҳәм өзгешеликлери ҳаққында тоқтамақшымыз.

Есемурат ҳәм Карам жыраў вариантларының экспозициясы эпосларға тән дәстүрий сүўретлеў бойынша ўақыя болып өтетуғын дәўир, мәкан, ўақыт ҳәм заман көринисин бериў менен қаҳарманның ата-бабасына тәрийп берип баянлаўдан басланады. Және перзентсизлик мотиви кең жобада сүўретленеди. Есемурат жыраў вариантының бир өзгешелиги руў, қәўимлик дәўирдеги, патриархаллық-феодаллық жәмийеттиң социаллық теңсизлиги журт сораған Ақшаханның мал-дүнья ушын гүресин сүўретлеў арқалы ашып бериледи. Жыраў Қыдырбай ғаррының ел гезип, әўлиелерге түнеп, қудайға налыс етип, бала тилеўин, перзентсизликтиң жәбири етип көрсетеди. Ал, Ережеп жыраў вариантында басқаша формада бериледи, онда бир жыйынға келген Қыдырбай *«Қызсызларға қымыз жоқ, Улсызларға орын жоқ, Буйтип жыйынға келгенше, Енди саған өлим еп»* [«Қоблан» дәстаны. Ережеп жыраў варианты. 7-б.], - деген сөзлер менен кемситиледи. Қәўим баслығының тойда яки жыйында кемситилиўи ертедеги жазба естеликлерде де бар. Есемурат жыраў да бийперзентлик мотиви идеаализацияланып, онда диниң тәсири менен әўлиелердиң жәрдеми күшейтип бериледи. Улыўма «Қоблан» дәстанының барлық вариантларында ислам дининиң тәсири сезилип турады. Бул

жыраўлардың диний көзқарасы болса, екинши тәреп тен жәмийеттеги ислам дини идеологиясының тәсиринен болыўы да мүмкин.

Есемурат ҳәм Карам жыраў вариантларында әўлиеге түнеген Қыдырбай ғаррының түсине перзентли болатуғынлығы аян береди. Есемурат жыраўда шөлдеги қой баққан ғарры перзентли болатуғынлығын айтып түсине енсе, Ережеп жыраўда уйықлап атырған Қыдырбайға лашын ҳәм бүркит аян береди. Еки вариантта да дүньяға келетуғын баланың келешеги ҳаққында тәрийип бериледи. Ережеп жыраўда түсти Қыдырбайдың кемпири Алтыншаш жорыйды [«Қоблан» дәстаны. Ережеп жыраў варианты. 12-б]. Есемурат жыраўда түсте көрген ғарры дүньяға келетуғын баланың келешегине тәрийип берип, баланың исмин қояды [Қарақалпақ фольклоры. Көп томлық. 1981. 22-б.]. Көрип турғанымыздай еки жыраўда да эпос қаҳарманы, яғный енди дүньяға келетуғын болажақ батырдың келешеги ҳаққында түсиник бериледи. Усы ўақыялардың сүўретлениўинде еки жыраўда да өзине тән импровизаторлық өзгешелик көринеди. Жыраўлардың айырым орынларда майда деталларға шекем итибар беретуғынлығын көремиз. Мысалы, Ережеп жыраў түс көрген Қыдырбайдың ояна сала үйине қарай қуўанып жуўырыў ҳалатын жанлы тәризде сүўретлеп береди. Есемурат жыраўда бул эпизод жоқ, лекин әўлиеден Қорғанша қаласына келген Қыдырбай ғаррының халықты жыйнап, мал сойып, 3 күн жыйын қылып, елдиң пәтиясын алыў эпизоды бериледи. Есемурат жыраўдағы өзгешелик Қыдырбайға шөлде ушырасқан, жол көрсеткен ҳәм түсинде аян берип, енди туўылатуғын баланың атын қойған ғарры Қызыр Ильяс пир баба болады. Солай етип, ғайры-тәбийий тәризде туўылатуғын баланың дүньяға келиўи мифлик образ Қызыр Ильяс пир менен байланыстырылады.

Қаҳарманлық эпосларға тән сүўретлеў бойынша кәрамат пенен дүньяға келетуғын баланың жерик асы аўыр кешеди. Бул Ережеп жыраў вариантында аса бөрттирип сүўретленеди. Мысалы, Алтыншаш жолбарыстың, айдарҳаның, қуўдың етин жесе де, Билдиң сүтин ишсе де жерик асы қанбайды, ең соңында, жеригине анық 30 күн болғанда қара тасты шайнайды [«Қоблан» дәстаны. Ережеп жыраў варианты. 54-б.].

Солай етип Алтыншаш бир ул, бир қыз егиз бала туўады. Усылайынша Ережеп жыраўда ўақыя қысқа баянланса, Есемурат жыраўда жолбарыстың жүрегине жерик болған Бозкемпирдиң жерик асын Қыдырбайдың излеўи, жолбарыс пенен ушырасыўы, хошамет берип сөйлеўи, атыўы, өлген жолбарыстан қорқып, үш күннен соң айланып келиўи қызықлы баянланады. Усы эпизод Карам жыраўда да бериледи, Алтыншаш жолбарыстың өкпе, жүрегине ҳәм қутырған қасқырдың гөшине жерик болады. Бунда Қыдырбай аўылының мерген жигитлерин қасына ертип, жыртқыш ҳайўанды излеўи, төрт күн жүрип, тоғайдан жолбарыс пенен қасқырды атып алыў ўақыясы сөз етиледи. Есемурат жыраў ввариантына қарағанда Ережеп жыраўда Қыдырбай образы бир қанша батыр адам образында сүўретленеди.

Туўатуғын ҳаялдың толғағын сүўретлеў Ережеп жыраўда жоқ. Илҳийдан, айрықша күшке ийе батырдың туўылыў эпизодын Есемурат ҳәм Карам жыраў кең түрде, бөрттирип сүўретлейди. Есемурат жыраўда бир ярым күн толғақтан соң бала туўылса, Карам жыраўда тоғыз күн толғақтан соң бала туўылады. Карам жыраўда баланың туўылыў эпизоды басқаша түс алады. Бир қоррандоздың болжаўы менен шикәрда жүргенхан Ақшахан, толғатып атырған ҳаялды шалғайы менен қағады ҳәм бала туўылады. Ақшахан туўылған баланың киндигин кесип, киндик атасы болады ҳәм азан айтып баланың атын Қоблан қояды. Карам жыраўда Есемурат жыраў вариантындағы сыяқлы Қыдырбай менен Ақшаханның арасында болатуғын конфликт сөз етилмейди. Керисинше Қоблан Қуртқаны елине алып қайтқаннан соң, хан менен батыр арасында конфликт келип шығады. Карам жыраў дәстан ўақыяларын сүўретлеўде өзинше дөретиўшилик қатнас жасағаны байқалады. Есемурат жыраўда туўылған балаға ҳаяллардың сүйинши алыўға таласы юмор менен берилсе, Ережеп жыраўда тойда берилген үлеске ҳаяллардың таласы юмор менен бериледи. Туўылған балаға берилген шашыў той Есемурат жыраўда қысқа баянланса, Ережеп ҳәм Карам жыраўда кең сүўретленеди. Карам жыраўда тойдағы миллий этнографиялық дәстүр менен дийханшылық турмысты сүўретлеўге кең орын бериледи.

Дәстанның сюжетлик мазмуны, ўақыялардың избе-излиги қаҳарманлық эпосларға тән дәстүрде сақланып, батыр бирден ер жетеди. Есемурат жыраўда Қоблан 11 жасында, Карам жыраўда 18 жасында тентек, шоқ, тартипсиз бала етип көрсетиледи. Қобланның бала ўақтындағы характерин көрсететуғын моментлер Ережеп жыраў вариантында жоқ. Ал, Жәнибек жыраў вариантында Қыдырбайдың перзентсизлиги, Қобланның туўылыўы хәм 12 жасқа шыққанға шекемги өмири жүдә қысқа, қара сөз бенен менен баянланып, *«Қоблан дүньяға келгеннен кейин, Ақшаханның алғырт-салғыртлары қысқартылып қалды»* [«Қоблан» дәстаны. Жәнибек жыраў варианты. 19-б.], – деген сөзлер менен Қобланның даңқын көрсетеди.

Дәстанының Дәўлетмурат жыраў варианты Қатаған ноғай журтындағы Қуртқаның хабары еситилген жерден басланады. Лекин, Дәўлетмурат жыраўда дәстанның экспозициясындағы

перзентсизлик, батырдың туўылыўы, ат қойыў мәресими сыяқлы мотивлер түсирилип қалдырылған. Бул вариантта Қоблан ким еди, оның атасы ким, Ақшахан ким еди, бул сораўлар тыңлаўшы да түсиниксиз қалады. Демек, Дәўлетмурат ҳәм Жәнибек жыраў вариантлары композициялық дүзилиси ҳәм сюжетиниң толықсызлығы менен көзге тасланады.

Түрки-монгол халықларының эпосларында қаҳарманның жат журтларға атланбасынан алдын, дәслеп оның қарыў-жарағы менен өзине мүнәсип атты таңлаўына кеўил бөлинеди. Қаҳарманлық эпослардың тийкарғы идеясы туўған жерди, ел-халықты басқыншы жаўлардан қорғаў болғанлықтан, батырдың жаў қуралы, бес қуралын (қылыш, қалхан, найза, оқ жай, саўыт) бериў тийкарғы орында турады. Есемурат жыраўда 11 жасқа шыққан Қобланға әкеси Қыдырбай Сарықум деген жерден орда сайлап берип, ат таңлаўына жәрдем береди. Әкеси таңлап берген атлар Кобланды көтере алмай омыртқасы үзиледи. Усы эпизод арқалы-ақ, Есемурат жыраў Қобланның батырлық келбетин көрсетеди. Бундай эпизод басқа жыраўлардың вариантында жоқ. Ең соңында Сары ала тулпар ат Қобланды таўға алып қашады. Таўда Қызыр Ильяс бабасы менен ушырасады ҳәм бабасы қарыў-жарағын берип Қуртқаның хабарын айтады. Есемурат жыраў барлық ўақыяны Қызыр Ильяс пир бабаға байланыстырады. Карам жыраўда бул ўақыялар Ақшаханға байланыстырылады. Қуртқа сулыўдың хабарын дәслеп Ақшахан еситеди.

Жәнибек жыраўда Қоблан Қуртқаның хабарын кәрўанлардан еситеди. Бирақ Қуртқаға баратуғын жолды бир ғаррының айтыўы менен Ақшаханның бабасы Алшағырдың 30 жыл бурын жүрип өткен жолы арқалы билип, сол жолға түсиўи, дәстанның басқа ҳешбир вариантларында ушыраспайтуғын өзгешелик.

Арзымбет жыраўда батырдың жасына ҳәм Қуртқаның хабарын кимнен еситкенлигине итибар берилмейди. Тек ғана *«Шалқып Қоблан жүр еди, Қатаған Ноғай халқында, Қараманның журтында, Қуртқа деген сулыўдан, Қобланға хабар келеди»* [«Қоблан» дәстаны. Арзымбет жыраў варианты. 204-б.], – деген қатарлар менен дәстан тексти басланып кетеди, бунда ўақыяға анықлық жетиспейди, Есемурат ҳәм Карам жыраў вариантларындағыдай Ақшаханға байланыслы (Қуртқаға талабан болып Сейдимханның елине ислеген сәтсиз жүриси) ўақыялар Жәнибек, Арзымбет, Ережеп жыраўлардың вариантларында жоқ. Және Қобланның қарыў-жарағын ҳәм тулпар атын кимнен алғанлығы да айтылмайды.

Ережеп жыраўда әкесиниң жылқысын бағып жүрген Қоблан алыстан шаўқым еситеди. Мысалы:

Жылқы бағып жүргенде,
Қобландыдай батырдың,
Қулағына алыстан,
Бир шуўыл жетеди,
Қоблан муны аңлады,
Қулағын салып тыңлады…
…Сол шуўылға жетейин,
Жетиўге талап етеди [«Қоблан» дәстаны. Ережеп жыраў варианты. 85-б.].

Бир неше айшылық жолдағы шаўқымды еситиў дәстан ҳәм ертеклерге тән фантастикалық, гиперболалық сүўретлеў. Мысалы, «Алпамыс» дәстанында Қаражан бир ҳәптелик жолда киятырған Байшубардың туяғының дүсирлисин еситеди. Буннан тысқары Ережеп жыраў вариантындағы өзгешеликтиң бири, Қоблан Қуртқа ҳәм оның әкеси Саўапхан (Ноғайлы елиниң ханы) ҳаққында, Қуртқаға талабан күйеўлерге сынақ жарысы шөлкемлестирилип атырғанлығы ҳаққында мәнзилге жетип барғаннан соң биледи. Дәстанның Есемурат, Карам, Ережеп, Жәнибек жыраў вариантларына тән нәрсе жат журттағы Сейдимханның елине ислеген биринши атланысынан-ақ, Қобланның образына өжетлик, қайсарлық, ерлик ҳәм батырлық қәсийетлер жәмлеп бериледи.

Бул вариантлардың ҳәммесинде қара терге түсип шаўып киятырған аттың шабысы, жол сегбирин сүўретлеў, жападан-жалғыз шаршап киятырған батырдың образын көркемлик пенен сүўретлеп, тыңлаўшылардың көз алдына ўақыяны жанлы етип көрсетиў бар. Бул эпизод Жәнибек жыраўда бир қанша кеңейтип бериледи. Оның шексиз далаңлықта жалғыз ат шаўып киятырып аш болыўы, аң аўлаў ҳәрекети турмысқа тән реалистлик пенен көркемлик пенен сүўретленеди. Мысалы: *«Аш болды, ат шаршады, өлер халатқа жетти. ЫрысқыЫ муқаддар бир аўқат жеткер, - деп жылады.*

Айтып аўзын жумғанша,
Ескен самал тынғанша,
Жети қулан бул булаққа,
Суў ишиўге тайын болды.

Булаққа келген жети қуланға садағын қолына алып, қайыр салып, оғын салып, тезме-тез атты. Еки қуланды бир атты, бир атқанда ер Қоблан, тап екеўин қулатты. Кейнинде қалған қулыны шыр-

шыр етип жылады. Биреўин сүйреп келип, булақтың басында қанын ағызып, майын тамызып, жаўбүйрек етти. Жаны қарар таўып батыр муратқа жетти» [«Қоблан» дәстаны. Жәнибек жыраў варианты. 51-б.]. Қарны тойған батыр жолға түсейин деп турғанда ғайыптан бир баба келип жол болсын сорайды. Қоблан Сейдин батыр елине (Қуртқаның әкеси Сейдимхан Жәнибек жыраўда усылай аталады) баратырғанын айтады. Жолда бабаның ушырасыўы Есемурат жыраў вариантында да бар. Бирақ Жәнибек жыраўда баба тәрепинен Қобланға ҳеш нәрсе айтылмайды. Бабаның образы, оның ўақыяға ҳәм Қобланға қатнасы ашылмай қалады. Сондай-ақ, дәстанларда батырдың баратуғын мәнзили, басып өтетуғын жолының аралығы анық сан менен көрсетиледи. Мысалы, Қобланның Қарақыпшақ елиндеги Қорғанша қаласы менен Сейдимхан патшаның елиниң арасындағы мәнзилдиң аралығы Есемурат жыраўда үш ай он күн, Карам жыраўда қырық күн, Жәнибек жыраўда алты ай, деп анық көрсетиледи.

Улыўма «Қоблан» дәстанының вариантларын салыстырып қарағанда мазмуны, композициялық дүзилиси, идеясы дерлик бирдей болып, айырым өзгешеликлерин есапқа алмағанда адам атлары, географиялық жер атамалары да барлық вариантларында сәйкес келетуғынын көремиз. Өзгешелик мазмунының қысқа яки толықлығында, мотив, детал, эпизодлардың толық берилиўинде яки түсирилип қалдырылыўында, және дәстан текстиниң көркемлик өзгешелигинде көринеди. Улыўма «Қоблан» дәстанының қарақалпақ вариантларының ишинде Есемурат жыраў варианты композициясының тутаслығы, сюжеттиң избе-излиги менен айрықшаланып турады. Сонлықтан да, «Қоблан» дәстаны бойынша арнаўлы изертлеў жүргизген профессор К.Палымбетовта: «…қаҳарманлық дәстанларға тән эпикалық дәстүрди сақлап жеткериў жағынан Есемурат жыраў варианты жоқары турады» [Палымбетов К. 2020. 63-б.], – деп жазған еди.

Жуўмақлап айтқанда «Қоблан» дәстанының миллий версияларын салыстырыў арқалы ҳәр бир жыраўдың жеке атқарыўшылық ҳәм дөретиўшилик шеберлиги анықланады ҳәм халықтың өтмиш тарийхы, социаллық-жәмийетлик турмысы, миллий этнографиялық өзгешеликлерин үйренемиз.

ӘДЕБИЯТЛАР

1. Сағитов И. Қарақалпақ эпосының гейпара өзгешеликлери туўралы. «Әмиўдәрья» журналы, 1961, №6.
2. Мирзаев Т. «Алпомиш» достонининг ўзбек вариантлари. – Ташкент, «ФАН», 1968.
3. «Қоблан» дәстаны. Ережеп жыраў варианты. ӨзРИАКб Қолжазбалар фонды. Р-92, Қ-71 инв. № 36797.
4. Қарақалпақ фольклоры. Көп томлық. VIII том. Қоблан. Нөкис, «Қарақалпақстан», 1981.
5. «Қоблан» дәстаны. Жәнибек жыраў варианты. ӨзРИАҚҚб Қолжазбалар фонды. Р-92, Қ-71 инв. № 34663.
6. «Қоблан» дәстаны. Арзымбет жыраў варианты. ӨзРИАҚҚб Қолжазбалар фонды. Р-92, Қ-71 инв. № 34639.
7. Палымбетов К. Қарақалпақ халық дәстаны «Қоблан». – Нөкис, «Билим», 2020.

СРАВНИТЕЛЬНО-ТИПОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ВЕДУЩИХ МОТИВОВ ЭПОСА “КОБЛАНДЫ БАТЫР”

Эшонкулов Жаббор,
Институт узбекского языка, литературы и фольклора
Академии наук Республики Узбекистан,
Узбекистан,
ORCID: 0000-0003-0288-5394, jabbores@yandex.ru

Аннотация. *В статье с позиций сравнительно-типологического и структурно-функционального подходов исследуются ведущие мотивы эпоса “Кобланды батыр” — одного из наиболее значительных образцов казахского героического эпоса. Анализируются сюжетообразующие функции мотивов бездетности и чудесного рождения, необычайно быстрого взросления героя, брачного испытания, выбора эпического коня, отправления в путь, борьбы с противником, пленения и освобождения, мудрой супруги, верности, возвращения и восстановления эпического равновесия, сохранившихся в различных вариантах эпоса. Данные мотивы рассматриваются в сопоставлении с их типологическими параллелями в “Алпамыше”, “Манасе”, “Гёроглы” и других эпических традициях тюркских народов.*

В основу исследования положен принцип, согласно которому сходство мотивов трактуется не как результат непосредственного заимствования, а как типологическое явление, сформировавшееся под воздействием общетюркского эпического мышления, общих мифопоэтических моделей и близких историко-культурных условий. Особое внимание уделяется функциональной роли мотивов, связанных с образами Куртки, Карлыги и Тайбурыла, в формировании концепции эпического героизма. В результате анализа обосновывается положение о том, что мотивы в "Кобланды батыре" представляют собой не изолированные сюжетные детали, а целостную систему взаимосвязанных элементов, формирующих эпическую биографию героя.

Ключевые слова: *"Кобланды батыр", казахский эпос, героический эпос, мотив, эпический сюжет, вариант, сравнительная типология, Куртка, Карлыга, Тайбурыл, "Алпамыш", "Манас", "Гёроглы", эпический герой, мифопоэтика.*

Abstract. *This article examines the leading motifs of Koblandy Batyr, one of the most significant examples of the Kazakh heroic epic tradition, from comparative-typological and structural-functional perspectives. Particular attention is given to the plot-forming functions of the motifs of childlessness and miraculous birth, the hero's extraordinarily rapid maturation, the marital trial, the selection of the epic horse, departure on a journey, confrontation with the enemy, captivity and liberation, the wise wife, loyalty, return, and the restoration of epic equilibrium as preserved across different variants of the epic. These motifs are comparatively examined alongside their typological parallels in Alpamysh, Manas, Gorogly, and other epic traditions of the Turkic peoples.*

The study is based on the methodological principle that similarities between motifs should be interpreted not as the result of direct borrowing, but as a typological phenomenon shaped by a shared Turkic epic worldview, common mythopoetic models, and comparable historical and cultural conditions. Particular attention is devoted to the functional significance of the motifs associated with the figures of Kurtka, Karlyga, and Taiburyl in shaping the concept of epic heroism. The analysis demonstrates that the motifs in Koblandy Batyr should not be regarded as isolated narrative details; rather, they constitute an integrated system of interconnected elements that collectively form the hero's epic biography.

Keywords: *Koblandy Batyr, Kazakh epic, heroic epic, motif, epic narrative, variant, comparative typology, Kurtka, Karlyga, Taiburyl, Alpamysh, Manas, Gorogly, epic hero, mythopoetics.*

Героические эпосы тюркских народов представляют собой сложную фольклорную систему, в которой воплощены историческая память народа, представления о национальной идентичности, социальные идеалы и особенности художественного мышления. В этом отношении особое значение приобретает казахский эпос "Кобланды батыр". Многовариантность эпоса, сложность его сюжетных пластов, а также органическое сочетание в нём архаических и относительно поздних исторических представлений предоставляют богатый материал для его изучения с позиций сравнительного эпосоведения.

Научная значимость "Кобланды батыра" определяется прежде всего тем, что эпос основан на живой исполнительской традиции и не представляет собой раз и навсегда зафиксированный, неизменный текст. На протяжении длительного существования в устной исполнительской традиции эпос бытовал в репертуаре различных жырау и, сохраняя определённые сюжетные компоненты, постоянно обогащался новыми эпизодами и интерпретациями[1;2;4;5;9;14;15].

В научных источниках зафиксировано более двадцати вариантов эпоса. Они связаны с именами таких исполнителей, как Марабай, Мергенбай, Биржан Толимбаев, Нурпеис Байганин, Айса Байтабинов, Мурын жырау Сенгирбаев, Кошелек Елеманов, Шапай Калмаганбетов, Кулзак Аманкелдиулы и др [3;5].

В монографии О. Нурмагамбетовой "Казахский героический эпос "Кобланды-батыр" наряду с версиями и вариантами эпоса специально исследуется типология его основных мотивов.[16] Данное обстоятельство даёт научные основания рассматривать систему мотивов как одну из ключевых категорий, необходимых для понимания поэтики "Кобланды батыра".

В фольклористике мотив рассматривается как одна из важнейших, относительно устойчивых и обладающих свойством повторяемости семантических единиц сюжета. Однако применительно к эпическому тексту понимание мотива исключительно как небольшого фрагмента сюжета представляется недостаточным. Мотив способен определять действия персонажа, обусловливать дальнейшее развитие сюжета, а также выражать определённые мифологические или социальные смыслы.

Такие мотивы, как рождение героя в бездетной семье, его необычайно быстрое взросление, выбор достойного коня, прохождение брачного испытания, отправление в дальний путь, сражение с противником, попадание в плен или опасную ситуацию и победоносное возвращение, в различных комбинациях неоднократно воспроизводятся в тюркской эпической традиции. В этом смысле мотив выступает связующей категорией между отдельным эпизодом и целостной структурой эпического сюжета.

В статье использованы сравнительно-типологический, структурно-функциональный, историко-сравнительный методы, а также межвариантный текстологический анализ. Важнейшим методологическим условием сравнительного подхода является положение о том, что наличие идентичного или сходного мотива в двух эпических произведениях само по себе не свидетельствует о непосредственном заимствовании одним эпосом данного мотива из другого. Типологическая близость может быть обусловлена общностью культурных корней, сходством социальных институтов, мифологических представлений, а также внутренними поэтическими закономерностями эпического жанра[6;7;10;9].

Особое значение в данном отношении имеют сравнительно-исторические исследования В. М. Жирмунского, посвящённые героическому эпосу тюркских народов: многие сюжетные схемы, составляющие биографию эпического героя, воспроизводятся в эпическом пространстве, значительно выходящем за пределы традиции одного народа.[7;9] В связи с этим представляется целесообразным анализировать “Кобланды батыр” не только как произведение национальной эпической традиции, но и как своеобразное национальное воплощение общетюркской эпической системы.

Таким образом, мотивную структуру “Кобланды батыра” целесообразно исследовать на двух взаимосвязанных уровнях. Первый уровень составляет мотивное ядро — относительно устойчивый комплекс элементов, сохраняющийся во всех или в большинстве вариантов эпоса. Второй уровень представлен трансформацией мотива, возникающей под воздействием индивидуальной исполнительской традиции конкретного сказителя и историко-культурных особенностей соответствующей эпохи. Именно взаимодействие этих двух уровней обеспечивает одновременное сохранение традиционности эпоса и его творческой вариативности[4;10;11;16].

Сравнительно-типологическое изучение эпической традиции о Кобланды батыре показывает, что мотивы, входящие в структуру эпоса, представляют собой не просто отдельные сюжетные детали, а основные эпические единицы, формирующие художественно-композиционную систему произведения, определяющие концепцию героя и сохраняющие историко-культурную память народа. С этой точки зрения выявление устойчивых и вариативных характеристик мотивов, представленных в различных вариантах эпоса, приобретает важное методологическое значение для осмысления его поэтики.

В вариантах “Кобланды батыра” мотив рождения героя выступает в качестве одного из исходных и концептуально значимых этапов его эпической биографии. Рождение героя во многих случаях связывается с длительной бездетностью родителей, их сокровенным желанием обрести потомство, молитвами и последующим рождением ребёнка благодаря божественному содействию. Данный мотив генетически связан с архаической сюжетной моделью, широко распространённой в героических эпосах тюркских народов.

Рождение героя при обстоятельствах, отличающих его от обычных людей, создаёт художественные предпосылки для раскрытия его будущего исключительного предназначения. В этом смысле мотив необычного рождения выражает в эпическом тексте семантику «появления на свет ребёнка, героическая судьба которого предопределена». Будущее становление Кобланды как защитника народа и богатыря, противостоящего врагу, символически обосновывается уже в эпизодах, связанных с его рождением.

Сравнительный материал показывает, что подобный мотив присутствует и в таких эпических традициях, как “Алпамыш”, “Манас” и “Гёроглы”[7;11;14;15]. Вместе с тем в каждом национальном эпосе этот универсальный мотив подвергается художественной переработке под воздействием конкретной этнокультурной среды. В “Кобланды батыре” он органически сочетается с социальными представлениями кочевого тюркского общества о продолжении рода, родовом престиже и наследнике, обеспечивающем преемственность генеалогической линии.

В связи с этим мотив рождения Кобланды было бы недостаточно рассматривать исключительно как элемент биографической экспозиции. Он одновременно выполняет функцию мифопоэтического механизма, легитимирующего последующую эпическую деятельность героя.

Одной из важнейших типологических особенностей героического эпоса является ускоренное физическое и духовно-нравственное взросление богатыря по сравнению с обычными людьми. В “Кобланды батыре” проявление героем с раннего возраста исключительной физической силы, мужества, решительности и лидерских качеств выполняет функцию композиционной подготовки к последующему развитию событий.

В семантической основе данного мотива лежит выделение героя из окружающей социальной среды. Эпический герой перестаёт быть рядовым членом сообщества и возвышается до уровня личности, способной взять на себя ответственность за общие интересы народа. Поэтому проявление

его первой героической доблести становится своеобразной переходной точкой в структуре эпической биографии.

В сравнительно-типологическом отношении данный мотив обнаруживает существенную общность с эпизодами раннего проявления необычайной силы Хакимбека в “Алпамыше”, мужества Манаса, проявляющегося уже в детские годы, а также раннего возмужания героя в эпическом цикле “Гёроглы”[7;16].

Однако интерпретировать подобные типологические совпадения как свидетельство непосредственного сюжетного заимствования было бы методологически некорректно. В данном случае необходимо учитывать действие общих поэтических закономерностей героического эпоса, сходство социально-исторических условий, а также влияние архаических моделей эпического мышления.

В эпосе “Кобланды батыр” образ Тайбурыла неразрывно связан с героической и воинской деятельностью главного героя. Взаимоотношения богатыря и его коня представляют собой один из наиболее древних мотивных комплексов тюркского героического эпоса.

Эпический конь представляет собой не просто средство передвижения. Он возвышается до уровня самостоятельного эпического персонажа — спутника и советчика героя, способного предчувствовать опасность, а в отдельных случаях и спасать богатыря от гибели. Необычайная быстрота и выносливость Тайбурыла существенно расширяют героические возможности Кобланды[3;10].

С этой точки зрения модель «герой + конь» образует единый функциональный эпический комплекс. Способность героя за короткое время преодолевать огромные расстояния, достигать территории противника или своевременно прибывать к месту решающего сражения получает художественное обоснование именно посредством мотива эпического коня.

Сопоставление Тайбурыла с Байчибаром в “Алпамыше”, Аккулой в “Манасе” и образами тулпаров в других эпических традициях тюркских народов позволяет говорить о существовании общетюркской модели мотива эпического коня. К числу её основных признаков относятся выбор или узнавание предназначенного герою коня, исключительность тулпара по сравнению с другими лошадьми, его духовная близость с героем, необычайная выносливость в дальнем пути и способность оказать богатырю помощь в решающий момент.

Вместе с тем конкретно-художественное воплощение образа Тайбурыла непосредственно связано с особым социальным и сакральным статусом коня в казахской кочевой культуре. Следовательно, в данном мотиве органически соединяются общетюркский эпический архетип и национально-этнографические особенности.

Отправление Кобланды в путь является одним из важнейших механизмов, обеспечивающих динамическое развитие сюжета эпоса. Мотив путешествия выводит героя за пределы привычной социальной среды и переносит его в пространство испытаний.

Структуру эпического путешествия условно можно представить в виде трёх последовательных этапов: покидание героем собственного пространства, прохождение испытаний в чужом или потенциально опасном пространстве и победоносное возвращение. Несмотря на определённые трансформации данной структуры в различных вариантах эпоса, её основная функциональная сущность остаётся неизменной.

Оппозиционная модель «своё и чужое пространство» занимает существенное место в семантической структуре эпоса. Если родная земля соотносится с миром, семьёй, родом и установленным порядком, иначе говоря — с космосом, то чужое пространство нередко изображается как сфера опасности, враждебности и хаоса, то есть нарушения установленного порядка. Движение Кобланды, таким образом, направлено на преодоление противоречия между этими двумя пространственными полюсами[12;13;17].

В этом смысле путешествие приобретает значительно более широкое содержание, нежели простое географическое перемещение. Оно представляет собой форму эпического испытания, трансформирующего социальный статус и духовно-нравственный облик героя.

Борьба с врагом является одним из центральных мотивов сюжета «Кобланды батыра», объединяющим множество других мотивов в единую композиционную систему.

В основе мотива сражения обнаруживаются два уровня конфликта. На первом уровне Кобланды вступает в непосредственное противоборство с конкретным вражеским персонажем. На втором, более глубоком уровне проявляются такие фундаментальные эпические бинарные оппозиции, как “свой — чужой”, “порядок — хаос”.

Интерпретация образа врага исключительно как непосредственного отражения конкретной исторической этнической группы требует определённой научной осторожности. Поскольку устный эпос на протяжении многих столетий подвергался исполнительской переработке и переосмыслению,

исторические воспоминания, относящиеся к различным эпохам, могли синтезироваться в обобщённом образе эпического противника.

В глубинной структуре эпоса находят отражение и архаические мифологические представления. Поэтому при интерпретации эпического произведения необходимо учитывать не только его поверхностный сюжетный пласт, но прежде всего семантическую сущность архетипических мотивов, лежащих в основе формирования эпической традиции.

В связи с этим представляется методологически более обоснованным не механически соотносить имена противников и описания военных столкновений в эпосе с конкретными историческими событиями, а комплексно применять историко-типологический и поэтический подходы.

Победа Кобланды означает не только проявление индивидуальной героической доблести, но и восстановление коллективного благополучия. Богатырь моделируется как идеальный герой, сражающийся не ради личной славы, а во имя безопасности народа и восстановления социальной стабильности.

В отдельных вариантах “Кобланды батыра” образ Карлыги приобретает особое значение в развитии сюжета. Характер её взаимоотношений с Кобланды свидетельствует о том, что женские образы в эпосе выступают не только в качестве пассивных персонажей, но и как самостоятельные субъекты, способные непосредственно воздействовать на ход и направление событий.

В эпизодах, связанных с Карлыгой, взаимопереплетаются мотивы любви, верности, преданной спутницы героя и брака. В одних вариантах её влияние на судьбу героя существенно усиливается, тогда как в других данная сюжетная линия представлена в сравнительно сокращённом виде. Подобная вариативность является одним из существенных показателей межвариантной трансформации эпического сюжета.

Роль Карлыги в сюжетной структуре эпоса свидетельствует о необходимости более широкого рассмотрения типологии женских персонажей. Женский персонаж здесь может осмысляться как мифологический образ, выступающий равноправным спутником героя в пространстве его богатырских деяний. Связанные с Карлыгой эпизоды представляют собой одну из точек пересечения архаических мифологических представлений и семейно-бытовых сюжетных пластов эпоса.

Типологическая природа образа Куртки становится ещё более очевидной при его сопоставлении с мотивом «супруги героя», широко представленным в эпических традициях тюркских народов. Если богатырь прежде всего воплощает физическую силу и активное героическое начало, то его супруга олицетворяет созидательное начало, во многих случаях семантически связанное с архаическими представлениями о плодородии, и одновременно выступает в качестве мудрой советчицы, способной в необходимый момент указать герою верный путь и предостеречь его от опасности. В результате эпический идеал раскрывается не исключительно через категорию физической силы, а посредством гармонического единства силы и разума[3;4;7].

В эпизодах, связанных с Курткой, встречаются такие элементы, как подготовка коня, предчувствие судьбы богатыря, его предостережение и ожидание возвращения, что существенно усиливает функциональную значимость данного образа в сюжетной структуре эпоса.

Таким образом, образ Куртки является одним из центральных элементов системы женских персонажей “Кобланды батыра” и выполняет функцию духовной и интеллектуальной опоры, во многом способствующей успешному осуществлению героем его эпической миссии.

Мотив брака в героическом эпосе зачастую связан с социальным возмужанием героя. В вариантах “Кобланды батыра” брак также представляет собой не только завершение любовной сюжетной линии, но и выступает в качестве своеобразного эпического маркера перехода героя к новому социальному статусу.

Связь между героическим испытанием и браком характерна для архаического эпического мышления. Богатырь доказывает своё право на новый статус посредством проявления мужества, физической силы, воли либо выполнения определённого испытания. Последующий брак закрепляет общественное признание героя. Вместе с тем принципиально важно, что в различных вариантах “Кобланды батыра” данный мотив не воспроизводится в совершенно идентичной форме. Система персонажей, причины заключения брака и его место в сюжетной структуре могут варьироваться. Подобные различия объясняются индивидуальным творчеством жырау, спецификой локальной исполнительской среды, а также исторической трансформацией эпического текста.

Попадание героя в опасную ситуацию способствует усилению драматического напряжения в героическом эпосе. С художественной точки зрения значительно более продуктивным является изображение эпического героя не как абсолютно неуязвимого персонажа, а как личности, способной преодолеть исключительно тяжёлые испытания.

Именно поэтому мотивы пленения, осады, попадания в плен на территории противника, предательства или неожиданно возникающей опасности обеспечивают динамику развития образа героя.

Освобождение из плена, в свою очередь, представляет собой логическое продолжение данного мотивного комплекса и раскрывает значение не только физической силы самого героя, но и окружающих его персонажей-помощников. В частности, эпизоды спасения при содействии женского персонажа, эпического коня или боевого соратника усиливают коллективный характер эпического сюжета.

Мотивы сна и предсказания выступают в эпосе в качестве важных поэтических средств выражения концепции судьбы. Предварительное обозначение будущих событий посредством различных знаков свидетельствует о том, что судьба героя осмысляется не как совокупность случайных обстоятельств, а как процесс, подчинённый определённым космологическим и духовным закономерностям. Данная особенность связана с характерным для архаического мировоззрения представлением о неразрывной взаимосвязи человеческой жизни с божественными и природными силами.

Сравнительное исследование также показывает, что, несмотря на содержательную близость мотивов эпоса “Кобланды” к аналогичным сюжетным единицам других тюркских эпических произведений, их композиционное расположение, функции в раскрытии образа героя и национально-культурная специфика существенно различаются. Если в “Алпамыше” особую выразительность приобретает мотив возвращения к семье, роду и на родину, то в «Манасе» в более широком эпическом масштабе раскрываются идеи объединения народа и государственности. В “Кобланды батыре”, в свою очередь, относительно доминирующее положение занимают мотивы противостояния внешней угрозе, проявления богатырских качеств и обеспечения благополучия сообщества. Следовательно, один и тот же архетипический мотив в различных национальных эпических системах способен приобретать различную семантическую нагрузку.

Изучение мотивов эпоса показывает также, что их анализ исключительно на основе сюжетологических критериев не позволяет в полной мере раскрыть художественную природу произведения. Комплексное исследование мифологических, ритуальных, этнографических, психологических и социальных функций мотивов способствует более глубокому осмыслению поэтики эпоса. В частности, такие этапы, как рождение героя, его взросление, отправление в путь, прохождение испытаний и победоносное возвращение, обнаруживают структурное соответствие инициационной модели. Это свидетельствует о том, что архаические мифологические представления в эпосе впоследствии подверглись художественной трансформации в соответствии с историко-героическим содержанием произведения.

Различия между вариантами эпоса “Кобланды” также подтверждают динамическую природу мотивов. В условиях устной исполнительской традиции каждый жырау или сказитель обладал возможностью расширять или сокращать определённый мотив, а также обогащать его новыми смысловыми оттенками. В результате эпический текст существовал не в качестве жёстко закреплённой и неизменной формы, а как динамическая художественная система, постоянно обновлявшаяся под воздействием исторической эпохи, индивидуального мастерства исполнителя и запросов аудитории. Это обусловливает необходимость учитывать категорию вариантности при исследовании эпических мотивов.

Таким образом, сравнительно-типологическое исследование мотивов эпоса “Кобланды батыр” показывает, что художественная целостность произведения формируется на основе устойчивой и внутренне взаимосвязанной системы эпических мотивов. Мотивы рождения и взросления героя, брачного испытания, обретения Тайбурыла, отправления в путь, сражения, преодоления опасностей и победоносного возвращения последовательно формируют структуру его эпической биографии.

Типологическая общность мотивов “Кобланды батыра” с такими тюркскими эпосами, как “Алпамыш”, “Манас» и «Гёроглы”, подтверждает существование общетюркских моделей эпического мышления и устойчивых типологических структур. Вместе с тем своеобразное художественное воплощение данных мотивов, сформировавшееся под воздействием исторического опыта казахского народа, кочевой культуры и национальной исполнительской традиции, определяет самобытность эпоса.

Следовательно, мотивы в эпосе “Кобланды батыр” выступают не только как средства организации и развития сюжета, но и как важнейшие поэтические механизмы сохранения исторической памяти народа, героического идеала и системы духовных ценностей. Мотивная структура произведения ярко демонстрирует органическое взаимодействие общетюркской эпической традиции и национального художественного мышления.

Список использованной литературы

1. Ауэзов М. О. История литературы. — Алматы: Ана тілі, 1991. — 240 с.
2. Ауэзов М. О. Время и литература. — Алматы: Казгослитиздат, 1962.
3. Батырлар жыры. Т. 1: Қобыланды батыр. Алпамыс батыр / под ред. Е. Дуйсенбайулы. — Алматы: Жазушы, 2006. — 256 с.
4. Бердибаев Р. Казахский эпос: жанровые и стадиальные проблемы. — Алматы: Наука, 1982. — 230 с.
5. Бердибаев Р. Эпос — сокровище народа. — Алматы: Рауан, 1995. — 349 с.
6. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — Ленинград: Художественная литература, 1940. — 648 с.
7. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. — Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1974. — 727 с.
8. Жирмунский В. М. Народный героический эпос: сравнительно-исторические очерки. — Москва–Ленинград: Гослитиздат, 1962. — 436 с.
9. Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. — Москва: Гослитиздат, 1947. — 520 с.
10. Коныратбаев А. История казахского фольклора. — Алматы: Ана тілі, 1991. — 288 с.
11. Коныратбаев А. Казахский эпос и тюркология. — Алматы: Наука, 1987. — 367 с.
12. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. — Москва: Издательство восточной литературы, 1963.
13. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — Москва: Наука, 1976. — 407 с.
14. Мирзаев Т. Узбекские варианты эпоса «Алпамыш». — Ташкент: Фан, 1968.
15. Мирзаев Т. Эпический репертуар народных бахши. — Ташкент: Фан, 1979. — 176 с.
16. Нурмагамбетова О. А. Казахский героический эпос «Кобланды-батыр». — Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1988. — 189 с.
17. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. — Ленинград: Издательство Ленинградского государственного университета, 1946. — 340 с.
18. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. — Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1988. — 223, [2] с.
19. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. — Москва: Восточная литература РАН

КАШАГАН КУРЖИМАНУЛЫ: ОТ ДРЕВНЕЙ ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ К НОВОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Унгарбаева Гульмира Ибрагимовна,
кандидат филологических наук, ассоциированный профессор,
Актюбинский региональный университет им. К. Жубанова,
г. Актобе, Казахстан,
Ungarbaeva65@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада XIX-XX ғасырлардағы ұлы қазақ жыршысы әрі ақыны Қашағанның поэтикалық мұрасын зерттеуге нысан және материал бола алатын оның шығармаларының жаңа басылымдары мен академиялық жинағы ғылыми айналымға енгізіледі. Қашағанның шығармашылық мұрасы бойынша жарық көрген материалдар мен ғылыми зерттеулердің басым бөлігі қазақ тілінде ұсынылған. Автор оның шығармашылығының тарихи ауқымын ашу мақсатында бұған дейін жарияланбаған «Жыр жүйрігі – Қашаған», «Өзімнің атым Қашаған» атты туындыларын қолдана отырып, салыстырмалы түрде және орыс тілінде жаңа лингвистикалық, әдебиеттанулық және философиялық зерттеулер жүргізу қажеттілігін атап өтеді.*

Abstract. *The article introduces into scientific circulation new editions of Kashagan's works and an academic collection, which can serve as material and objects for studying the poetic heritage of the great 19th-20th century Kazakh zhyrshy and akyn (poet). The majority of published materials and scientific research on Kashagan's creative heritage are presented in the Kazakh language. The author emphasizes the need for new comparative linguistic, literary, and philosophical studies in the Russian language, utilizing Kashagan's previously unpublished works "Zhyr zhuyrigi – Kashagan" and "Ozimnin atym Kashagan" to reveal the historical scale of his oeuvre.*

Казахская музыкально-поэтическая традиция обладает глубокими историческими корнями, восходящими к древнему институту акынства. Творчество певцов-импровизаторов традиционно занимало центральное место в социокультурной жизни этноса и пользовалось исключительным авторитетом в народной среде. В этом году исполняется 185 лет Кашагану Куржиманулы, талантливому акыну, одному из непревзойденных казахских импровизаторов конца XIX-начала XX века. Известный писатель и государственный деятель Абиш Кекельбаев в статье «Жырдарья» так писал о Кашагане: «... Бұған дейін кей қазақ білгенмен. Ел Қазақ енді біліп жатқан Қашаған ақын. Заманында: «Қара бүркіт қаршыға қартайып жасы жеткенше, бұйрықты күні біткенше алатын аңын қоймаған; ашуы келсе аң алып, төс етін жемей төрт тартып, жемсауын қимай бір қарпып, жеген жемге тоймаған; Адай түгілі Байұлы, Байұлы түгілі Алшынды жеңемін деп жарысып, мерекелі жерлерде ешкім жоқ бізбен ойнаған», – деп шалқыған жыр сұңқары Қашаған. Дүние ауарында: «Жас сексенге келгенше, сақалға шалғырт енгенше, талайдың көрдім құрмасын... таусылғанға ұқсайды елдегі қатар құрдасым, қырмызы қызыл дүние басымда білдім тұрмасын; кешегі жалын күнімде Адай түгілі Алшынға, Алшын түгілі Алашқа сыйланып еді бұл басым», – деп күңіренген жыр дүлділі Қашаған. Жыр сұңқарға неге томаға кигізілді? Жыр тұлпарға неге кісен салынды? Айтпаса да белгілі» [Кекілбаев,2021:3]. (Поэт Кашаган, которого прежде знали лишь некоторые казахи, а теперь узнаёт весь народ. Кашаган – этот сокол поэзии, который в своё время вдохновенно воспевал: «Пока чёрный беркут и ястреб не состарились, пока не пробил их предначертанный час, они не упускали свою добычу; в ярости брали дичь, не притрагиваясь к грудке, терзали её и, жадно заглатывая, не могли насытиться; не то что с Адаем, но и с Байулы, и со всем Алшыном состязался я, и на празднествах никто не мог превзойти меня в этой игре». Кашаган — этот корифей слова, который на закате дней своих скорбно взывал: «Пока не дожил до восьмидесяти лет, пока седина не тронула бороду, видел я много празднеств... Похоже, иссяк круг моих сверстников на этой земле, и я понял, что алый, прекрасный мир не удержится на моей голове; в дни моей былой пылкой юности не то что Адай, но и Алшын, и весь Алаш почитали меня». Почему же на этого сокола поэзии был надет клобук (томага)? Почему этот скакун слова был закован в кандалы? Это понятно и без слов),- (перевод наш,- Г.У).

Имя Кашагана должно занять достойную нишу в истории культуры и литературы казахского народа и стать объектом изучения не только в научных кругах. К сожаленью, практически отсутствует информация на русском языке, мало переводов его произведений, поэтому русскоязычный читатель мало знаком с поэтическим наследием Кашагана. Цель нашей статьи – пропагандировать творчество и рассказать о жизнедеятельности великого акына.

Видный представитель казахского устного поэтического творчества Кашаган Куржиманулы, жырау, дастаны и терме которого широко распространены в народе, родился в 1841 году в ауле Мырзабасы недалеко от города Ташауз в Туркменистане. В переводе с казахского «кашаган» означает: «норовистый, своенравный». Его отец Куржиман умер, когда будущему поэту было 5 лет, и семья Кашагана вместе с братом Сарсенбаем переехала в Кара-узек, на побережье Каспийского моря.

Без отца я остался в пять лет
Голова закружилась от бед.
Моя мама осталась вдовой,
Я же стал сызмальства сиротой…
Годам к пятнадцати овец
Я стал пасти – совсем юнец! [Қашаған,2011: 24].

Существует предание, согласно которому дар слова у Кашагана появился после того, как он увидел вещий сон. Это случилось в то время, когда он в очередной раз сопровождал отары овец и караван верблюдов из Мангистау в Оренбург. По разным данным, ему было 13 или 15 лет. Ночью ему приснился черный старец, который предложил на выбор два мешка и сказал раздать содержимое людям. Мальчик проснулся от нехватки воздуха, но потом снова заснул. Сон повторился. Утром Кашаган проснулся, почувствовал в себе такую силу творческого вдохновения, что тут же начал экспромтом сочинять стихи и петь.

Баи издевались, избивали
Днём и ночью на работу гнали.
Рядом нет ни друга, ни отца,
Убежать бы – нету жеребца.
И, рыдая, я забылся сном,
А во сне я с черным стариком
Встретился. И молвил мне старик:
«Путь в искусстве будет твой велик!

Сын мой, ты глаза свои открой,
Только в песнях ты найдёшь покой,
Посох брось и брось своих овец,
Обретёшь ты счастье наконец».
И, раскрыв ладонь, благословил,
Поднял, в путь далёкий вдохновил [Садырова,2003; 39].

Первое свое поэтическое творение он посвятил козлу, который смотрел на него из стада. Так началось сочинительство и импровизация. Слава о способностях Кашагана быстрее ветра уже разнеслась не только по каравану, но и по родным просторам. Юнец сразу стал сочинять стихи и одновременно перекладывать на музыку. Появились первые заказы, он перестал пасти скот.

Свои стихи он посвящал путникам, простым людям, сельчанам. Довольные люди старались отблагодарить юное дарование: кто продуктами, кто одеждой. Конечно, первые поэтические произведения Кашагана во многом носили подражательный характер. Подросток, слушая на состязаниях знаменитых в то время акынов Абыла, Нурыма, Актана и других, учился у них.

Слово «акын» в переводе с казахского обозначает поэта-импровизатора, исполнителя своих и народных произведений эпического и лирического характера под аккомпанемент домбры. Заметим, что в отличие от поэтов письменных культур, степные акыны сочиняли стихи и пропевали их, аккомпанируя себе на домбре. Часто степные акыны не ограничивались только поэтическим искусством. Одно из требований, предъявляемых к ним, было ещё и знание наизусть больших эпических произведений-жыров. К примеру, в Мангистау акыны должны были знать отрывки из дастана «Қырымның қырық батыры»(«Сорок батыров Крыма»). Кашаган не просто знал отрывки и часами мог их исполнять, но, как известно, сохранил эти сказания и передал их своему ученику– Мурыну-жырау, благодаря которому это уникальное степное наследие было зафиксировано для потомков. По свидетельству Мариям Какимжановой, четырнадцать из сорока сказаний Мурын-жырау унаследовал именно от своего учителя Кашагана [4, 17]. В годы Великой Отечественной войны по инициативе К.Сатпаева и Н.Сауранбаева Мурын-жырау привезли в преклонном возрасте в Алма-Ату и сделали записи этого уникального эпоса. Кашаган был не только акыном, но и жыршы- сказителем эпосов и дастанов.

Состязания акынов в то время было очень популярно. Акыны-импровизаторы, певцы-сказители, искусные исполнители на домбре были любимцами всех аулов и родов. Их приезд в любой аул превращался в большой праздник, той. Весть о предстоящем событии молниеностно разлеталась по степным просторам, люди съезжались отовсюду, чтобы послушать своих любимцев и воздать им заслуженные почести. Именно народ являлся бесстрастным судьёй творчества акынов и ценителем их мастерства.

Имппровизация требовала от акына не только природного дара, но и всестороннего знания истории и традиций, жизни и быта народа. Сочинители не пользовались письмом, их творения передавались из уст в уста, из поколения в поколение. Акыны вступали в поэтическую схватку без предварительной подготовки, импровизируя на ходу, соревнуясь перед народом в находчивости и

остроумии.

Кашаган много разъезжал. Он побывал в Хорезме, Бухаре, Туркмении, Междуречье, в Астраханской и Оренбургской губерниях, в местностях между Уралом и Волгой, и, конечно, в Мангистау. К сожаленью, народный любимец не испытал семейного счастья. Дважды он женился, но дважды оставался вдовцом. Умирали и его дети. Он усыновил своего внука Сарымолду, рожденного от дочери Инкар, который сопровождал его в многочисленных поездках и хождениях по степным просторам. Сарымолде Кашаган не раз посвящает свои поэтические творения. Ранней весной Кашаган с Сарымолдой покидал свою юрту, отправляясь в путь по степным просторам, возвращался в сентябре. Заработанное творчеством доставалось родственникам и нуждающимся. Кашаган любил праздники и хотел, чтобы в каждом доме, обделенном достатком, были радость и счастье. Он не был одинок, так как законом его жизни была любовь к людям. Домой они возвращались налегке, но полными ярких впечатлений и воспоминаний. Лишь домбра, с которой он никогда не расставался, доносила отзвуки пережитых страданий и одиночества.

Слава об акыне неслась впереди него. На айтысы с участием Кашагана собиралось огромное количество слушателей. В своих произведениях он воспевал отчий край, рассказывал о родословных корнях адайцев, о жизни и чаяниях простых людей, о борьбе казахского народа против чужеземцев и джунгарских феодалов. Из песенных строк Кашагана звучит мысль о том, что только сердце может быть поводырем искусства. Именно в сердце находится третий глаз талантливого человека, который помогает ему не только чувствовать, но и видеть главное. Даже будучи незрячим, Кашаган умело с

большой тонкостью и точностью описывал людей и события. Своим метким словом, логикой мышления, образностью языка и глубиной мысли акын мог сразить любого соперника. Главным богатством в своей жизни он считал свои песни: «У меня нет ни скота, ни иного богатства. Мой голос— всё моё состояние». Острое жало критики задевало за живое. Кашаган умел в айтысе быстро найти точный яркий ответ, дать отпор, приведя противника в замешательство, и заставить его делать ошибки. Это вызывало особое одобрение слушателей.

Поэзия Кашагана берет своё начало прежде всего в историческом самосознании. Ответы поэтам Изиму, Избасу и Сакыпу, внезапно вступившим с ним в спор, или сопе Ескали и скупым односельчанам, проявившим к нему сиюминутную придирчивость, он ищет не в мелкой суете повседневного быта, а в вечном противостоянии ничтожной человеческой уязвимости и великого разума. Ескали сопы грубо оскорбляет домбру акына и всё то, чему служило его творчество и сам Кашаган. Резко создаётся поэтический ответ, в котором поэт осудил душевную убогость сопы:

Пусть плох человек – владелец домбры.
Но свят инструмент – богатство земли.
Служитель Корана, почтенный сопы,
Знать должен и чтить законы степи [Раджабова, 2008:17].

Тема нравственности занимала особое место в творчестве Кашагана. В посвящениях Берекету и Сакыпу он выступает именно с этих позиций. Сакып на одном из торжеств нарушил древнюю традицию почитания старших, за что и был подвергнут резкой критике Кашагана. Ценить и уважать родителей – святая обязанность детей, а родители должны беречь и ценить своих детей. Мир в родном очаге – главная ценность семьи, так проповедует Кашаган в своем экспромте.

В стихотворении о детях, оставшихся без родителей, акын призывает проявлять заботу о них:

Не обижай сироту, не бей его!
Знай, печалится он –
Плачут ангелы на небесах [Раджабова,2008: 17].

Для Кашагана поступки и помыслы любого земного человека не замыкаются на нём одном; они видятся ему явлением, объемлющим весь казахский народ, весь род человеческий, и оттого поэт изливает душу в глубоких, мучительных раздумьях. Возможно, причиной тому – его доскональное, глубокое знание правды не только своего времени, но и ушедших веков.

В дастане «Топан» акын рассказывает о наводнении на Каспии 1887 года, очевидцем которого он был. Хотя это событие в хрониках того времени почти не зафиксировано, в действительности эта страшная трагедия унесла жизни большого количества людей и животных. Кашаган своим словом пытается поддержать свой народ, обращается к правителям помочь бедствующим. Он считает, что беспечность и лицемерие наказуемы, вражда может привести к гибели, люди должны быть внимательны друг к другу. Акын критикует чванство и высокомерие, считает, что люди с этими пороками будут наказаны свыше. Поэт, используя философские концепции, связывает ужасное природное явление с утратой человеком моральных и чувственных качеств. Он резюмирует, что беды как наказание за это. Кто оказывается во власти этих пороков обязательно придёт к личному краху, предупреждает акын. Вместе с тем Кашаган в дастане «Топан» воспевает красоту родных просторов, простых трудолюбивых животноводов, удачливых охотников и батыров-защитников края. Известно, что Кашаган однажды исполнил это произведение своему другу Курмангазы. Покорённый этим дастаном композитор сочинил знаменитый кюй «Көбік шашқан» («Вскипевшая пена»). Кстати, этот кюй был исполнен в 1935 году в Москве в дни Декады казахской литературы и искусства в хоровой композиции Национальным оркестром им.КазЦИКа и получил высокую оценку.

Кашаган прожил долгую и плодотворную в творческом смысле жизнь. Будучи незрячим в преклонном возрасте, он стал реже ездить по аулам. Молодые акыны иногда не замечали почтенного старца. В одном из таких случаев Кашаган обратился к молодому Избасу с такими словами:

Разве забыты традиции казахов,
Что первое слово предоставляется старшим?
Разве здесь находится не тот Кашаган,
Которого в состязаниях никто не мог одолеть?
О, Избас, откуда ты такой появился?
Твоё слово подобно бронзе и меди,
А моё сравнимо лишь с золотом и серебром.
Я глубок, как океан.
Ты просто кляча, а я – Тулпар,
Ты ворона, а я – Сункар!

Да, Кашаган, действительно, Сункар, который парит в небе айтыса. Совершенно справедливы слова А.Кекильбаева с оценкой его творчества в казахской литературе и культуре, которые мы привели в начале статьи. Следует сказать и о тех исследователях и деятелях, благодаря которым устные произведения великого казахского акына и жыршы Кашагана Куржиманулы не только легли на бумагу и ноты, но и до сих пор звучат в наших необъятных степных просторах.

Изучением, сбором, систематизацией и анализом богатого творческого наследия Кашагана Куржиманулы занимались ведущие казахстанские ученые – литературоведы, музыковеды, фольклористы и языковеды. Первооткрывателем и собирателем текстов степного фольклора Западного Казахстана в первой трети XX века был Халел Досмухамедулы – выдающийся ученый, общественный деятель Алаш-Орды и энциклопедист. Он впервые зафиксировал на бумаге жырау Кашагана и других акынов Мангистауского края. Ахмет Жубанов – академик, композитор и основоположник казахского профессионального музыковедения, анализировал исполнительское мастерство Кашагана, особенности его игры на домбре, вокальную манеру речитатива и уникальный ритмический рисунок Мангистауской домбровой школы. Кабибулла Сыдиыков – известный ученый-литературовед, доктор филологических наук, провел колоссальную текстологическую работу, собирал разрозненные строки Кашагана, сверял варианты его толгау и дастанов, готовил их к первым крупным советским академическим публикациям.

Отдельно и особо хочу сказать о Турсынгали Кошенове – одного из прямых потомков Кашагана, человека не имеющего отношения к науке и литературе, но всю свою сознательную жизнь занимающегося сбором, систематизацией и публикацией материалов, пропагандой поэтического наследия и организацией мероприятий в Мангистауской области и республике, посвященных творческой деятельности акына. Турсынгали Кошенов (1934г.р.) – известный геолог, уважаемый гражданин Мангистауской области и Каракиянского района, «Почетный разведчик недр РК», награжден Орденом «Курмет». В личном фонде Турсынгали Кошенова вырезки из разных газет и журналов, все изданные в Казахстане книги Кашагана, сборники конференций с публикациями о поэте, пластинки с записями исполнений терме и музыкальных произведений, рукописные материалы, записанные со слов людей, лично знавших Кашагана. Периодические издания:«Коммунизм таңы», «Маңғыстау», «Қарабұғаз», «Жаңа Өмір»,«Жұмысшы», «Түлеген түбек», «Местное время», «Лада», «Огни Мангышлака», «Қарақия», «Үш қиян», «Қазақ әдебиеті», «Ана тілі», «Тумба», «Ақтау ақпарат», «Petroleum» – это не полный перечень газет и журналов со статьями о Кашагане и его творчестве. Большинство авторов статей – ученые, журналисты, писатели и поэты, историки, государственные деятели Абиш Кекильбаев, Умирзак Озганбаев, Кабиболла Сыдиыков, Сержан Шакират, Бектур Толеугалиев, Биргали Баекеев, Шарелхан Аленов, Отежан Алшинбаев, Сайын Назарбаев, Кальнияз, Умирзак Калбаев, Фарида Онгарсынова, Есенгали Бокенбаев, Шарелхан Аленулы и многие другие. Все материалы он бережно хранит и делится с учеными с Актауского университета имени Есенова и всеми, кто к нему обращается. Мне тоже посчастливилось поработать с материалами Турсынгали агая.

В 2018 году в Актау состоялась презентация уникального сборника произведений известного казахского поэта Кашагана Куржиманулы. Книга вышла на казахском языке и носит название – «Өзімнің атым Қашаган» («Моё имя — Кашаган»). Это первая полная коллекция сочинений легендарного акына, в которую вошли как работы, опубликованные ранее, так и произведения, найденные в более поздние годы (24 впервые издаются). Презентовала книгу компания «Норт Каспиан Оперейтинг Компани Н.В.». В книге впервые представлены фотографии родственников Кашагана, среди них есть и мой дедушка Сарымолда Кашаганов и мама Маржан Сарымолдаевна. Сарымолда Кашаганов, 1910 года рождения, добровольцем ушел на фронт. К сожаленью, дедушка героически погиб в апреле 1944 года под Вильнюсом в годы Великой Отечественной войны. Моя мама Унгарбаева (девичья фамилия Кашаганова) Маржан Сарымолдаевна родилась 27 апреля 1941 года всю жизнь проработала библиотекарем.

«Жыр жүйрігі – Қашаган» («Скакун поэзии — Кашаган») – это большой новый академический сборник, вобравший в себя не только произведения Кашагана Куржиманулы, но и публикации о нем и его творчестве за последние 50 лет. Выпуск книги был приурочен к 180-летию поэта, которое широко отмечалось в Казахстане в 2022 году. [Унгарбаева,2024:164]

Огромную роль в подготовке и издании этих двух важных книг сыграл Турсынгали Кошенов. Его помощником в подготовке академического сборника явился магистр казахского языка и литературы, докторант PhD, член Союза журналистов Казахстана Бактыбай Жайлауов. Благодаря его кропотливому труду проведена систематизация, редактирование литературного материала.

А.Кекильбаев, оценивая вклад Кашагана в казахскую литературу писал: «Дария десе, дария екен ғой Қашекең. Нағыз жырдария, мұндария, шердария, сырдария екен ғой, Оның ағыл-тегіл жойқын

тасқынының қаншасы тұрымтай тұсына, балапан басына заманда құмға сіңіп жоғалды. Қаншасы құнтсыз елдің қоржыны мен сандығына қолжазба боп түсуге үлгере алмай, күннен-күнге көзі азайып бара жатқан құйма құлақ қариялармен бірге әлдеқашан дүние ауып, үйме топырақтың астына кетті.

Қалғанына тәуба! Қашағандай жырдарияның дүниеде болғанына тәуба! Қашаған ақын қартайған шағында ат үсті, ерсоқты жүрісті ауырсынып, шудасы тізесіне түскен, екі өркеші баладай түйеге мініп, ел аралайды екен.

Қашекем Қырыққездегі ақ шаңқан кесененің астында жатпаған сияқты. Желмая мініп, жерұйық іздеп кеткен Асан бабасының артынан сары атанын сар желдіріп, елге ынтымақ, ерге ынсап, жалқыға парық, жалпыға пәтуа іздеп жүрген сияқты..» [Кекілбаев,2021:9]. («Если и был на свете человек, подобный полноводной реке, то этим океаном был Кашеке. Он был истинной рекой поэзии, рекой кручины, рекой вековой скорби и рекой сокровенных тайн. Сколько бурных, неодержимых потоков его творчества иссохло и бесследно ушло в песок в те суровые времена, когда каждый спасал лишь собственную голову! Сколько его творений, так и не успев лечь рукописями в нерадивые народные сумки и сундуки, давным-давно ушло в мир иной вместе с угасающими стариками — хранителями устной памяти — и легло под земляные холмы!

Но хвала Всевышнему и за то, что осталось! Слава Богу за то, что на этой земле жил такой исполин слова, как Кашаган!

Рассказывают, что в глубокой старости поэт, которому уже тяжело давалась конная езда и кочевые переходы, объезжал аулы верхом на огромном, величественном верблюде, чья шерсть свисала до самых колен, а два горба походили на притихших детей.

И кажется, что Кашеке вовсе не покоится под белоснежным мавзолеем некрополя Кырыккез. Представляется, будто он, оседлав быстроногого верблюда-желмая, пустился вслед за своим великим предком Асаном Кайгы в поисках обетованной земли Жидели-Байсын. И всё так же гонит он своего верблюда лёгкой рысью в поисках согласия для народа, умеренности для батыров, благоразумия для каждого человека и твёрдого слова для всей нации…» - (перевод наш, - Г.У.)

Таким образом, мы разделяем высокую оценку творчества Кашагана Куржиманулы, данную Абишем Кекельбаевым. Идеи акына сохраняют свою значимость и демонстрируют связь эпох. Для сохранения и развития этого наследия необходимо полноценное изучение не только на казахском, но и на русском языке. Введение произведений Кашагана в общедоступное пространство сделает их всеобщим культурным достоянием.

Список использованной литературы

1. Кекілбаев Ә. Жырдария // Жыр жүйрігі – Кашаган. Ақын, жырау – Қ. Құржіманұлына арналған академиялық жинақ. – Алматы: «Қазақ кітабы», 2021. – Б.3-9.
2. Қашаған. Кашаган. Kashagan. – Алматы, 2011. – 48 с.
3. Садырова Г.К 162-летию Кашагана Куржиманулы/ Лада.- 2003.- 9 января.-С.39.
4. Раджабова М. «Народ мой, я окрылён тобою...» /Огни Мангистау. – 2008.- 1мая.-С.17.
5. Унгарбаева Г.И. Кашаган: новые грани исследования поэтического наследия//
6. Казахская риторика и казахское риториковедение . Материалы международной научной конференции.– Астана: 2024.-С.160-166
7. Жыр жүйрігі – Кашаган. Ақын, жырау – Қ. Құржіманұлына арналған академиялық жинақ. – Алматы: «Қазақ кітабы», 2021.-800 б.
8. «Өзімнің атым Қашаган»: Қашаган Құржіманұлының шығармалары; Толықтырылған нұсқа. – Алматы: «Sardar G», 2018.

«ҚЫРЫМНЫҢ ҚЫРЫҚ БАТЫРЫ» ЖЫРЫНЫҢ ТІЛДІК ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Алдашев Нұрдәулет Мырзалыұлы,
филология ғылымдарының кандидаты, доцент,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университетінің оқытушысы,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
nurdaulet.mirzauli@gmail.com

Қазақ халқының құндылықтық негіздері тарихының тарихи байланысты ең маңызды түп негізі оның ақыл-ойының деңгейінен, парасатты ойлау тәжірибесінен байқалады. Халқымыздың мұрасы — жыраулар мен ақындардың жыры - бізге жеткен мол мұра.Ғасырлардан ғасырларға өтіп, халықтың жадысында жатталып, жыраудан жыршыға жалғасып, жеткен жараулар легі Асан Қайғы, Қазтуған, Доспамбет, Шалкиіз, Жиембет, Марқасқа, Ақтамберді, Тәтіқара, Үмбетей, Бұқар, Махамбет және т.б. атақты ақындар мен жыраулар. Жалпы жыраулардың эволюцияның өлшемі ретінде жыраулық үлгілерін алуға толық болатыны анық. Академик Әлкей Марғұлан: «Ұлы жыраулардың ең ескі дәуіріндегі ұлы ұстазы – Қорқыт (VII-VIIIғғ.). Одан кейін XIII ғасырда жасаған Аталық жырау. «Ақсақ құлан», «Жошы хан» күйін орасан көп халықтың ортасында тартып беріп, музыка үнінің кереметін танытқан Аталық жырау (шын аты Кетбұқа, кейбір жерде Кербұқа) еді»,-деп жазды. [2]

Осы тұрғыдан алғанда халқымыздың тарихындағы жыраулардың толғамдары, оның ішінде «Қырымның қырық батыры» жыры үлкен жүйелі құрылымдарынан бастап өлшеулі деңгейдегі тұжырымдар мен түсініктерден тұратын ерекше сілемдерді аңғаруға болады.Дегенмен, негізінен ойлау жүйесінің адами принциптерінің өзара ұқсастығына тәнті боламыз және әрбір мәдениеттің салт – дәстүріміздің өзіндік көріністерінің, ерекше сипаттарының бар екенін де мойындауға тиістіміз.Қазақ халқының мол сақталған әдеби мұрасы —жыраулар мен ақындар жыры. Қазақтың мақтаныш етер айбынды да, айбарлы жырларының қатарында «Қырымның қырық батыры» жыры бар.

Сөз етіп отырған «Қырымның қырық батыры» жыры - XIV – XVII ғасырлар арасындағы Алтын Орда мен Ноғай ордасында орын алған тарихи оқиғалардан бастау алады. «Қырымның қырық батыры» жыры 1942 жылы Алматы қаласында атақты Мұрын жырау Сеңгірбекұлынан (Тілеген Сеңгірбекұлы) жазылып алынған. «Қырымның қырық батыры»жырын үш тармаққа бөлуге болады. Олар: «Аңшыбай батырдың ұрпақтары», «Қарадөң батырдың ұрпақтары», «Жеке батырлар» [12].

Жыраулар мен ақындар халық тілі қазынасы, бейнелі де өрнекті, отты да өткір, мағыналы да қанатты сөздері,өмірдің әрқилы саласынан, өздсрін қоршағаи табиғи орта мен мал шаруашылығы, табиғат, жан-жануарлар дуниесі саласында мол мағлұматы болған. Белгілі бір эпос шығармасынң туған мезгілін дәлме - дәл атап көрсету қиын болған. Себебі адамзаттың рухани дамуының әр түрлі сатыларында қалыптасқан наным – сенімдер мен діндерден, бүкіл әлем халықтарының әдет-ғұрыптарынан, салт-саналарынан және тілдерінен орын алған сан-алуан тыйымдар немесе табу назарын өзіне ертеден-ақ аударып келген. Ертеректегі табу атаулының барлығы дерлік діни наным - сенімдердің негізінде қалыптасқан.

Мысалы, «Ер Едіге» жырындағы Баба түкті Шашты әзіз туралы «...сен бізге ислам дінінің артықшылығын көрсет, сонан соң қабылдаймыз» дегенде, «...алпыс арба сексеуілді жинап қоршап, ортасына Құранды құшақтаған Шашты Әзізді отырғызады, үстіне темірден сауыт кигізеді. Ысқақ баб бастаған дін таратушылар құбылаға қолын жайып, Аллаға сыйынады. От түгел жанып, өшкенде қараса темір сауыт оттың әсерінен балқып тұр екен. Ал сауыттың тесік көздерінен түгі сыртқа шығып тұрған Ықылас отқа өртенбей, дін аман тұрған екен»,- дейді аңызда. Кереметке таң қалған жұрт ислам дінін қабылдапты. Шашты Әзіз әулие туралы аңыздар түркі әлемінің батырлар жырында да, ғылыми - зерттеу еңбектерінде де кездеседі. Ол Алпамыс батырдың дүниеге келуіне себепкер, Қобыландыға күш пен білек берген көзсіз ерліктің пірі. Ер Едіге жорыққа аттанарда Жылыбұлақтан су ішіп, бабасына сыйынып аттанады екен. Сыпыра жырау Едігені Тоқтамыс ханға: «Бұл Едігенің арғы тегін сұрасаң, Баба түкті Шашты Әзіз деген нарт еді. Отыз жыл қағбада патшалық құрған мәрт еді, - деп таныстырады.. [2]

«Қырымның қырық батыры» жырындағы мифтік көріністері наным-сенімдерінен, мифологиялық дүние танымдарынан, салт-дәстүрлері мен әдет- ғұрыптарынан орын тепкен сан - алуан тыйымдардың, сол сияқты олардың тілдеріндегі табу сөздер мен эвфемизмдердің, бар екенін көреміз Мысалы, «Ерте заманда Баба Омар деген әулие бар екен.Он бесте әулиелік қылып кеткен екен.Сол уақытта бір қызға көзі тиген екен.Көзі тиген сол қыз буаз болған екен.Буаз болған соң ұғыл тапты.Ол ұғылының атын Баба Түкті Шашты Әзіз қойды.Жиырма бес жасқа келгенде әулиелік қылып жөнелді. Ағұн дариясына барды. Дария жағасында алтын шашын алдына алып тарап отырған қызды көрді.Қызға жақын жеткеш суға шомып кетті."Мен мұндай Баба Түкті Шашты Әзіз болғаш! Мен де соңыңнан шомайын!...-деп қыз артынан шомып кетті.» [8].Сондықтан «Қобыланды батыр», «Қыз Жібек», «Ер Едіге» жырыларындағы кейбір сөздердің мағынасын түсіндіру қажеттігі бар екенін байқаймыз.. Себебі, бұл жырлардағы тілдік орамдар өзге сөздермен еркін байланысқа түсе береді. Мысалы: *қыпша бел, жіңішіке бел, нәзік бел; сеңгір- сеңгір тау, асқар тау -биік тау, үлкен тау т.б.*

Асып Бурыл жөнелді,Қарсы келген қабақтан

Қарғып басып жөнелді, *Сеңгір- сеңгір таулардан*

Секіре басып жөнелді (Қобыланды батыр жыры) [1]

Жырдағы кейіпкерлер Қобыланды, Құртқа, Қараман Қазан, Көбікті, Қарлыға деп әрқайсысын нақты бір ат қойып, нақты бір жұрттың, яғни ұлттың немесе ру – тайпаның ұлт өкілі етіп, таныстырады. Профессор Е.Қ.Жұбанов «Қобыланды батыр» жырындағы «қыпшақ» сөзін С.И.Ожеговтің сөздігіндегі мысалдармен салыстырып, «қыпшақ» сөзінің мағынасын «құба» түстпен байланыстырады.Сол сияқты құба сөзі құба жөн, құба күрең, құба бел, құба күрең, құба тай, құба тал, құба төбел, құба інген деген сияқты сөз тіркестерінде айта келіп «Қыпшақ сөзіндегі дәл осы құб тұлғасы қазақтың батырлар жырындағы бас қаһармандардың аты «Қобыланды» сөзінің құрамында транформацияланып сақталған. Халық этимологиясы, әдетте «Қобыланды»сөзінің түбірін Қабылан атауымен байланыстырады. Әрі бұлайша қосымшасыз қолдану тәсілі жырдың әрідегі нұсқаларынан келе жатқан сезіледі. Мысалы: Батыр Қобылан күледі,Бір тай түгіл Қобыланнан,Жалғыз жаным садаға[7]

«Қобыланды» есіміндегі *құба* жоғарыда айтылған құба жон, құба төбел дегендегі заттың түбірі мен түсін білдіретін сияқты емес, рудың атын білдіретін сөз, ру атауы мағынасында айтылып тұр. Яғни, Қобалан *ұлан құба түсті ұлан* емес, *құба руының ұланы* деген мағынада деп шамалаймыз»,- .деп атап көрсетеді. [6]«Қырымның қырық батыры» жырындағы қару-жарақ атаулары: сауыт, садақ, қозы жауырын жебе, шар болат, дулыға, кебене, қамшы, дабыл, қылыш, найза, сүңгі, қанжар, семсер, былғары садақ, бұқар жай, алтын құндақ, ақ берен, бадана көзді ақ сауыт, алтын қалпақ т.б.Бұлар – көркемдік суретке тән кейіпкерлер психологиясына, мінезіне параллель суреттелген ассоциациялық негізде ұлттық болмыс пен тұрмысқа, соғыс құралдарына тікелей қатысы бар сол заманның ақпараттық деректері.Жырдың өн бойындағы ерекше толғанатын қасиетті атау – ту.

Мысалы «Қобыланды батыр» жырындағы осыған қатысты ерекше бір қолданыс – *ақ қара бас ту.*Ақ қара бас ту – Ноғайлының жерінен қызылбастарды қуамын деп елінен аттанған Қараман батырды суреттегенде : «Қырық мың үйлі қияттан. Қырық мың әскер қол алып, *Аққара бас ту* алып,Қызылбасқа жол алып;(Қобыланды батыр жыры)Сонымен бірге *Жағасы алтын, жеңі кез, шығыршығы торғай көз, береңгілі бек сауыт, шығыршықты көк сауыт ақсырмалды сауыт* [2] дегендері-сауыт, көбенің түр-түріне байланысты айтылатын тұрақты теңеулербар.(құрама болат дулыға, айдарлы алтын дулыға, кіреуке көзді сауыт, шарасы алтын ақ қалқан т.б.) [7].

«Қырымның қырық батыры» жыры халық ауыз әдебиетінде құндылығы, халқымыздың өмірінен шын мәлімет беруінде деп білеміз.Жырдағы адам баласының ең ерте заманғы ұғым - түсініктерінің, дүниені танып білудегі ой - өрісінің өте ескі көрінісі болғандықтан, сол кездегі қоғамдық сананы баяндайтын жырау мен жыршылардың бәріне де бірдей ортақ,бәріне де қатысы бар.«Қырымның қырық батыры» жырында миф элементтерін халықтың поэзия, музыка би тәріздікөркем туындыларының қай - қайсысынан да табуға болады.Демек,жырда көркем туындылардан сүзіліп барып, бастапқы реңктерінің, сырлы бояуларының бізге жетуіден білеміз. Оны жеткізушілер «Ер Едіге» жыраулар мектебінің оқушылары деп білеміз..

Осы «Қырымның қырық батыры» жырын жырлаушы жас өркендердің домбырамен айтқанда, тұрақты сөз орамдары мен шешендік сөздер кездесіп отырды. Бұлар жырда жеке тұрып адамның түрлі көңіл-күйін білдіретін болса, енді бір тобы контекс ыңғайына қарай эмоциялық реңкке ие болады. Мысалы, «Ер қаруы – бес қару» дейді халық. Бес қару тіркесі жырларда жиі кездеседі. «Берік сауыт кигізді,Садағын сала байланып.Ер қаруы – бес қару,Бесеуін тамам ілгізді»Әрине, ертеде бес қаруға қару біткеннің бәрін жатқызбаған. Бес қаруға садақ, айбалта, алмас қылыш, найза (сүңгі,),шоқпарды жатқызған, кейде бес қарудың түріне, қолданылуына байланысты басқа да нұсқалары кездеседі.Тауда жатқан батырға, Қараман өзі келеді, Келіп өзі сөйлей береді. *Айбалтам* тасқа өтпейді, Жамандар сөзді көктейді. Жүрмеймісің құрдасым, Қызылбастың еліне, Сенсіз күшім жетпейді [1]. Сонымен бірге *қарауыл, қосын, қол, қорамсақ , байрақ* атаулардың қазақ ғасырлар бойы тұрақты түрде қолданыста болғанын көреміз..Ал адам баласының ең ерте заманғы ұғым-түсініктерінің,дүниені танып білудегі ой-өрісінің өте ескі көрінісі болғандықтан, тек «Қырымның қырық батыры» жырында ғана емес, қоғамдық сананы баяндайтын өнер атаулының бәріне де бірдей ортақ, бәріне де қатысы бар. Қыпшақ, тобындағы тілдерде *тарамыс, жасамыс, қартамыш* сияқты сындық мағынаға ие болған есімше сөздермен қатар *Тоқтамыс, Өтеміс, Төлеміс, Естеміс, Бектеміс* болып келетін антропонимдік атаулардың құрамында және стильдік мақсат үшін әдейі қолданылатын *айтылмыш, айтыпты - мыс* тәрізді сөз - саптауларда ұшырасады. Сонымен бірге жырда оқшау тұратын, атқаратын қызметі мен мағынасы жағынан «***сана»*** сөзі сияқты көмекшілік мәндегі ***мыс, мыш, дүр, ғана*** сөздері де дәстүрлі колданыс тапқан тіл элементтері бар. [6.7.]

Профессор Қ. Жұбанов оны сырттан келді деп қарамай, қазақ жұртын құраған тайпалардың бағзы біреуі үшін төл формант болған болар деп топшылайды. «Қазақ тілінің қазіргі морфологиясында *-міс* тұлғалы қосымшаның болмауына қарап біз *Төлеміс* секілді кісі аттарында келетін *-міс* қосымшасынан

ада-күде бас тарта алмаймыз. Оңтүстік түркі тілдерінде *-міс* тұлғасында қолданылатын бұл жұрнақ қазақ тіліндегі *–ген* қосымшасының синонимі, яки өткен шақтық есімшенің көрсеткіші бола тұрып, қазақ тілінің ең болмағанда өткендегі бір қабаттарында ұшырасқан болуы ықтимал, - дейді автор. [8] Жырда кездесетін *«қайт сана», «өт сана», «бер сана», «іш сана», «ки сана», «шүй сана»* түріндегі сөздер өз ара байланысты екенін көрсетеді. Жыр өлшемді нұсқаларында *сана* өлең тармағын тұйықтап, ұйқас үшін тұрған тәрізді болса *(«Кел сана батыр, кел сана,»*т.б.), жазба әдебиетке жуығырақ деп танылатын, өлең өлшемдері«...шылау мәнді сана сөзінің қатысуымен жасалған *«қайт сана», «өт сана», «бер сана», «іш сана», «ки сана», «шүй сана»*түріндегі сөздердің байланысты екенін көрсетеді Мысалы, Әй,Едіге, Сен енді қайт сана. [2]

Профессор Е.Қ.Жұбанов: «...Құрамындағы сөздерге сөйлемдерді ырғаққа негіздеп қана сөйлейтін ешқандай тіл жоқ. Олай болса, белгілі бір өлшемнен аспайтын поэзияның тілін адамдар о баста қалай тапқан. Әлде олар өздерінің күнделікті сөйлеу тілін қадағалап, бақылау арқылы өлең өлшеміне келіпжетті ме. Бірақ бұлай болуымүмкін емес. Тілдің ішкі логикасы бұған жол бермейді. Ендеше бұл сырттан келген құбылыс болуы керек..., ауыздан шығатын сөз де сол өлшемнен аспауы тиіс. Бұл пікірдің шындыққа сай келетініне тағы бір дәлел мынау — қоғамдық дамуды төменгі сатыларында адамдар бір қалыпты қозгалысты қажет ететін жұмыс процесін әдетте, өлеңмен сүймелдеген. Демек, ол адамның дене қимылы мен өлеңнің ырғағын өзара сәйкестендіріп тұрған да сол өндіріс процесінің сипаты!», - деп тұжырымдайды. [7]

«Қырымның қырық батыры» жырының қай - қайсысын алсаңыз да, алғашқы сюжет - біреу. Нұсқаларда батырдың дүниеге келуі, тарих сахнасына шығуы, болған оқиғаларға қатыстылығы негізінде аңызға, ертегіге бергісіз әңгімелермен толықтырылып отыруы заңды құбылыс. «Қырымның қырық батыры» жырын жырлаған ақындар өз ортасындағы тыңдаушыларының ыңғайына тартқанымен, оның негізгі мазмұны, оқиға желісі бір арнаға саяды. «Қырымның қырық батыры» " жыры ел қорғау тақырыбына арналған батырлық дастан, осы дәстүрдің жемісі болған көріне бастады. Өйткені бұндай туындыны халықтың даму тарихы талап етті. Сөйтіп, қазақтың ауыз әдебиетіндегі батырлар жырының ізін басып, тарихи адамдар жөнінде «Орақ-Мамай», «Қарасай-Қази», «Исатай-Махамбет», «Бекет батыр», «Жанқожа батыр», т.б көптеген дастандар туды.

Жыраулар мен ақындар халық ауыз әдебиетінің көптеген жанрлық үлгілерін пайдаланған, бұл дәуірдегі жыраулар мен ақындар мұрасынан олардың көркемдік тәсілдерінен кейінгі дәуір ақындарының талайы үлгі алғандығы аңғарылады. «Қырымның қырық батыры» жыры халық ауыз әдебиетінің көркемдік бейнесіндегі дәстүрдің әлі де болса өмір сүріп келе жатқандығының белгісін көрсетті.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. «Қобыланды батыр» жыры. Ақтөбе, 2006.
2. Марғұлан Ә. «Кетбұқа» // «Е.Қ.» газ. 11.09.2014 ж.
3. «Қырымның қырық батыры». Көп томдық. Батырлар жыры. 5–6-том. Алматы: «Жазушы», 1989. 70–95-б.
4. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. Алматы, 1999.
5. Өміралиев Қ. Қазақ поэзиясының жанры мен стилі. Алматы: «Ғылым», 1983.
6. Сыздықова Р. Сөздер сөйлейді. Алматы, 1984.
7. Жұбанов Е.Қ. Қазақтың ауызекі көркем тілі. Монография. Алматы: «Ғылым», 1996. Жалпы редакциясын қараған проф. М. Арынов.
8. Жұбанов Е.Қ. Эпос тілінің өрнектері. Монография. Алматы: «Ғылым», 1978. Редакторы акад. І. Кеңесбаев.
9. «Ер Едіге» кітабы. Ш. Уәлиханов нұсқасы / құраст. О. Нұрмағамбетова. Алматы, 1999. 49–50-б.
10. Жұбанов Е.Қ. «Толғауы тоқсан қызыл тіл...» Лингво-мәдениет танымының көкжиектері. Зерттеулер мен зерделеулер / жалпы редакциясын басқарған проф. К.К. Кенжебаев. Ақтөбе, 2010.
11. Сыздықова Р. Сөзді орнымен қолдана білсек // «Сөздер сөйлейді». Алматы, 1978. 78–90-б.
12. Уәлиханов Ш. Мақалалары мен хаттары. Алматы, 1948. 118-б.
13. Хакімжанова М. Мұрын жыраудың мұрасы // «Жұлдыз» журналы. 1987. №7. 162–168-б.
14. Қырымның қырық батыры. Алматы: «Арыс» баспасы, 2005. 544 б.

ҚАЗАҚ ЖЫРШЫЛЫҚ ДӘСТҮРІ ЖАЛПЫ ТҮРКІЛІК ЭПИКАЛЫҚ МӘДЕНИ КЕҢІСТІКТІҢ ҚҰРАМДАС БӨЛІГІ

Файзулла Гүлназ Файзуллақызы,
философия ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор м.а.,
«Әзірет-Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы,
Ясауитану ғылыми орталығы,
Түркістан қ., Қазақстан,
gulnazfaizulla80@gmail.com

Рысбаева Кенжекуль Калкозовна,
магистр, оқытушы,
Ө. Жәнібеков атындағы Оңтүстік Қазақстан
педагогикалық университеті,
Филология факультеті, Ағылшын тілі кафедрасы,
Шымкент қ., Қазақстан,
rysbayevaks@gmail.com

Аңдатпа. *Мақалада жыршылық өнердің түркі халықтарының эпикалық дәстүріндегі орны мен қызметі қарастырылады. Эпикалық мұраны сақтаудағы жыршының шығармашылық, орындаушылық және мәдени-рухани қызметі сараланады. Қазақ жыршылық дәстүрінің қалыптасуы мен даму ерекшеліктері түркі халықтарына ортақ эпикалық мұрамен сабақтастықта талданады. Жыршының эпикалық мәтінді есте сақтап, ауызша орындау арқылы ұрпақтан ұрпаққа жеткізудегі рөлі айқындалады. Сонымен қатар жыршылардың эпикалық дәстүрді тек сақтаушы ғана емес, оны орындау барысында жаңғыртып, жаңа нұсқалардың қалыптасуына ықпал етуші шығармашылық тұлға екені көрсетіледі. Мақалада эпостың халықтың тарихи-мәдени жадын, дүниетанымы мен ұлттық бірегейлігін сақтаудағы маңызы қарастырылады. Зерттеу нәтижесінде жыршылық өнер түркі эпикалық дәстүрінің сабақтастығын қамтамасыз ететін маңызды рухани-мәдени құбылыс ретінде тұжырымдалады.*

Түйін сөздер: *жыршылық өнер, жыршы, эпикалық дәстүр, түркі халықтары, қазақ эпосы, мәдени жады, ауызша дәстүр, жырау.*

Abstract. *The article examines the place and role of the art of epic performance in the epic tradition of Turkic peoples. The creative, performative, cultural, and spiritual functions of the epic performer in preserving the epic heritage are analyzed. The formation and developmental features of the Kazakh tradition of epic performance are considered in connection with the common epic heritage of the Turkic peoples. The role of the epic performer in memorizing and transmitting epic texts from generation to generation through oral performance is highlighted. In addition, the article demonstrates that epic performers are not merely preservers of the epic tradition but also creative figures who contribute to its renewal and to the formation of new versions through the process of performance. The significance of the epic in preserving the historical and cultural memory, worldview, and national identity of the people is also discussed. The study concludes that the art of epic performance is an important cultural and spiritual phenomenon that ensures the continuity of the Turkic epic tradition.*

Keywords: *art of epic performance, epic performer, epic tradition, Turkic peoples, Kazakh epic, cultural memory, oral tradition,* zhyrau.

XV ғасырдың біріншісі жартысында Жәнібек пен Керей хандардың қазақ хандығын құрып, қазақ деген елдің дербес өмір сүруіне байланысты осы кезеңде қазақтың төл әдебиеті, әдеби тілі қалыптаса бастады. Сонау қазақ фольклорынан бастау алып ертегі-аңыздар, жұмбақ-жаңылтпаштар, эпостық жырлар сияқты халықтың, халық ауыз әдебиетінің еншісінде ғана емес, жеке авторлық шығармалар дүниеге келді. Мұндай жыр иелерін жырау деп, олрдың жырларын толғап, халық арасында таратушылар жыршы деген атқа ие болып, әдебиетте жеке сипат ала бастады.

Ең алдымен жырға келетін болсақ, «Қазақ әдебиетінің энциклопедиясында: «Жыр - (көне түркі тілінде «иыр») – біріншіден, кең мағынада поэзиялық шығармалардың жалпы атауы, екіншіден, тар мағынасында қазақ халық поэзиясындағы 7-8 буынды өлең өлшемі, поэзиялық шығарма жанры» деген берілген [Қазақ әдебиеті, 2005: 264]. Ал, зерттеуші Ш.Ш.Уалиханов «Қазақ халық поэзиясының түрлері жөнінде» атты еңбегінде «Жыр дегеніміз рапсодия. Ал жырламақ деген етістік тақпақтап айту деген етістік тақпақтап айту дегенді білдіреді. Барлық далалық жырлар қобыздың сүйемелдеуімен тақпақтап айтылады», - деп көрсеткен [Уәлиханов, 1984].

«Тіл бас жарады, бас жармаса тас жарады» деп сөз өнерін, тіл тағылымын ардақ тұтқан қазақ халқы сонау XV ғасырда да жырларды қадірлеген болуы керек. Поэзиямен жаны егіз көшпенділер бесіктен

туғаннан бастап жыр әуеніне елітіп өскен. Соның әсері болуы керек жыр тарих сахнасында да талай хандарға, сұлтандарға, әмірлерге, өз ықпалын тигізіп, халықтың игілігіне айналғаны анық. «Қазақтардың бүкіл өлеңдерінің түп негізі ретінде қазақтар өздері «өлең» және «жыр» деп айтатын екі түрлі өлең түрін қабылдауға болады.

Өлшем жағынан минусин татарларының батырлық жырларына ұқсас, өлеңге қарағанда ол екі буыннан төрт буынға дейін мүлде еркін араласып келіп отыратын үш бунақтан (көбінесе екі бунақтан) құралады.Ұйқас соңына келуі қажет, бірақ қалай ұйқастыру ақынның еркінде» деп белгілі зерттеуші В. В. Радлов түсінік бергендей жыр қазақ поэзиясының арғы атасы іспеттес [Радлов, 1993:10]. Жалпы жыр өлшемі поэзияда ерте туған өлшем. Ғалымдардың зерттеуінше жырлардың ұйқас түрлері 10-ға жуық. Жыр негізінен дара ұйқасты және аралас ұйқасты болып екіге бөлінеді. Аралас ұйқастың өзінің салалары көп.

Ал енді «жыршы» туралы «Қазақ әдебиеті энциклопедиясында»: «Жыршы – жыр айтушы, таратушы. Жыршылар домбыраның не қобыздың сүйемелдеуімен мақаммен, әнмен айтады. Сондай-ақ эпикалық шығармаларды да орындайды» деген [Қазақ әдебиеті, 2005: 264]. Жыршы жыраулармен бірге өмір сүрген және оған дейін де болған. Әдебиет тарихында жыршылар орны ерекше. Себебі, бүкіл жыраулар поэзиясы болсын, эпостық жырлар болсын, халық ауыз әдебиетінің барлық үлгілері осы жыршылар арқылы жеткен. Жыршылар кейде өз жанынан белгілі бір тарихи оқиғаларды дастан етіп жырлағандықтан жыраулар деп те аталып жүрген. Қазақ халқы жыршыны әнші, шешен, жырау адамдармен қатар қойып, қадірлеген. Жыршылар өздері жырлайтын шығармаларын, толғауларын белгілі бір аспаппен сүйемелдеп (домбыра, қобыз) кейде әуенге салып жырлаған. Жыршылар тек жырды жеткізуші ғана емес ұлы өнер иелері де болып табылады.

Шығармаларының сарыны мен тақырыбы бірыңғай болып келетін және бірегей тарихи тақырыптарды, әлеуметтік-қоғамдық мәселелерді, қолбасы батырлар мен елбасылардың ісін, жер мәселесін жыр ғып толғап отырудан басқа көркемсөз шығарушы өнерпаз ақындардың да қазақ әдебиетінде қалыптасу тарихы ертеде. Ақындардың жыраулардан айырмашылығы сонда оның тақырып ауқымы кең адам жандүниесінің өнері. Заман өзгеріп әдебиеттің сарыны да басқа бағытта қанат жая бастады.

Халқымыздың сан ғасырлық тарихы бар поэзиялық байлығын жасаушы, таратушы, жетілдіруші және сақтаушы ретінде жырау, ақын, жыршының шығармашылық тұлғасы ерекше орын алады. Бұл топтағы өнер иелерінің бір-біріне ұқсастығы, айырмашылық сипаттары жұртшылыққа әбден танымал. Халық жыраудың да, ақынның да, жыршының да қастерлі орнын белгілеп, олардың дарын даралығын тану мен бағалауда жаңылыспаған. Еліміздің байтақ өлкесінің түкпір-түкпірінде бұл терминдердің қайсы бірі кейде өзгеше мағынада қолданылып, түсіндіріліп келді. Өйткені түрлі әдеби, мәдени дәстүрлерге, ортаға, жағдайға, заманға байланысты жеке атаулардың жаңа мәнге ие болып отыратыны мәлім. Мәселен, жырау, ақын, жыршы атауларының қазақ арасындағы мағынасы туралы зерттеушілер бұған дейін де күрделі пікірлер қалдырған. Мұны әсіресе Ш.Уәлиханов, С.Сейфуллин, М.Әуезов, Ә.Марғұлан, Е.Ысмайылов, Қ.Жұмалиев, Ә.Қоңыратбаев, Қ. Сыдықов, М.Мағауин секілді ғалымдардың еңбектерінен кездестіреміз.

Жыраудың тұлғасы және жыраулық поэзияның ерекшеліктері жайындағы неғұрлым елеулі еңбек ғалым, жазушы М.Мағауин қаламынан туды. Оның «Қобыз сарыны» (1968) атты монографиясында жыраулық поэзияға тән белгілер жүйелі, дәйекті түрде дәлелденген.

Жыр, жыршының төркіні, жыршылық дәстүр, жырдың айтылу түрі, буын саны, элементтері туралы Есмағамбет Исмаилов «Ақындар» атты кітабында жазады [Исмаилов,1956: 65] Жыршы мен ақын айырмашылығы, қазақ фольклорында жыршылық дәстүрдің қалыптасу мен оның даму жолдары, жыршылардың творчестволық жаратылысын зерттеуде елеулі үлес қосқан еңбек.

Әдебиет зерттеушісі Қ.Сыдықов «Ақын – жыраулар» деген кітабында жыршыдан жыршыға ауысыпотырған репертуар жалғастығына көп мысал келтірген [Сыдықов, 1974, 35-б.].

Сөз өнерінің дамуына, таралуына және сақталуына айрықша қызмет сіңіріп келген жыршылар еңбегі үлкен ілтипатқа ие болып, зерттеліп келеді. Әдетте жыр, толғау және басқа да түрлі жанрдағы поэзиялық туындыларды жатқа алып, домбыра, қобызға немесе үйлесімділікке қосып айтатын дарын иелерін жыршы деп атайды. Көпшілік қауымның түсінігінше, жыршылар тек белгілі мәтіндерді жаттап, оларды жұрт алдында бұлжытпай, қайталап орындаушылар болып саналады. Бірақ жыршының тұлғасы да сөз өнерінің өзге өкілдері секілді сан қырлы. Яғни, жыршылар ертеден келе жатқан дастан, эпосты жаттап таратушылар емес, оны, белгілі дәрежеде, дамытушылар да болып есептеледі. Эпикалық дәстүрді жалғастырушы жыршылар еңбегін бағалағанда төрт түрлі нәрсені естен шығармаған жөн. Біріншіден, жыр нұсқаларын көп өзгеріске түсірмей дәстүрлі поэтикалық көркемдеу құралдарын сақтай отырып айтушылар. Екіншіден, жыршылардың репертуарларындағы айырмашылық мәселесі.

Әрбір өлке, өңірдің бұрыннан келе жатқан эпикалық дәстүріне орай, айтушылардың жыр құрамы да өзгеше болып келеді. Үшіншіден, жыршылардың орындаушылық шеберлігінің түрліше болуы. Бұл айтушының дарын қуатына, тәжірибесіне және көрген тәліміне байланысты нәрсе. Төртіншіден, эпос, дастандарды алғашқы түп негізінен күрделі өзгеріске түсіріп айтушылық дәстүрі [https://adilet-gazeti.kz].

Жыршылық өнер – түркі халықтарының эпикалық дәстүрін сақтап, ұрпақтан ұрпаққа жеткізген негізгі рухани-мәдени тетіктердің бірі. Яғни, жыршы эпикалық мәтінді есте сақтап қана қоймай, оны дәстүрлі орындаушылық жүйе арқылы ұрпақтан ұрпаққа жеткізуші қызметін атқарды.

Ал эпикалық дәстүр - түркі халықтарының рухани мәдениеті мен тарихи жадын сақтап келген негізгі көркем жүйелердің бірі. Эпос тек ауызша поэтикалық мұра ғана емес, белгілі бір этностың дүниетанымдық құрылымын, әлеуметтік тәжірибесін, моральдық нормаларын және тарихи өзін-өзі тану моделін қалыптастыратын мәдени феномен ретінде қарастырылады. Түркі өркениетінің кеңістігінде эпикалық мұра ұжымдық сананың ұзақ мерзімді сақтаушысы қызметін атқарып, халықтың өткенін ғана бейнелемей, оның болашаққа бағытталған рухани бағдарын да айқындайды. Сондықтан қазіргі гуманитарлық ғылымда эпос мәселесі фольклортану немесе әдебиеттану шеңберімен шектелмей, мәдени жады, нарративтік сәйкестік және этникалық идентификация теориялары аясында қайта қарастырылып келеді. Қазіргі кезеңдегі ғылыми ізденістер мәдени бірегейлік ұғымының статикалық құбылыс емес, тарихи тәжірибе мен мәдени мәтіндер арқылы үздіксіз жаңарып отыратын әлеуметтік-мәдени процесс екенін көрсетеді. Ұжымдық қауымдастықтар өзін ең алдымен ортақ баяндаулар арқылы таниды, ал сол баяндаулардың ең тұрақтысы – эпикалық мәтіндер. Эпос халықтың «біз» туралы түсінігін қалыптастырып, қоғам мүшелерін ортақ тарихи кеңістік пен символдық жүйеге біріктіреді. Осы тұрғыдан қарағанда эпикалық дәстүр мәдени жадтың институционалданған формасы ретінде әрекет етеді: онда тарихи оқиғалар көркем мифологиялық құрылымға айналып, ұрпақаралық коммуникацияның тұрақты арнасына түседі [Әуезов, 1991: 68].

Қазақ эпикалық дәстүрі түркі әлеміндегі ең бай әрі жүйелі сақталған мұралардың қатарына жатады. Қазақ батырлық жырлары ғасырлар бойы көшпелі қоғамның әлеуметтік құрылымын, әскери-саяси тәжірибесін, этикалық нормаларын және дүниетанымдық қағидаларын бейнелеп келді. Батырлық жырлардың сюжеті, композициясы, образдар жүйесі мен мотивтік құрылымы жан-жақты зерттелгенімен, эпостың мәдени бірегейлікті қалыптастыратын нарративтік механизм ретіндегі қызметі салыстырмалы деңгейде толық ашыла қойған жоқ. Әсіресе түркі эпикалық кеңістігін тұтас мәдени жүйе ретінде қарастырып, оның ішіндегі қазақ эпосының орны мен ерекшелігін айқындау бүгінгі түркология мен фольклортану ғылымындағы өзекті мәселелердің бірі болып отыр.

Батырлар жырларында қаһарман тұлғасы жеке батыр бейнесінен әлдеқайда кең мағынаға ие: ол халықтың еркіндігі мен қауіпсіздігін қамтамасыз ететін, ата-жұртты қорғаушы, қоғамдық тәртіпті сақтаушы символдық тұлға ретінде көрінеді. Батырдың әрекеті жеке ерлікке емес, қауым алдындағы жауапкершілікке негізделуі қазақ эпосының негізгі мәдени коды болып табылады. Қазақ эпосының маңызды ерекшеліктерінің бірі – кеңістік философиясының айқын көрінуі. Жер, қоныс, ата мекен ұғымдары эпикалық баяндауда географиялық сипаттан гөрі рухани категория деңгейіне көтеріледі. Батырдың ерлігі көбіне жерді қорғау миссиясымен байланыстырылып, кеңістік ұжымдық тағдырдың символына айналады. Бұл ерекшелік қазақ эпосын лирикалық-перформативтік дәстүрі басым кейбір түркі эпикалық үлгілерінен ажыратып, оны көшпелі өркениет дүниетанымының көркем моделі ретінде танытады. Сонымен бірге қазақ эпикалық мұрасы жалпы түркілік мәдени кеңістікпен органикалық байланыста қалыптасқан. «Қорқыт ата кітабы», «Көрұғлы», «Манас», «Алпамыс» сияқты эпикалық циклдер арасындағы сюжет, мотив және архетип деңгейіндегі ұқсастықтар ортақ мифологиялық негіздің сақталғанын көрсетеді. Батырдың ғажайып тууы, қауым қорғау миссиясы, адалдық пен ар-намыс идеалы, генеалогиялық жадқа ерекше мән берілуі түркі халықтарының дүниетанымдық бірлігін айқындайтын тұрақты нарративтік құрылымдар болып табылады [Қасқабасов, 1984:116]. Алайда осы ортақ негіз әр халықтың тарихи-әлеуметтік тәжірибесіне сәйкес түрлі мәдени модельдерге айналады. Қазіргі түркологиялық зерттеулер эпосты тек өткен дәуірдің көркем мұрасы ретінде емес, мәдени коммуникацияның белсенді формасы ретінде түсіндіруге бағытталған. Эпикалық дәстүрді мәдени бірегейліктің қалыптасу кеңістігі ретінде қарастыру қазақ эпосының ішкі құрылымына жаңаша назар аударуды талап етеді. Қазақ батырлық жырлары тарихи оқиғалардың көркем баяндауы ғана емес, қоғамның өзін-өзі ұйымдастыру тәжірибесін бейнелейтін символдық модель қызметін атқарады [Қоңыратбаев, 2001:49]. Эпикалық мәтін қоғамның тарихи тәжірибесін қайта түсіндіру арқылы ұлттық сананың жаңаруына ықпал етеді. Сондықтан эпос бүгінгі мәдени кеңістікте де өз маңызын жоғалтпай, халықтың өзін-өзі тану үдерісіне қатысатын тірі мәдени механизм ретінде қызмет етеді. Бұл жағдай эпикалық дәстүрді жаңа теориялық деңгейде – мәдени жады, нарративтік

сәйкестік және символдық антропология тұрғысынан қарастыру қажеттігін туындатады.

Эпикалық мәтінде халықтың әлеуметтік құрылымы, дүниетанымы, моральдық кодтары мен қауымдық жауапкершілік ұғымы көркем формада жүйеленеді. Сондықтан эпос тарихи шындықтың дәл көшірмесі емес, тарихи тәжірибенің мәдени интерпретациясы болып табылады. Қазақ эпосының ең тұрақты құрылымдық белгісі – батыр тұлғасының нарративтік орталыққа айналуы. Батыр бейнесі эпикалық мәтінде жеке қаһарман ретінде емес, ұжымдық сананың символы ретінде көрінеді. Батырдың күші халықтың әлсіздігін өтеуге бағытталған.

Эпикалық баяндауда батырдың жеке ерлігі ешқашан жеке мүддеге бағынбайды. Оның әрекеті үнемі «ел», «жұрт», «ата қоныс» ұғымдарымен байланыста өрбиді. Қазақ эпосының осы ерекшелігі оны тек қаһармандық жыр емес, қоғамдық идеологияның көркем моделі деңгейіне көтереді. Батырдың басты міндеті – қауымның тұтастығын сақтау. Мұнда батырлық ерлік әскери жетістік ретінде емес, әлеуметтік тәртіпті қалпына келтіру актісі ретінде қабылданады.

«Қобыланды батыр» жырындағы кеңістік бейнесі осы мәдени модельді айқын көрсетеді. Жер – тек әрекет өтетін орын емес, рухани құндылықтың белгісі. Батырдың жаумен шайқасы территориялық қақтығыс ретінде емес, мәдени өмір сүру құқығын қорғау ретінде беріледі. Қазақ эпосындағы «жер» ұғымы сакралданған кеңістікке айналып, ұжымдық жадының материалдық символына айналады. Бұл феномен көшпелі өркениет дүниетанымымен тікелей байланысты: кеңістік – тіршілік көзі ғана емес, тарихи болмыстың негізі. Эпос осылайша тарихи жады мен әлеуметтік иерархияны сақтаушы механизм қызметін атқарады.

Қазақ батырлық жырларындағы этикалық код ерекше назар аударуды қажет етеді. Ар-намыс, антқа адалдық, сертті сақтау, үлкенге құрмет, елге қызмет ету секілді ұғымдар сюжет дамуын реттейтін негізгі принциптерге айналады. Батырдың жеңісі оның физикалық күшіне ғана емес, моральдық тазалығына байланысты беріледі. Егер батыр этикалық нормадан ауытқыса, эпикалық жүйе оны қабылдамайды. Бұл ерекшелік эпостың тәрбиелік қызметін ғана емес, әлеуметтік нормаларды реттеуші мәдени институт ретіндегі рөлін көрсетеді [Сартқожаұлы, 2018: 28].

Қорытынды. Түркі халықтарының рухани-мәдени мұрасында эпикалық дәстүр ғасырлар бойы халықтың тарихи жадын, дүниетанымдық ұстанымдарын және көркемдік тәжірибесін сақтаған маңызды рухани құбылыс болып табылады. Осы дәстүрдің үзілмей, ұрпақтан ұрпаққа жетуінде жыршылық өнердің атқарған қызметі ерекше. Эпикалық шығармалардың өміршеңдігі тек олардың мәтіндік құрылымымен ғана емес, ең алдымен, оларды орындап, халық арасында таратқан жыршы тұлғасымен тығыз байланысты.

Жыршы эпикалық мұраны жай ғана орындаушы немесе жеткізуші ретінде танылмауы тиіс. Ол – халықтың көркемдік және тарихи жадын сақтаушы, эпикалық дәстүрді жалғастырушы әрі белгілі дәрежеде жаңғыртушы шығармашылық тұлға. Жыршылар эпостық мәтіндерді есте сақтап, дәстүрлі мақам мен орындаушылық үлгілер арқылы көпшілікке жеткізумен қатар, ауызша дәстүрдің ерекшелігіне сәйкес эпикалық шығармалардың жаңа нұсқаларының қалыптасуына да ықпал етті. Осы арқылы эпикалық мұра әр дәуірдің, әр өңірдің және әрбір дарынды орындаушының шығармашылық тәжірибесімен толығып отырды.

Жыршылық өнердің эпикалық дәстүрді сақтаудағы қызметі бірнеше қырдан көрінеді. Біріншіден, жыршы эпикалық мәтіннің ұрпақаралық сабақтастығын қамтамасыз етті. Екіншіден, орындаушылық дәстүр, мақам, музыкалық сүйемелдеу және поэтикалық құрылым арқылы эпостың тұтас көркемдік табиғатын сақтады. Үшіншіден, ұстаз–шәкірт дәстүрі арқылы жыршылық өнердің кәсіби жалғастығын қамтамасыз етті. Төртіншіден, жыршы шығармашылық тұлға ретінде эпикалық дәстүрдің дамуына және жаңғыруына ықпал етті.

Қазақ жыршылық дәстүрі жалпы түркілік эпикалық мәдени кеңістіктің құрамдас бөлігі болып табылады. Түркі халықтарының эпикалық мұраларындағы ортақ сюжеттер, мотивтер, қаһармандық идеялар мен орындаушылық дәстүрлер олардың тарихи-мәдени тамырларының сабақтастығын аңғартады. «Қорқыт ата кітабы», «Манас», «Алпамыс», «Көрұғлы» сияқты эпикалық мұралар мен қазақ батырлық жырларындағы ұқсастықтар түркі халықтарына ортақ дүниетанымдық және көркемдік негіздің бар екенін көрсетеді.

Қорытындылай келе, жыршылық өнерді түркі эпикалық дәстүрінің қайнар көзі ғана емес, оның сақталуы, дамуы және тарихи сабақтастығын қамтамасыз ететін негізгі рухани-мәдени тетік ретінде қарастыру орынды. Жыршы арқылы эпикалық мәтінмен бірге халықтың тарихи тәжірибесі, дүниетанымы, этикалық құндылықтары және ұлттық мәдени жады сақталып, кейінгі ұрпаққа жеткізілді. Сондықтан жыршылық өнерді зерттеу түркі эпикалық дәстүрінің табиғатын, оның тарихи даму заңдылықтарын және қазіргі мәдени кеңістіктегі маңызын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991.
2. Қазақ әдебиеті. Энциклопедиялық анықтамалық. – Алматы: «Аруна Ltd.» ЖШС, 2005. – 576 б.
3. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984.
4. Қоңыратбаев Т. Қазақ эпосы және түркология мәселелері. – Алматы: Санат, 2001.
5. Сартқожаұлы Қ. Орхон мұралары және түркі эпикалық дәстүрі. – Астана: Күлтегін, 2018.
6. Сыдықов Қ. Ақын жыраулар. – Алматы: Ғылым, 1974. – 240 б.
7. Радлов В. В. «Алтын сандық» Алматы 1993 жыл 10- бет
8. Уәлиханов Ш.Ш. О формах казахской народной поэзии // Собрание сочинений в пяти томах. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984. – Т. 1. – С. 280–286.
9. Ысмайылов Е. Ақындар. – Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1956. – 340 б.
10. https://adilet-gazeti.kz

"TOPONYMIC FOLKLORE OF THE TURKIC PEOPLES: CULTURAL AND GENRE-SPECIFIC FEATURES"

Shuriyeva A.B.,
PhD, M. Ospanov West Kazakhstan Medical University,
Aktobe, Kazakhstan, Ais_ub@mail.ru;

Kasenova A.,
teacher-researcher,
Secondary School No. 5,
Aktobe, Kazakhstan

Аңдатпа*. Түркі өркениеті әлемдік мәдени кеңістікте өзіндік орны бар тарихи-мәдени құбылыс болып табылады. Кез келген халық мәдениетінің тарихи сабақтастығы оның жазба дәстүрінің қалыптасу және даму тарихымен тығыз байланысты. Осы тұрғыдан алғанда, тасқа қашалған Орхон жазбалары ерекше маңызға ие. Олар маңызды тарихи ескерткіштер ғана емес, сонымен қатар түркі халықтарына ортақ көне фольклорлық мұра ретінде де бағаланады. Ежелгі дәуірден сақталған бұл бірегей әрі құнды жазба ескерткіштер түркі халықтарының рухани бастауларының ортақтығын айғақтап, туыстас халықтарды бірлік пен өзара ынтымақтастыққа үндейтін мәдени нышан қызметін атқарады.*

Түркі халықтарының рухани тұтастығы олардың мәдени-шығармашылық мұрасынан, әсіресе фольклорлық туындыларынан айқын көрініс табады. Фольклор жанрлық тұрғыдан алуан түрлі болғанымен, соңғы жылдары белсенді зерттеліп келе жатқан бағыттардың бірі – топонимдік фольклор. Топонимдік фольклор Ұлы дала кеңістігіндегі географиялық атаулардың қалыптасу ерекшеліктерін, олардың бейнелі және метафоралық сипатын, сондай-ақ белгілі бір жер-су атауларымен байланысты халық шығармашылығы негізінде қалыптасқан аңыздар, әпсаналар, әңгімелер мен мифтерді қамтиды. Осыған байланысты мақалада түркі халықтарының топонимдік фольклорының табиғаты, өзіндік ерекшеліктері мен мәдени маңызын жан-жақты қарастыру мақсат етіледі.

Түйін сөздер: *топонимдер, фольклор, түркі халықтары, топонимдік фольклор, аңыздар, әпсаналар, поэтика.*

Abstract. *Turkic civilization occupies a distinctive place in the global cultural landscape. It is widely recognized that the historical continuity of a nation's culture is closely associated with the history of its written tradition. In this regard, the Orkhon inscriptions, carved in stone and regarded as important historical monuments and an ancient folkloric heritage shared by Turkic peoples, are particularly noteworthy. These unique and invaluable inscriptions, preserved from ancient times, demonstrate the common spiritual origins of the Turkic peoples and symbolically call upon kindred nations to maintain unity and cooperation.*

Another important manifestation of the spiritual unity of the Turkic peoples can be clearly observed in their cultural and creative heritage, particularly in folklore. Folklore encompasses a wide variety of genres, among which toponymic folklore deserves particular attention as a field that has been actively developing in recent years. This genre focuses on groups of place names associated with metaphorical naming traditions across the territory of the Great Steppe, as well as on the legends, narratives, stories, and myths generated through folk creativity and connected with these geographical names. Therefore, this article seeks to examine in greater detail the nature and significance of the toponymic folklore of the Turkic peoples.

Keywords: *toponyms, folklore, Turkic peoples, toponymic folklore, legends, traditional narratives, poetics.*

Toponyms were of particular importance to Turkic peoples, whose traditional way of life was predominantly nomadic. Every inhabited geographical space has a name, and places without names are virtually inconceivable within human cultural experience. Turkic peoples demonstrated a remarkable ability to name the places in which they lived, frequently associating geographical names with the natural characteristics of a particular area. This practice was probably related to the close relationship between human beings and nature that characterized the nomadic way of life.

An important aspect of this tradition is that the names given to bodies of water and territories through folk creativity subsequently became incorporated into folkloric narratives and acquired distinctive poetic qualities. The Turkic peoples invested the folklore associated with such geographical names with profound feelings of attachment to their homeland, incorporated these names into poetry, celebrated them in songs, and created meaningful legends and remarkable tales around them.

The term toponymic folklore entered academic discourse in 2010 and was developed on the basis of the relationship between folklore and toponymy. To understand this concept more clearly, it is necessary to consider the definitions of the terms *toponymy*, *legend*, and *traditional narrative*.

Toponymy (from the Greek *topos*, meaning "place," and *onyma*, meaning "name") is a branch of onomastics concerned with the study of geographical names (toponyms), including their origins, semantic meanings, historical development, present-day forms, spelling, and pronunciation. Toponymy is an interdisciplinary field situated at the intersection of several areas of knowledge and is widely applied in linguistics, geography, history, and other disciplines.

Toponymic traditional narratives constitute an ancient and widely known form of folk narrative. They are stories about geographical features—such as particular localities, rivers, lakes, and other natural objects—as well as settlements, and are closely associated with specific geographical locations. Their principal characteristic is that they explain the features, origins, or names of geographical objects and settlements.

Toponymic legends belong to the genre of oral non-fairy-tale prose and traditionally present their narratives as credible accounts. Their primary purpose is to explain the origin of the names of settlements or other geographical features. This genre represents a vivid manifestation of "folk etymology" and is therefore particularly widespread among communities whose interpretations of geographical names are shaped primarily by oral tradition rather than by the scholarly principles of onomastics and toponymy.

According to S.A. Kaskabassov, the division of traditional narratives into historical and toponymic categories is largely conventional. A toponymic narrative may have a factual historical basis, while a historical narrative may simultaneously contain a toponymic motif. In many cases, it is not the entire content of a narrative but rather its particular theme or motif that is toponymic in nature, which makes it difficult to draw a strict distinction between these two genres [Kaskabassov, 2014, p. 156].

The civilization of the Great Steppe, characterized by its ancient folkloric heritage, numerous geographical names, and many cultural mysteries, is associated not only with the Kazakh people but also with numerous other Turkic peoples.

It is the nomadic way of life that connects Turkic peoples particularly closely with the civilization of the Great Steppe. Their tendency to name natural phenomena, distinctive landscape features, geographical locations, and bodies of water, as well as to create toponymic legends, traditional narratives, and mythological stories based on these names, demonstrates the poetic imagination and broad cultural worldview of these peoples. The analysis of such creative traditions is therefore of considerable importance for understanding the cultural heritage shared by Turkic peoples.

The folklore of Turkic peoples has its own distinctive traditions concerning the naming of geographical areas and bodies of water. This characteristic may be regarded as an important feature of the spiritual heritage of nomadic Turkic communities, whose ways of life and national worldviews share numerous similarities. In order to preserve the memory of the places from which they migrated and to which they might later return, Turkic-speaking peoples named areas throughout the Great Steppe according to the distinctive characteristics of the land.

Such geographical names became memorable cultural markers embedded in collective consciousness. Toponyms therefore constitute an invaluable source of information concerning regional history, physical and geographical characteristics, landscapes, and the traditional environments inhabited by Turkic peoples.

As noted above, even individual toponyms may perform cognitive, informative, and aesthetic functions. Within folkloric narratives, however, these functions are supplemented by another important dimension: geographical names may symbolize and embody an idealized image of the homeland.

R. Syzdykova states that a symbol represents the material or substantive embodiment of an idea and functions as a metaphorical image. Kazakh poetry has long made extensive use of such symbols. The fifteenth-century poet Kaztugan, for example, celebrates the Volga River as a symbol embodying the concepts of

“homeland,” “native land,” and “the permanent dwelling place of the people” [Syzdykova, 1995, p. 10]. The incorporation of the landscape of one's native land into poetic narratives is similarly characteristic of the folklore of other Turkic peoples.

Toponymic names are also significant because of the symbolic meanings they acquire in both epic narratives and legends. In discussing the factual nature of toponyms, R. Berdybayev argues that in *The Song of Tokhtamysh*, the names of places, individuals, and clans constitute documentary evidence that helps determine the historical period represented in the work. Such information provides essential material for reconstructing the historical geography of the poem [Berdybay, 1995, p. 158].

Toponyms appearing in various genres, whether heroic or romantic epics, reflect the profound attachment and patriotic feelings of Turkic peoples toward the geographical spaces of their homeland. When a Turkic-speaking person who had grown up in the open steppe found himself far from home and performed songs associated with his native land, these songs functioned as cultural monuments and contributed to the dissemination of collective geographical memory. From the perspective of its geographical distribution, however, a legend is primarily regional in character.

According to Academician S. Kaskabassov, legends describe significant events that occurred in people's lives, prominent individuals who lived in the past, and particular geographical locations, bodies of water, and territories. In most cases, the plots of legends are nationally specific. A legend originating in one country is not necessarily transferred to another, and a considerable proportion of legends remain predominantly regional or local in character [Kaskabassov, 2014, p. 156]. In general, a toponymic legend begins with an attempt to answer questions concerning why particular places, rivers, lakes, mountains, or rocks received their names and what events are believed to have occurred in those locations [Pangereyev, 2014, p. 137].

Although toponymic legends originate in different regions and territories, their underlying structural motifs frequently demonstrate considerable similarities. The overwhelming majority of toponymic legends among Turkic peoples seek to explain the reasons why particular natural objects received their names. Narratives of this kind are numerous throughout Turkic folklore.

Alongside toponymic legends, another widespread genre in the creative heritage of Turkic peoples is the toponymic traditional narrative. Researchers have repeatedly noted that the question of how to classify toponymic legends and traditional narratives remains open to scholarly discussion.

Historically, toponymy was predominantly regarded as an object of linguistic research and was examined primarily from a linguistic perspective. Consequently, its social significance, its relationship to national mentality, and the reasons for the persistent presence of toponyms in folkloric narratives remained insufficiently investigated. In our view, there is now a need to reconsider this issue and explore the relationship between toponymy and national folklore from a broader interdisciplinary perspective.

Legends, fables, and mythological narratives created around toponyms represent not only the creative heritage of the Kazakh people but also a shared spiritual and cultural legacy of Turkic peoples more broadly. Like many other genres of folklore, legends and traditional narratives have a long history. In our previous research, we examined those aspects of toponyms that express national characteristics. The relationship between toponymy and folklore was explored, and this relationship provided the basis for introducing a new genre category into scholarly discourse—toponymic folklore. Given their distinctive features, the genres of toponymic folklore were classified into toponymic legends, toponymic traditional narratives, and toponymic stories. Initially, such studies were conducted primarily on Kazakh toponymic folklore. The results of this research were presented in the monograph *Kazakh Toponymic Folklore*. It should be noted that, within the territory of the former Soviet republics, this scholarly work was among the first systematic studies based specifically on the relationship between folklore and toponymy.

The concept of toponymic folklore as a distinct genre had previously received very limited attention not only within the former Soviet academic tradition but also internationally. Nevertheless, toponymic folklore represents an important field that deserves systematic investigation within global folklore studies.

There are several reasons why this genre merits further scholarly attention:

1. Folklore represents a valuable repository in which the creative heritage accumulated by a people over many centuries is preserved.
2. Folkloric works preserve the historical memory of a people and embody elements of their national spiritual and cultural code.
3. Historical events, military campaigns, conflicts with internal and external enemies, and various stages in the development of society are reflected in works of folklore.
4. Toponyms occurring within folkloric narratives provide important information about these events and processes.

5. Without the use of toponyms in folkloric works, the events described in them would lose much of their geographical specificity and would become considerably more abstract. Travellers setting out on a journey, epic heroes going into battle against an enemy, or protagonists of romantic epics searching for their beloved would appear to move through an undefined geographical space. Toponyms provide narratives with spatial orientation, cultural specificity, and geographical meaning.

For this reason, folklore and toponymy may be regarded as mutually complementary fields of scholarly inquiry. The relationship between folklore and toponymy can be found in the national creative traditions of virtually every people. The essential scholarly task is to identify the mechanisms of this relationship and describe them systematically and accurately. Folklore studies and toponymy constitute two distinct fields of scholarship. The former investigates the creative heritage of a people, while the latter examines geographical places and the names assigned to them by human communities. Nevertheless, both are products of collective cultural creativity, and it is precisely this feature that establishes an important relationship between the two disciplines.

Among Kazakh literary scholars, Muslim Bazarbayev was one of the first to draw attention to the relationship between these two fields. According to the scholar, human beings and the land, nature and the places in which people lived, the concepts associated with those places, and language itself constituted some of the earliest materials of imaginative literature and, more broadly, of the artistic process through which people perceived and interpreted the surrounding world by means of images and representations [Bazarbayev, 1973, p. 67].

Thus, the toponymic legend may be regarded as one of the early forms of folklore associated with the interpretation of geographical space. Such narratives preserve accounts of the history and distinctive characteristics of particular places, lands, bodies of water, rivers, lakes, mountains, and rocks.

References

1. Қасқабасов С. Таңдамалы. Astana: Foliant, 2014. 320 p.
2. Сыздықова Р. Абайдың сөз өрнегі. Almaty, 1995. 10 p.
3. Бердібай Р. Эпос – ел қазынасы. Almaty: Rauan, 1995. 351 p.
4. Пангереев А.Ш. Топонимдік фольклордың жанрлық түрлері. Aktobe: Nobel, 2014. 465 p.
5. “Незабытое” прошлое и настоящее киргизов. Очерки (Посвящается М.П. Б-ной). Абай. No. 1–2 (25–26), 1995. 150 p.
6. Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. Alma-Ata: Nauka, 1974. 300 p.
7. Базарбаев М. Өлең – сөздің патшасы, сөз сарасы. Almaty: Zhazushy, 1973. 256 p.

АЙТЫСТЫҢ ЖАНРЛЫҚ ТАБИҒАТЫ: ДӘСТҮР МЕН ЗАМАНАУИ ҮРДІСТЕР

Қожабекова Жұлдыз Қазиханқызы, докторант
Марат Оспанов атындағы БҚМУ ассистент профессоры
Ақтөбе, Қазақстан
nur-sultan-93.93@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада айтыстың жанрлық табиғаты, тарихи-мәдени қалыптасуы және қазіргі қоғамдық кеңістіктегі қызметі қарастырылады. Зерттеу барысында айтыстың суырыпсалмалық, диалогтік, жарыс-сайыстық, әлеуметтік, тәрбиелік-сыншылдық және музыкалық-поэтикалық сипаттары өзара сабақтастықта талданады. Айтыстың дәстүрлі болмысы сақтала отырып, қазіргі кезеңде кәсіби дайындықпен, жаңа тақырыптармен, сахналық және медиялық мүмкіндіктермен толығып отырғаны көрсетіледі. Сонымен бірге айтыстың қоғамдық пікір қалыптастырудағы, ұлттық тіл мен мәдени құндылықтарды дәріптеудегі әлеуеті нақты мәтіндік мысалдар негізінде айқындалады. Зерттеу нәтижесінде айтыстың тарихи мұраны сақтайтын ғана емес, қазіргі әлеуметтік-мәдени үдерістерге белсенді қатысатын динамикалық жанр екені тұжырымдалады.*

Abstract. *The article examines the genre nature of the aitys, its historical and cultural formation, and its function in contemporary public space. In the course of the study, the improvisational, dialogic, competitive, social, educational-critical, and musical-poetic characteristics of aitys are analyzed in their interconnection. It is shown that while preserving its traditional essence, the art of aitys is now enriched by professional training, new themes, and stage and media opportunities. At the same time, the potential of aitysh in shaping public opinion and promoting the national language*

and cultural values is identified based on specific textual examples. The study concludes that the aytыs is not only a genre that preserves historical heritage but also a dynamic form that actively participates in contemporary socio-cultural processes.

Айтыс – түркі халықтарының тарихи-мәдени тұтастығын айғақтайтын ортақ поэтикалық жанрлардың бірі. Ол белгілі бір кезеңде аяқ астынан қалыптасқан құбылыс емес, ұзақ тарихи даму жолынан өткен күрделі рухани феномен ретінде танылады. Е. Тұрсынов айтыстың пайда болу тегі мен эволюциялық дамуын қарастыра отырып, оның қалыптасуында әлеуметтік-мәдени факторлардың шешуші рөл атқарғанын көрсетеді. Ғалым айтыстың алғашқы үлгілерін рулық ортадағы қыз алысып, қыз берісу салттарымен байланысты сөз жарысы, ойын-сауық сипатындағы дәстүрлерден таратады [Тұрсынов, 1999, 116 б.]

Уақыт өте келе айтыс рулық-патриархалдық қоғамдағы әлеуметтік қатынастардың күрделенуіне байланысты мазмұндық және функционалдық тұрғыдан кеңейді. Ол тұрмыстық қарым-қатынастың бір элементінен қоғамдық пікір білдірудің, әлеуметтік қайшылықтарды бейнелеудің көркем формасына айналды. Осы өзгеріс айтыстың түркі халықтарына ортақ мәдени құндылық ретінде орныгуына негіз болды.

Айтыстың жанрлық табиғатын түсіндіруде З. Қабдоловтың әдеби жанрлардың қоғамдық болмыспен байланысы туралы тұжырымдары маңызды. Ғалым әдебиеттің пайда болуы мен дамуын халық өмірінің тарихи жағдайларымен, қоғамдық қатынастармен және әлеуметтік қайшылықтармен сабақтастырады [Қабдолов, 2002, 291–292 бб.]. Оның пікірінше, жанрдың дамуында мазмұндық өзгерістер шешуші орын алады: мазмұнның пайда болуы, толысуы, түрленуі мен жаңғыруы жанрлық форманың да өзгеруіне ықпал етеді [Қабдолов, 2002, 292б.]. Сондықтан айтысты да тарихи-әлеуметтік және ұлттық-мәдени факторлар ықпалымен үнемі өзгеріп, жаңарып отыратын жанр ретінде қарастыру орынды.

Айтыстың кең танылуының басты себептерінің бірі – оның қоғамдық өмірмен тығыз байланысы. Айтыс эстетикалық ләззат сыйлайтын өнер ғана емес, әлеуметтік шындықты бейнелейтін рухани айна қызметін атқарады. Онда қоғамдық құбылыстар мен қайшылықтар, жеке адам мен әлеуметтік орта арасындағы мәселелер көркем тіл арқылы ашылады. Халық ақындарының шығармашылығы дәуір шындығын танытып қана қоймай, ұлттық поэтикалық дәстүрдің сабақтастығын қамтамасыз етеді. Т. Тебегенов халық ақындарын ұлттық сөз өнерінің көркем үлгілерін тудыратын әрі сол мұраны кейінгі әдеби үдеріске жеткізетін рухани сақтаушылар ретінде бағалайды [Тебегенов, 2001, 3б.]. Осы тұрғыдан айтыстың маңызды қызметтерінің бірі – өзекті қоғамдық мәселелерді көпшілік талқысына ұсыну. Ақындар әлеуметтік әділетсіздік, моральдық құндылықтар, елдік мүдде, тіл, өңірлік даму секілді мәселелерді көтеру арқылы қоғамдық пікір қалыптастыру үдерісіне қатысады. Демек, айтыс әлеуметтік диалогтың көркем үлгісі ретінде сипатталады.

Суырыпсалмалық және кәсіби дайындық. Айтыстың негізгі жанрлық белгілерінің бірі – суырыпсалмалық. «Айтыс – қазақ ауыз әдебиетінде саны жағынан, сапасы жағынан ерекше орын алады. Ақындар айтысында «жаттама», «трафарет» өлеңдер аз болады. Олар өлеңді табан астында шығарады» [Мұқанов, 1965, 320б.]. Көшпелі өмір салты, жедел шешім қабылдау қажеттілігі және ауызша коммуникацияның басымдығы импровизациялық шығармашылықтың қалыптасуына қолайлы орта туғызды.

Қазіргі айтысқа қатысты «алдын ала дайындық басымдап, табиғи импровизация әлсіреді» деген пікірлер кездеседі. Алайда бұл құбылысты дәстүрдің толық жойылуы ретінде бағалау біржақты болар еді. Қазіргі айтыс мазмұндық, құрылымдық және кәсіби тұрғыдан жаңа сапаға көтеріліп, суырыпсалмалықты терең біліммен және тақырыптық дайындықпен ұштастырады. А. Қалиев айтыстың мазмұндық салмағы мен тікелей сахналық сипатына байланысты ақынға экспромтпен қатар рухани-танымдық дайындық, ой жүйелілігі және тақырыптық тереңдік қажет екенін атап көрсетеді [«Айқын» газеті, 2025]. Сондықтан қазіргі айтыстың ерекшелігі дәстүрлі табиғилық пен кәсіби даярлықтың үйлесімінен көрінеді.

Диалогтік құрылым және поэтикалық тартыс. Айтыс – монолог емес, диалогке құрылған жанр. Әр ақын қарсыласының сөзіне жауап береді, логикалық және мазмұндық байланыс сақталады. Зерттеулерде айтыс әлеуметтік ақпарат алмасу мен коммуникация тетігі ретінде қарастырылып, ақындар арасындағы ашық диалогтың қоғамдық пікір қалыптастырудағы рөлі атап көрсетіледі [Saudbayev, Bayimbetov, Karipov, 2014, 72б.]. Халықтық ауызша поэзиядағы айтыс сөздік бәсекемен шектелмей, поэтикалық диалогизмнің әлеуметтік-антропологиялық көрінісі ретінде де бағаланады [Dubuisson, 2010, 1055 б.].

Диалогтік құрылым айтыстың композициялық тұтастығын қалыптастырады. Оның дәстүрлі желісінде амандасу, таныстыру, қарсыласты сынау, өз артықшылығын дәлелдеу, әлеуметтік мәселе көтеру және қорытындылау тәрізді кезеңдер байқалады. Сұрақ-жауап, антитеза, салыстыру, ирония және контрреплика секілді тәсілдер ақындардың полемикалық стратегиясын айқындайды.

1998 жылы Алматыда өткен «Супер дода» айтысында Мэлс Қосымбаев пен Мұхамеджан Тазабеков арасындағы сөз қағысы осы ерекшелікті айқын көрсетеді. Мұхамеджан қарсыласының есімін және тарихи-идеологиялық астарын тартыс нысанына алып:

«Еңсең бар ел алдында ер іспетті,
Атағың алты алашқа тегіс жетті.
Пірдің соңы Бекеттің ұрпағы едің,
Бірініш боп сыйынсақ неміз кетті.
Маркс, Энгельс, Ленин мен Сталиннің,
Басын қосып атыңды Мэлс депті.
Тегінде затың қазақ болғанменен,
Әттең –ай атың бірақ келіспепті» [87], – дейді.

Бұл репликада мін тағу мен ирония қатар қолданылып, жеке есім кеңестік өткен мен ұлттық сана арақатынасының символдық нысанына айналады. Қарсы тараптың жауабы тартыстың бағытын өзгертеді:

«Рас-ақ, атым Мэлс екендігі,
Осы аттан баяғыда-ақ алғам шүбә.
Атымды өзіме-өзім қойған жоқпын,
Үйдегі кемпір менен шалдан сұра!» [Қазақ өнерінің антологиясы, 2014].

Жауаптың ерекшелігі – қарсы шабуылды тұрмыстық юморға айналдырып, полемикалық қысымды бәсеңдетуінде. Осылайша контрреплика әрі тартысты жалғастырады, әрі қарсыластың стратегиясын бейтараптандырады.

Жарыс-сайыс сипаты

Айтыстың табиғаты бәсекеге құрылғандықтан, онда жеңу мен жеңілу, уәжбен ұту, сөзбен үстемдік таныту ұғымдары маңызды. Ақындар қарсыласының әлсіз тұсын табуға, оның пікірін теріске шығаруға немесе өз ұстанымын дәлелдеуге ұмтылады. Бұл үдерісте сөз тапқырлығы, ұйқас шеберлігі, ой ұшқырлығы және тосын жағдайға жедел жауап беру қабілеті шешуші мәнге ие.

Шырынбек пен Кәрима айтысындағы репликалар осы жарыс сипатын көрсетеді. Шырынбек:

«Жалпақтап жеңешеме күн көрейін,
Кім білет жібіп қалар түнге дейін....
Көздің жауын алатын келіншекпен,
Сөздің дауын көбейтіп бір көрейін» [Қазақ өнерінің антологиясы, 2014], – десе, Кәрима оған:

«Шорабек менің қайнағам,
Иіліп сәлем беремін.
Мұхамеджанмен айтыссам,
Азамат ер деп сенемін...
Шегірткенің айғыры,
Жетпегені сен едің?» [Қазақ өнерінің антологиясы, 2014], – деп жауап береді.

Мұнда поэтикалық провокация, салыстыру, мысқыл және сұраулы құрылым арқылы қарсыласқа психологиялық қысым жасалады. Тыңдаушы қауым да айтыстың белсенді компоненті ретінде ақындардың уәжін, тапқырлығын және көркемдік шеберлігін бағалайды. Сондықтан айтыс – көпшілік алдында өтетін ашық поэтикалық сайыс әрі қоғамдық пікірталас формасы.

Әлеуметтік мазмұн және қоғамдық пікір. Айтыстың жанрлық болмысын айқындайтын іргелі белгінің бірі – әлеуметтік мазмұн. Айтыс мәтіндерінде әлеуметтік теңсіздік, әділетсіздік, билік пен халық қатынасы, моральдық құндылықтар, ауыл мен қала тіршілігі, тіл мен ұлттық болмыс мәселелері көрініс табады. Мұндай тақырыптар жеке тартыс шеңберінен шығып, қоғамдық сипатқа ие болады. Қазіргі зерттеулер айтыстың тарихи қалыптасқан «халық үні» қызметінің бүгінгі кезеңдегі өзгерісін және оның қоғамдық жаңалықтар мен әлеуметтік үндеулерді жеткізудегі мүмкіндігін қарастырады [Yerlanova, Baratova, Kadyrova, Orazkhanova, Amrenov, 2025, 871 б].

2025 жылдың қыркүйек–желтоқсан айларында «Хабар» телеарнасында өткен «Жекпе-жек айтыс» додасында Айбек Қалиев пен Бекарыс Шойбековтің сөз сайысынан өңірлік инфрақұрылым мәселесін көтерген мысал назар аударарлық. Бекарыс Шойбеков:

«Кінәлап отқан жоқпын елді бекер,
Қисық жолдың халыққа қорлығы өтер.

«Жақында Арқалыққа барамын» деп,
Президент сөз айтыпты елжіретер.
...Еліңнің қалағаны жол емес пе?
Еліңді көтергенше жолды көтер.
Торғайдың қисық жолын түзеп алсаң,
Кім білет патша емес пе, кеңдік етер» [Ютуб], – деп, нақты әлеуметтік мәселені қоғамдық талқыға шығарады.

Бұл үзінді айтыстың қазіргі кезеңде әлеуметтік сын мен азаматтық үннің алаңы болып отырғанын көрсетеді. «Жолды көтеру» метафорасы нақты инфрақұрылымдық мәселені ғана емес, аймақтық даму мен әлеуметтік әділет идеясын да білдіреді. Мұндай мәтіндер айтыстың қоғамдық пікір қалыптастырушы институт ретіндегі қызметін танытады. Сонымен қатар зерттеулерде айтыстың мәдени жаңғырудағы, тарихи сананы және ұлттық бірегейлікті қайта пайымдаудағы әлеуеті атап көрсетіледі [Yerlanova, Baratova, Kadyrova, Orazkhanova, Amrenov, 2025, 872 б].

Айтыстың әлеуметтік мазмұны оның өкілдік қызметімен де байланысты. Ақын белгілі бір өңірдің, қауымның немесе әлеуметтік ортаның атынан сөйлеуші тұлға ретінде танылады. Сыншылдық, сатира, ирония және астарлы меңзеу арқылы қоғамдық кемшіліктерге баға беріледі. Әр дәуірдегі айтыстардың тақырыптық аясының өзгеруі де осы жанрдың қоғаммен бірге жаңаратынын дәлелдейді.

Тәрбиелік және сыншылдық қызмет

Айтыстың маңызды функцияларының бірі – тәрбиелік және сыншылдық қызмет. XXI ғасырдағы жаһандану жағдайында ұлттық және жалпыадамзаттық рухани құндылықтарды сақтау мәселесі өзекті. Осы тұрғыдан айтыс жас ұрпақтың ұлттық сана-сезімін, тілдік мәдениетін және моральдық бағдарларын қалыптастыруға ықпал ететін мәдени құрал ретінде бағаланады.

Отандық зерттеулерде айтыстың дидактикалық сипатының айқын екені көрсетіледі. Поэтикалық формадағы ақыл-өсиет қара сөзбен айтылған насихатқа қарағанда тыңдаушы жадында тез әрі берік сақталады [110,p 61]. Оның әсерлілігін юмор, сарказм және сахналық динамика күшейтеді. Қазіргі жастардың танымдық қызығушылығын ескере отырып, оқу-тәрбие үдерісінде заманауи айтыс үлгілерін пайдалану тиімді. Себебі қазіргі ақындардың мәтіндері жас ұрпаққа жақын әлеуметтік шындықты, тілдік қолданысты және өзекті мәселелерді қамтиды.

Ұлттық тіл мен дәстүр мәселесі де айтыста тәрбиелік мазмұнмен сабақтасады. Бекарыс Шойбековтің:

«Ана тілін арың ғой бетіңдегі,
Беттің арын қорғамас кім өлердей.
«Өз тіліңді құрметте» дейді Қадыр,
Ұлтымның болашағын тілегендей.
...Өз тіліңде сөйлеші қазақ болсаң» [Қазақ өнерінің антологиясы, 2014], – деген жолдары тілге құрметті ұлттық ар-намыспен байланыстырады.

Ал Балғынбек Имашевтің:

«Біздің қазақ «келінім сен тыңда» деп,
Насихаттың барлығын қызына айтқан...
«Қыз-қонақ, келін елдің келбеті» деп,
Кемеңгер даналарым түзу айтқан» [Қазақ өнерінің антологиясы, 2014], – деген шумағында дәстүрлі тәрбиенің сабақтастығы, отбасы мен қоғамдағы моральдық жауапкершілік мәселелері көрініс табады.

Осы мысалдар айтыстың жеке тұлғаны ғана емес, қоғамдық мәдениетті қалыптастыруға бағытталған тәрбиелік механизм ретінде қызмет ететінін көрсетеді. Қазіргі кезеңде айтыстың институционалдық тұрғыдан дамуы да оның қоғамдық-мәдени маңызын арттырып отыр. Астана қаласындағы Қазақ ұлттық өнер университетінде айтыс өнерін кәсіби деңгейде оқытатын арнайы кафедраның жұмыс істеуі, сондай-ақ Т.Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясында «Айтыс» кафедрасын ашу жоспарлануы өнердің білім беру жүйесіндегі орнының нығая түскенін аңғартады.

Музыкалық-поэтикалық табиғат және қазіргі мәдени кеңістік. Айтыстың бірегей белгілерінің бірі – домбыра сүйемелдеуімен орындалуы. Бұл ерекшелік поэзия мен музыканы органикалық синтезге біріктіреді. Домбыра айтыстың ырғақтық құрылымын ғана қалыптастырмай, өлеңнің эмоционалдық және драмалық әсерін күшейтеді. Зерттеулерде айтыс сөздік өнермен қатар, домбыра арқылы ритм мен әуенді ұштастыратын музыкалық-поэтикалық ансамбль ретінде қарастырылады [Beketayeva, 2016, 56 б.].

ЮНЕСКО тәрізді халықаралық ұйымдардың айтысты домбырамен бірге орындау дәстүрін халықтың рухани мәдениетін білдіретін маңызды құбылыс ретінде мойындауы оның халықаралық мәдени мәнін арттыра түседі [ЮНЕСКО сайты]. Музыкалық сүйемелдеу ақын мен аудитория арасындағы интерактивті байланысты күшейтіп, орындаудың эмоциялық және драматургиялық құрылымын толықтырады.

Қазіргі кезеңде айтыстың медиалық және цифрлық платформаларға бейімделуі жанрдың таралу аясын кеңейтті. Айтыс сахнадағы тікелей сөз сайысынан бөлек, онлайн-аудиториямен байланыс орнататын мәдени коммуникация алаңына айналып келеді. Бұл жағдай жанрдың дәстүрлі сипатын сақтай отырып, жаңа әлеуметтік және технологиялық ортаға бейімделу мүмкіндігін көрсетеді. Сонымен бірге қазіргі айтыстарда ұлттық аспаптарды қолдану дәстүрі сақталғанымен, кейбір орындау үлгілерінде аспаптық сүйемелдеудің болмауы сияқты өзгерістер де байқалады.

Жүргізілген талдау айтыстың жанрлық табиғаты бір ғана көркемдік белгімен шектелмейтінін көрсетті. Оның негізгі құрылымдық және функционалдық сипаттары – суырыпсалмалық, диалогтік құрылым, жарыс-сайыс, әлеуметтік мазмұн, тәрбиелік-сыншылдық қызмет және музыкалық-поэтикалық синкретизм. Бұл белгілер өзара сабақтасып, айтыстың тарихи тұрақтылығы мен қазіргі кезеңдегі өзгермелі сипатын қамтамасыз етеді.

Айтыстың дәстүрлі табиғаты қазіргі кәсіби даярлықпен, қоғамдық тақырыптардың кеңеюімен және медиалық мүмкіндіктермен ұштасып отыр. Суырыпсалмалықтың сақталуы жанрдың түпкі табиғатын қамтамасыз етсе, білім мен кәсіби дайындық оның мазмұндық және көркемдік сапасын арттырады. Диалог пен жарыс сипаты айтысты шығармашылық бәсеке ретінде танытса, әлеуметтік мазмұны оны қоғамдық пікірталастың пәрменді формасына айналдырады.

Тәрбиелік функциясы арқылы айтыс ұлттық тіл, дәстүр, моральдық құндылықтар мен қоғамдық жауапкершілік мәселелерін ұрпақ санасына жеткізеді. Ал домбырамен сабақтас музыкалық-поэтикалық табиғаты жанрдың ұлттық мәдени кодын сақтай отырып, оның эмоциялық және интерактивтік әлеуетін арттырады. Осыған байланысты айтысты тарихи мұра ғана емес, қазіргі әлеуметтік-мәдени кеңістікте белсенді әрекет ететін, жаңаруға қабілетті динамикалық жанр ретінде бағалау қажет.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Тұрсынов Е. Возникновение баксы, акынов, сэри и жырау. – Астана, 1999. – 214.
2. Қабдолов, 3. Сөз өнері / 3. Қабдолов. – Алматы: Санат, 2002. – 260б.
3. Тебегенов, Т. Халық ақындары шығармаларындағы әдебиет пен фольклор дәстүрі / Т. Тебегенов. – Алматы: Білім, 2001. – 150 б.
4. Мұқанов С. Айтыстар туралы. Айтыс. 1-том. – Алматы: Жазушы, 1965. – 328 б.
5. «Айтыскер құны «Алтын домбырамен» өлшенбейді» айтыскер ақын Айбек Қалиевпен сұхбат.// «Айқын» газеті № 120 (4660) санына 30 қазан 2025 ж.
6. Madiyar Saudbayev, Berdak Bayimbetov, Bauyrzhan Karipov. Social Information Exchange in Aitys Performances// Procedia - Social and Behavioral Sciences,Volume 122, 2014, Pages 72-76, ISSN 1877-0428, https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.01.1305.
7. Dubuisson EvaMarie. Confrontation in and through the Nation in Kazakh Aitys Poetry, 2010// journal of linguistic anthropology. SCImago Journal Rank - 1.463 eISSN - 1548-1395. pISSN - 1055-1360. DOI - 10.1111/j.1548-1395.2010.01051.x
8. Қазақ өнерінің антологиясы. 25 томдық. Құраст// М.Жолдасбеков, С.Негимов. Т.4. (Кеңестік кезеңдегі айтыс)Астана: Күлтегін, 2014.-400 б.
9. Yerlanova, A., Baratova, M., Kadyrova B., Orazkhanova, M., & Amrenov, A. (2025). Aitys as a Cultural Phenomenon: Historical Development and Contemporary Significance for Kazakhstan. Forum for Linguistic Studies, 7(3), 863–873. https://doi.org/10.30564/fls.v7i3.8596
10. https://youtube.com/watch?v=7ekyMsNlmTs&si=gsPBz-BBjSB9b7e6
11. Beketayeva M.S. Aitys and Kazakh oratory as one of the national forms of debates //, MA., 2016ү-46-50бб.
12. https://ich.unesco.org/en/RL/aitysh-aitys-art-of-improvisation-00997?utm_source=chatgpt.com

III СЕКЦИЯ
БАТЫРЛЫҚ ТҰЛҒА БЕЙНЕСІ ЖӘНЕ ҚАһАРМАНДЫҚ КОНЦЕПТІНІҢ ӘДЕБИЕТ ПЕН ӨНЕРДЕГІ КӨРКЕМДІК РЕПРЕЗЕНТАЦИЯСЫ

KOZMOSUN YENİDEN İNŞASININ BİR ANLATISI OLARAK KOBILANDI BATIR DESTANI

Prof. Dr. Mehmet Açа,
Marmara Üniversitesi,
İstanbul, Türkiye,
mehmet.aca@marmara.edu.tr

Özet. *Kıpçak Türklerinin kozmosu yeniden inşa etme mücadelerini epik düzlemde anlatan çok sayıdaki anlatıdan biri de Kobılandı Batır destanıdır. Bu çalışmada, Kobılandı Batır destanının Köşelek varyantı kozmosun yeniden inşasının bir anlatısı olarak ele alınmıştır. Destandaki ilk kaos, Kıdırbay ile eşi Meñdisulu'nun çocuklarının olmamasıdır. Bu kaosun ortadan kaldırılması, Meñdisulu'nun aklı, sağduyusu ve inancı sayesinde mümkün olabilmiştir. İkinci ve en büyük kaos ise Kıdırbay'ın obasının Kalmaklar tarafından yağmalanmasıdır. Bu kaosun kozmosa dönüştürülmesinde, Koblandı Batır'ın yanı sıra eşi Kurtka da rol almaktadır. Meñdisulu ile Kurtka'nın destandakli rolleri, Kobılandı Batır destanındaki hayvancı-ataerkil toplum yapısının henüz tam anlamıyla gelişimini tamamlamadığını, anaerkil damarın halen güçlü bir şekilde yaşamakta olduğunu göstermektedir. Meñdisulu ve Kurtka örnekleri, bozkırın Kıpçaklarının hem kadını erkekle bir tuttuğunu, hem de düşmanlarına karşı kadınlı erkekli bir şekilde mücadele ettiğini bir kez daha gözler önüne sermektedir.*

Anahtar Kelimeler: *Kozmos, Kaos, Kıpçaklar, Nogaylılar, Kobılandı Batır*

Abstract. *The epic of Kobylandy Batyr is one of numerous narratives that recount, on an epic plane, the Kipchak Turks' struggle to reconstruct the cosmos. In this study, the Köşelek variant of the Kobylandy Batyr epic is examined as a narrative of cosmic reconstruction. The initial chaos in the epic is childlessness, suffered by Kydyrbay and his wife, Meñdisulu. Overcoming this chaos is made possible through Meñdisulu's wisdom, common sense, and faith. The second and most devastating chaos is the plundering of Kydyrbay's encampment (oba) by the Kalmyks. Alongside Kobylandy Batyr, his wife Kurtka also plays an instrumental role in transforming this chaos into cosmos. The roles of Meñdisulu and Kurtka in the epic indicate that the pastoral-patriarchal social structure in Kobylandy Batyr had not yet fully matured, and that a matriarchal undercurrent remained vibrant. The examples of Meñdisulu and Kurtka demonstrate once again that the Kipchaks of the steppe regarded women as equals to men and fought alongside one another—both women and men—against their enemies.*

Keywords: *Cosmos, Chaos, Kipchaks, Nogais, Kobylandy Batyr*

Giriş

İnsan ve toplum hayatı, düzen ve düzensizlik arasında gidip gelir. Kurulan her düzen bozulmaya eğilimlidir ve bu nedenle varlığını sürdürebilmesi kararlılığı, duyarlılığı, donanımı, yükümlülüğü ve fedakârlığı gerektirir. Toplumsal hayatın düzen ve uyum içerisinde sürdürülmesini, değer yargılarıyla sosyal normlardan bağımsız bir şekilde düşünmek mümkün değildir. Değerleri ve normları benimseyip yaşatmayı, toplumsal duyarlılığı, ortak çıkarları gözetmeyi, işbirliğini, sorumluluk üstlenmeyi, yükümlülükleri yerine getirmeyi, donanımlı olmayı ve gerektiğinde fedakârlıkta bulunmayı gerektiren düzen ya da kozmosun hem bireysel hem de toplumsal bir boyutu vardır. Düzen ya da kosmozun düzensizliğe ya da kaosa evrilmesi, hem bireysel hem de toplumsal yetersizliklere, kusurlara ve hatalara bağlıdır. Başka bir deyişle, düzensizlik ya da kaos, düzenin/kozmosun temelinde yatan ana unsurlardan bireysel ve toplumsal saplamaların bir sonucudur. Varlığını topluluk içerisinde sürdüren bireyin yaşadığı kaosla toplumun bütün halinde yaşadığı kaosu, -aralarında nedenleri, boyutları ve sonuçları bakımından farklılıklar olmakla birlikte- birbirinden bütünüyle bağımsız düşünmek mümkün değildir. Birey ve toplum birbiriyle derin bağlarla bağlı olduğu için bireyin yaşadığı kaos toplumu dolaylı bir şekilde etkilerken toplumun yaşadığı kaos ise bireyi doğrudan etkiler.

Bireylerin ve toplumların düzen ya da kozmosun bozulması karşısında verdikleri ilk tepki, doğal olarak şaşkınlık ve korkudur. Bu şaşkınlık ve korku zamanla yerini sorgulamaya, kaostan kurtulma düşüncesi ve azmine bırakır. İşte bu noktada devreye liderler, kahramanlar, inanç ve kanaat önderleri girerek kaostan kurtulma düşüncesine ve azmine sahip toplumların önüne düşerler. Onlar akılları, inançları, cesaretleri,

donamımları, öngürüleri, kararlılıkları ve fedakârlıkları ile toplumları harekete geçirip kaozmosun yeniden inşasına öncülük ederler. Düzen ya da kozmosu inşa etmek için sergiledikleri çabalar ve elde ettikleri başarılar, onları genellikle tarihsel bir kişilik olmaktan çıkarır, efsanevi ya da destani bir kimliğe büründürür. Adları, hem tarih kitaplarında hem de kişilikleri ve mücadeleleri etrafında oluşan efsane ve destan türünden anlatılarda yaşar; sözlü ve yazılı kültür aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılırlar.

Türk Dünyası'nın önemli bir bölümünü oluşturan Kıpçak Türkleri de (Kazaklar, Kırgızlar, Tatarlar, Başkurtlar, Nogaylar, Kumuklar, Karaçaylar, Balkarlar) tarihleri boyunca kozmos ve kaos arasında gidip gelmişlerdir. Kıpçak Türklerinin kozmosun inşası ve kaos sonrasında kozmosu yeniden inşaya yönelik mücadeleleri, hem yazılı kaynaklar hem de sözlü anlatılarla günümüze kadar anlatılagelmiştir. Kıpçak Türklerinin kozmosu yeniden inşa etme mücadelerini epik düzlemde anlatan çok sayıdaki anlatıdan biri de Kobılandı Batır destanıdır. Bu çalışmada, Kazak destanlarından Kobılandı Batır'ın Köşelek varyantı (varyant, 1874-1951 yılları arasında yaşamış olan jırşı Köşelek Elamanulı'dan T. Jürsinova tarafından 1906'da derlenmiştir), düzenin/kozmosun yeniden inşasının bir anlatısı olarak ele alınacaktır.

1. Çocuksuzluğun Neden Olduğu Kaos ve Kozmosu Yeniden İnşa Eden Akıllı Eş

Mitolojinin en önemli fikirlerinden biri, kaosun kozmosa dönüşmesidir. Meletinskiy, kaosun kozmoslaştırılmasını, yeryüzü yaşamının düzene sokulmasını, genel olarak mitolojinin ana tutkusu olarak niteler. Bu nedenle yaratılış mitleri, doğrudan yaratılış anlatılarının yanı sıra kaotik, ktonik güçleri (yeraltına, karanlığa ve ölüme ait varıkları ya da güçleri) temsil eden canavarlara karşı mücadele bölümlerini de içerir. Kaosun kozmoslaştırılması; kültür nimetlerinin elde edilmesini ve ktonik canavarlara karşı mücadeleyi içeren dünya yaratımı sürecidir; bu, mitte kültür kahramanının temel faaliyetidir. Nihayetinde kozmos kaosa karşı zafer kazanır ve böylece mitler kendi yüce misyonlarını gerçekleştirirler. Yaratılış mitlerinde ya da eskatolojik, takvimsel mitlerde temel arketip dünyanın oluşumu, yıkımı, kaos ile kozmos arasındaki mücadele çerçevesinde yenilenmesi iken kahramanlık mitlerinde, kahraman boy ya da kabile güçlerini sembolize etmesine ve maceralarını kozmik bir arka planda gerçekleştirmesine rağmen asıl konu kahramanın oluşumudur. Bu kahraman yalıtılmış bir birey değildir, kolektif enerjiyi yoğunlaştıran doğaüstü bir kişiliktir. Kabile toplumunda toplumsal olan her zaman bireysel olana baskındır. Bu anlamda kahramanlık miti psikoloji karşıtı (anti-psikolojik) ve bir anlamda kozmik kalır. Böyle bir kahramanın canavarlarla mücadelesi şüphesiz kaosun kozmoslaştırılmasının bir yankısıdır; aynı zamanda maceraları ve sınavları, yerine getirdiği zor görevler inisiyasyon ritüelini ve genel olarak geçiş ayinlerini andırır. Bu ayinler, aynı zamanda psikolojik kaosun toplumsal kozmosa dönüştürülmesi işine de hizmet eder. Kaos ile kozmosun, ölüm ile yaşamın değişimi kozmik, toplumsal ve bireysel bir kaderdir [Meletinskiy, 2011: 27-30].

Meletinskiy, kahramanlık destanının (epos); en başta atalar, kültür kahramanları hakkındaki mitolojik döngülerin ve kahramanlık masallarının ya da türkülerinin etkileşimi temelinde, arkaik toplumun folklorik geleneklerinin doğrudan bir devamı olarak geliştiğini belirtir. Ancak devlete dayalı siyasi bütünleşmeden sonradır ki tarihsel geçmişin mitolojikleştirilmesi sona ermiş; ancak bu aşamada tarihsel efsaneler destanın ana kaynağı haline gelmiştir. Bundan kabileler arası savaşların, göçlerin, önderlerin ve ünlü savaşçıların yiğitliklerinin hatıraları kastedilmektedir. Masaldan farklı olarak kahramanlık destanı türü, etnik birleşme sürecinde gelişmiştir. Bu tür, sözlü gelenek içinde yaratılmıştır. Kitaplaşmış/yazılı destanın pek çok abidesi, sözlü doğaçlama tekniğinin izlerini korumaktadır. Arkaik epik abideler etnosların siyasi birleşiminden önce yaratıldığı için mitin dilini kullanmıştır. Kahramanlık ruhu; mitin ve masalın kabuğu içinde belirmiştir. Buna uygun olarak epik düşmanlar genellikle ktonik (yeraltı/karanlık) canavarlar kılığında olmuş; savaşçılar askeri ve şamanik nitelikleri, bazen de kral-rahiplerin bazı vasıflarını birleştirmiştir. Bu konularda kültür kahramanları için karakteristik olan eylemleri de tespit etmek mümkündür. Bununla birlikte canavarlarla savaş, sözlü/müstakbel gelini arama ve kanlı öç, ana temalar olarak kalmıştır. Arkaik epik formlar, kademeli değişimler yoluyla evrimsel bir biçimde klasik formlara dönüşmüştür. Bu evrim sürecinde her şeyden önce epik arka plan değişmiştir. Arka plan mitolojik hatlarını kaybetmiş ve tarihsel hatlar kazanmıştır; zira burada gerçek olayların gerçek bir yansımasından ziyade bir betimleme dilinden söz edilmiştir. Siyasi bütünleşme ve devlet yapılarının şekillenmesi; klasik destanın ve onun tarihsel, etnik, coğrafi terimlerdeki betimleme dilinin ortaya çıkması için gerekli koşul olmuştur. İlk devlet yapılarının idealleştirilmiş çağı, ilk zamanların, yani yaratılış zamanının imgesini geri plana itmiş ve onun yerini almıştır. Epik zaman; tarihsel zamana, şanlı bir ulusal geçmişe ve gelecek nesiller için bir taklit modeline dönüşmüştür. İdealleşme; erken dönem siyasi merkezlerin çöküşü, savaşlar ve kabile göçleri ortamında daha da güçlenmiştir. Artık canavarlara karşı yürütülen ezeli epik savaşın yerini, düşman etnik ve farklı dine mensup çevreye karşı yapılan savaş almıştır. Bu sırada kahramanın kabilesi, mitolojik niteliğini düşman kabileye göre daha hızlı kaybetmiştir. Düşmanlar bazen canavar imgelerini korurken, kahraman ve onun çevresi genellikle şanlı ulusal geçmişin krallarının ve askeri önderlerinin tarihsel —en azından efsanevi— isimlerini taşımıştır. Epik arka planın tarihselleşmesi, soy kütüğüne (şecereye) dayalı olanlar da dahil olmak üzere, eski tarihsel efsanelerin hemen kullanılmasına yol

açmıştır ki bu durum, biraz dönüştürülmüş mitolojik modellerin kullanılmasına da engel teşkil etmemiştir [Meletinskiy, 2011: 55-56, 62-63].

Mitin kaosa son verip kosmosu yaratma tutkusu, klasik kahramanlık destanlarında da ön plandadır. Mitin inşa ettiği kozmosun anlatımına Sibirya Türklerinin destanlarının girişinde kısaca temas edilir, ardından da epik kahramanın doğumunu hazırlayan şartlara (genellikle kaos öncesi ya da kaotik bir dönemdir), olağanüstü doğumuna ve büyümesine, ilk kahramanlığını sergilemesine (öç alma vd.), kaosa son vermek için giriştiği mücadelesinin anlatımına geçilir. Destanın anlatımı, bozulan düzenin epik kahraman tarafından yeniden inşa edilmesiyle son bulur. Söze genellikle kozmosun/düzenin anlatımıyla başlanan kahramanlık destanlarında kozmos çoğunlukla dışarıdan gelen saldırılar yüzünden yıkılır ve bu kaos sürecine genellikle kritik dönemlerde olağanüstü bir şekilde dünyaya gelen epik kahramanlar tarafından son verilir, böylece kahraman sayesinde kozmos/düzen yeniden kurulmuş olur.

Kıpçak ve dolayısıyla Kazak tarihinin belli bir dönemini efsanelerle örülü bir şekilde anlatan Kobılandı Batır, diğer pek çok Kazak kahramanlık destanı gibi, kozmos > kaos > kozmos silsilesi üzerine kurulmuştur. Bu silsile, destanda hem bireysel hem de toplumsal bağlamda karşımıza çıkmaktadır.

Kozmos ve kaos süreci, destanın Köşelek varyantında öncelikle Kıdırbay'ın (bazı varyantlarda Toktar, Toktarbay) şahsında yaşanmaktadır. On iki uruk/boy Nogay'ın Kıdırbay'ı zenginliği sınırsız, malı yeryüzüne sığmayan, düşmanının sözüne kulak asmayan seksen yaşında bir adamdır. Karısının adı Meñdisulu olan yaşlı Kıdırbay'ın oğlu ve kızı yoktur. Malı mülkü sınırsız Kıdırbay'ın bir evlada olan hasreti, onun düzen içindeki potansiyel düzensizliği ya da düzenine son verebilecek kaosudur. Evladı olmadığı için malını mülkünü ve yurdunu bırakabileceği birisi yoktur ve bu da ölümünden sonra sadece soyunun sona ermesi anlamına değil, malına mülküne el koyulabileceği anlamına da gelmektedir. Nitekim kime kaygı salsam, kimin malına el koysam deyip duran Akşahan adlı hanın ilindeki beyler bir gün büyük bir toy verirler. Akşahan, "oğlu olmayana bu toyda yer yoktur, kızı olmayana huzur yoktur" diye buyruk verir. Bu buyruğa kulak asmayan Kıdırbay, karısıyla birlikte toya gider. Toya vardığında Akşahan'ın emriyle kendisine oğlu olmadığı için toyda yerinin olmadığı söylenir. Bu durum, onun bireysel kaosunun toplumsal bir boyutunun olduğunu da gösterir. Çocuksuzluk toplumsal bir statüden yoksunluğa neden olmakla birlikte, ölümden sonra mala mülke Klamuk hanı Akşahan tarafından el koyulabileceği riskini de doğurmaktadır. Kıdırbay, Kalmaklardan gelen bu aşağılama karşısında üzülür ve toya girmek için ısrar eder. Bu sırada karısı kaygılanarak çokça yığdığı malını sadaka olarak dağıtmayı, oralardan kaçıp gitmeyi, Tanrı'dan çocuk dilemeyi, evliya türbelerinde gecelemeyi, ısrar etmeden eve geri dönmeyi teklif eder. Tanrı'ya kurban sunmayı teklif eden Meñdisulu, eve vardıktan sonra eline bir değnek alıp bozkırda dolaşacağını, bütün evliya türbelerinde geceleyeceğini, bütün varlıkları yaratan Tanrı'dan canıgönülden evlat dileyeceğini, eğer Tanrı vermezse kaygısıyla yürüyüp öleceğini söyler. Karısının sözünü dinleyen Kıdırbay, evine döndükten sonra epey bir hayvanını kestirir; garipleri, muhtaçları, körleri, miskinleri, çaresizleri toplayıp doyurur. Oğlu kızı olmadığı için on gün süren bir toy verir. On gün boyunca yenilir içilir. Toya gelenler, on gün dolduktan sonra dağılırlar. Toydan sonra Meñdisulu kocasından izin alarak yola koyulur. Bozkırda yedi gün yürüdükten sonra yolu Kökşıbık adlı evliyanın türbesine düşer. Türbede uyuyup kalan Meñdisulu'nun düşüne Kökşıbık evliya girerek ona bir erkek çocuk vereceğini söyleyerek bu çocuğu kılıç kesmemesi, bedenine ok batmaması için dua eder. Meñdisulu, düşünce Kökşıbık evliyanın verdiği çubukla şehrine geri dönüp kocasına müjdeli haberi verir. Kıdırbay, büyük bir toy verip sadaka dağıtır. Vakti dolunca biri kız, diğer erkek ikiz çocukları olur. Yedi gün boyunca toy verip halkından çocuklarına ad vermelerini ister. Halk ad veremeyince karısı ve çocuklarıyla birlikte bozkıra koyulur. Kökşıbık babanın türbesine gelip çocuklarına ad vermesini ister. Kökşıbık baba oğlana Kobılandı, kıza da Kansulu adını koyar. Her iki çocuk için de dua eden baba, sözlerini tamamladıktan sonra kaybolur (Tasmağambetov, 2006: 108-115).

Oğlu ve kızı olmayan Kıdırbay'ın bu kaostan çıkmasını sağlayan kişi, akıllı ve sağduyulu eşi Meñdisulu'dur. Oğlu ve kızı olmayan han ya da beylerin katıldıkları toylarda dışlanarak değersizleştirilmeleri, başta Dede Korkut Kitabı'ndaki "Dirse Han Oğlu Boğaç Han" destanı [Ergin, 2004: 77-95] olmak üzere Alpamış [Alimcan, 1992: 5-6] Älibek Batır [Kaskabasov ve Jakan, 2011: 252-253] gibi Özbek ve Kazak destanlarında da karşımıza çıkar. Meñdisulu, tıpkı "Dirse Han Oğlu Boğaç Han" destanındaki Dirse Han'ın eşi Han Kızı gibi dağ gibi et yığdırılıp göl gibi kımız sağdırılarak toy verilmesini, Tanrı'ya yakarılıp kurban sunulmasını, sadaka dağıtılmasını, açların doyurulup çıplakların giydirilmesini sağlar. Meñdisulu'yu Han Kızı'ndan ayıran yönü, tek başına bozkıra doğru yola koyulması, oradaki bir türbeden çocuk dilemesi, türbe yanında uyurken gördüğü düşünde kendisine Tanrı'nın evlat verileceğinin müjdelenmesi, çocuğun nişanı olarak da eline bir çubuk verilmesidir.

Sözün özü, Kıdırbay'ın kozmosonu tehdit eden kaos riski, Meñdisulu ve Kökşıbık baba sayesinde ortadan kaldırılmış, Kıdırbay'ın Akşahan ve diğer beylerin nazarındaki statüsüzlüğüne son verilmiş, soyu, yurdu, iktidarı ve malı mülkü garanti altına alınmıştır.

2. Kalmak Yağmasının Neden Olduğu Kaos ve Kozmosu Yeniden İnşa Eden Kobılandı Batır

Kobılandı Batır destanının Köşelek varyantındaki ikinci ama toplumsal boyutu ilkine göre çok daha fazla öne çıkan büyük kaosun kaynağı, Alşağır tarafından yurdundan bir şekilde uzaklaştırılan Kobılandı Batır'ın yokluğunda babası Kıdırbay'ın obasının Alşağır ve Kalmakları tarafından yağmalanması, hayvanlarının sürülüp götürülmesi, kendisinin çoban, eşinin ise tezek toplayıcısı yapılması, kızına el koyulmasıdır.

On iki yaşından itibaren kendisini gösterme gayreti içine giren Kobılandı, cesur ve iyi bir savaşçı olmasına rağmen kolay kolay söz dinlemeyen ya da öğüt almayan biridir. Kobılandı, deyim yerindeyse, aşırı özgüvenli ve kibirli bir yiğittir. Gücüne, yeteneklerine ve cesaretine oldukça güvenen Kobılandı, iyi niyet gösterileri karşısında kolayca yumuşayan, kendisi ve obası için kurulan tuzakları ve hileleri hemen anlayamayan biridir. Kolaylıkla maceralara atılabilen Kobılandı'yı deneyimin ve aklın temsilcisi olan baba Kıdırbay yer yer uyarır fakat bu uyarılar pek işe yaramaz. Bu da aklın ve deneyimin, onun gücünü ve cesaretini yeterince kontrol edememesine ya da yönlendirememesine neden olur.

On iki yaşına gelen Kobılandı, at ve koyun sürülerini kontrol etmek istediğini söyleyerek babası Kıdırbay'dan at ve silah ister. Kıdırbay'ın verdiği kılıcı ve sadağı kuşanan, savaş giysilerini giyen ve hayır duası alan Kobılandı at ve koyun sürülerini kontrol etmeye gider. Kobılandı, bu girişimiyle büyüdüğünü, görünür olmak istediğini ve hatta babasının yerini alabileceğini ifade etmektedir. Henüz dişe dokunur bir başarı sergileyerek kendisini ispatlamamış olan Kobılandı, sorumluluk alabilecek ve yurdun güvenliğini üstlenebilecek bir yaşa geldiğine kanaat getirmiştir. Kobılandı, sürülerin yanına vardığında Sayravık'la karşılaşır. Bir toz bulutu gören Kobılandı, bu tozun ne olduğunu sorduğunda Şayravık bilmediğini söyler. Babasının yanına gelen Kobılandı babasından toz bulutunun olduğu yere gitmek için ruhsat ister. Babasıyla annesi başta izin vermek istemeseler de onlardan ruhsat alan Kobılandı yola koyulur. Karşısına çıkan bir çocuktan toz bulutunun nedenini sorduğunda çocuk, toz bulutunun olduğu yerin Alşağır'ın kalabalık Kalmaklarının yurdu olduğunu, bu yurttaki Kökten adındaki bir adamın güzelliği dillere destan olan kızı Kurtka için Alşağır ile Akşahan'ın çekişmekte olduklarını, kızın babasının Nogaylı ve Kalmak yurtlarına haber salarak baytereği kim vurup deviririse kızını ona vereceğini duyurduğunu, Alşağır ile Akşahan'ın da geldiğini, Kökten'in kızını gelenlere layık görmediğini söyler. Kalabalığın yanına giden Kobılandı, kendisini tanıttıktan sonra hanlardan baytereğe ok atmak için izin ister. Kobılandı attığı okla baytereği delmekle kalmaz, ağacın arkasındaki tepeyi de devirir. Kalmaklar, Kobılandı ve Kurtka için yedi gün toy yaparlar. Kıdırbay'ın yurduna dönerlerken Kurtka, Kıdırbay'ın sürüsündeki bir kula kısrağı ister. Kobılandı babasından istemesini söyler ve Kıdırbay, gelinin gelir gelmez mal istemesini kınayıp vermeye yanaşmaz. Kurtka'nın istediği kula kısrağı Kobılandı'nın annesi Meñdisulu verir. Kurtka yatağının altına kazdırdığı derin bir çukura kula kısrağın yavrusunu koyup sekiz ay sekiz gün bakar. Sekiz ay dolduğunda Kobılandı Kurtka'dan bu kısrak yavrusunu ister. Kurtka'nın sekiz gün daha çukurda kalması gerektiğini söylemesine rağmen Kobılandı Kurtka'yı kamçısıyla dövmeye yeltenir. Doru atı çukurdan çıkaran Kobılandı, ata binerek hayvan sürülerini kontrol etmeye gider. Altı günlük uzaklıktaki hayvan sürülerinin yanına iki saatte varır. Köközen suyun başında Alşağır adlı Kalmak'ın yurdu vardır. Bu Alşağır'ın Kökaman ve Kökkaksa aldı iki adamı vardır. Aykaksa ile Jankaska çok akıllıdır. Bu dördü bir araya gelerek bokzırda av avlanıp eğlenmektedir. Bunlar uzaktan Kobılandı'nın gölgesini görürler. Kobılandı, bu dört kişinin yanına gelir. Orada tanışıp dost olurlar. Atla yarışıp at üstünden çekip düşürme oyunu oynarlar, hepsinde de Kobılandı galip gelir. Daha sonra vedalaşıp herkes kendi yurduna gider. Kalmak yurduna döndükten Aykaska, Alşağır'a Kobılandı ile dost olduğunu söyler. Babasının yanına gelen Kobılandı, ondan, doru atına binerek konabilecekleri yeni bir yer bakmak için izin ister. Babasının izin vermesi üzerine atlanıp yola koyulan Kobılandı Köközen gölüne gelir ve buranın konmak için uygun bir yer olduğunu düşünür. Burası, Kalmak Alşağır'ın gölüdür. Kobılandı, babasının uyarmasına rağmen hayvanların bir kısmıyla buraya yerleşir. Bu gölü koruyan Torğay, Kobılandı uyurken hayvanlarını sürüp gelir. Otağa gelip Kobılandı'ya burayı terk etmesini söyler. Kobılandı, ağırladığı Torğay'ı kımızla sarhoş edip bağladıktan sonra kulaklarını ve burnunu keser. Obaya dönen Torğay, olup bitenleri Alşağır'a anlatır. Durumu öğrenen Alşağır, Aykaska'yı çağırıp dostu Kobılandı'yı konuk olarak davet etmesini söyler. Daveti kabul eden Kobılandı, Kalmak yurduna gelir. Kobılandıyı karşılayıp otağına oturtan Kalmak hanı, ondan gidip Bektas adındaki düşmanını getirmesini söyler. Ertesi gün yol koyulan Kobılandı'nın doru atı bir yere geldiklerinde durup yürümez. Kırbaçlayınca at dile gelerek çukurda sekiz gün eski kaldığı için kemiklerini boşaldığını, yürüyemeyeceğini, eyeri ve koşum takımını çıkarmasını, sekiz gün otlayacağını söyler. Sekiz gün geçtikten sonra at gelişimini tamamlar. Kobılandı tekrar atına (Tayburıl'a) binip yola koyulur. Bektas'ın yurduna vardığında Bektas teke tek savaş ister. Teke tek savaşı kazanan Kobılandı, on iki gün boyunca vuruşup on iki bin Kalmak'ı kırar. Bektas'ı yedeğine alarak yirmi günde yurduna dönen Kobılandı, yurdunun yerinde yeller estiğini görür. Orada karşılaştığı karısı Kurtka'dan Alşağır hanın Kalmaklarının Kıdırbay'ın yurduna saldırdığını, hayvanlarını sürüp götürdüğünü, Kıdırbay'ı sürülere çoban, Meñdisulu'yu da tezek toplayıcısı yaptığını, Kobılandı'nın kız kardeşini alıp götürdüğünü, eşi Kurtka'nın Kalmakları aldatarak kurtulduğunu

öğrenir. Durumu öğrenen Kobılandı, Alşağır'ın yurduna saldırır, Kalmak'ın kanını su gibi akıtır. On beş gün boyunca sayısız Kalmak kırılır. Kalmakları darmadağın eden Kobılandı, onları Köközen suyu boyundan, Jiyren Kopa Göl'ün yatağından sürüp çıkarır. Kara Oba'nın karşısına geldiğinde kırgından kurtulan Kalmaklar Kıtay'a doğru kaçar. Kobılandı'nın korkusundan bütün Kalmaklar bölgeyi boşaltır. Yağmalanan yurdunu kurtardıktan sonra halkı toplayıp yetimleri doyurur, Nogaylılara yer verir, Kobda, Jiyren Kopa ve Köközen Kobılandı'ya yurt olur. Jiren Kopa gölü Kobılandı'nın yılkısını yaydığı gölüdür, Kobılandı'nın Kalmukların hepsini kovduğu yeridir (Tasmağambetov, 2006: 115-141).

Yağmalanan yurdunu kurnaz, hileci ve yağmacı Kalmakların elinden kurtaran ve onları el koydukları yerlerden sürüp çıkaran Kobılandı Batır, kendi saflığı, kibri ve aşırı özgüveninin neden olduğu derin kaosu gücü, cesareti, savaşçılığı ve atıyla yeniden kozmosa dönüştürür. Onun Kalmakların neden olduğu kaosu kozmosa dönüştürmesinde eşi Kurtka'nın önemli bir rolü vardır. Kobılandı'nın binip de Kalmakları tepeleyeceği Tayburıl'I, Kıdırbay'ın sürüsünden aldırdığı kula kısrağın yavrusu olarak bir çukurda sekiz ay sekiz gün özel bakıma tabi tutan Kurtka, Kobılandı'yı gelecekteki mücadelesine hazırlayan kişidir. Destanda Kıdırbay'ın, oğlu Kobılandı için Kamıslı Köl'den çıkan bir aygırın yavrusunu at olarak düşündüğü belirtilir fakat atın seçimi ve özel bakımı Kurtka'ya nasip olur. Kendisi için hazırlanan atın sekiz gün daha çukurda kalmasına izin vermeyen, bakımın tamamlanmasında ısrar eden Kurtka'yı kırbaçlamaya bile teşebbüs eden öfkeli ve kibirli Kobılandı, bozkır kültürünün yetiştirdiği bir kadın tarafından tamamlanmıştır. Kurtka, Kıdırbay'ın yurdunu yağmalayan Kalmakları aldatarak yağmadan kurtulan ve hiçbir şeyden haberi olmayan Kobılandı'yı olup bitenlerden haberdar eden, tıpkı Kıdırbay'ın eşi Meñdisulu gibi aklı ve sağduyuyu temsil eden bir kadındır. Ortaya çıkan ilk kriz ya da kaosun sonlandırılmasında aklı, sağduyusu ve inancıyla öne çıkan Meñdisulu, Kurtka'nın istediği kısrağı vererek büyük kriz ya da kaosun sonlandırılmasında da dolaylı bir rol üstlenmiştir.

Sonuç

Yukarıda da belirtildiği üzere, otuz civarında varyantı tespit edilen Kobılandı Batır Destanı da, diğer pek çok Kazak destanı gibi, kozmos > kaos > kozmos silsilesini izlemiştir. Kozmosu kaosa dönüştürme potansiyelini barındıran çocuksuzluk ve bundan kaynaklanan statüsüzlük sorunu, Türk halklarının destanlarında sıklıkla işlenen bir motiftir. Bir erkek çocuğun olmaması, sürülerin, soy ocağını tüttürme ve ata kültü görevlerini yerine getirme sorumluluğunun devredilebileceği bir kimsenin olmaması anlamına gelmektedir. Bu nedenle geleceğin kahramanı olacak bir erkek çocuğun çoğunlukla olağanüstü bir şekilde doğumu, destanlarda, sürülerini, soy ocağını tüttürme ve ata kültü görevlerini yerine getirme sorumluluğunu devredecek kimsesi olmayan çocuksuz hayvancı-ataerkil yaşlı çiftlerin hayallerinin gerçekleşmesidir.

Kobılandı Batır destanının Köşelek varyantındaki kozmosu tehdit eden ilk kaos, tıpkı Dede Korkut Kitabı'ndaki Dirse Han Oğlu Boğaç Han destanındaki Han Kızı gibi, Kıdırbay'ın eşi Meñdisulu'nun aklı, sağduyusu ve inancı sayesinde ortadan kaldırılmıştır. Meñdisulu, kaosu kozmosa dönüştüren bu girişimiyle kocası Kıdırbay'ın onurunu korumanın yanı sıra, statüsünü de sağlamlaştırmıştır.

Nogaylıların baş düşmanı, 17. ve 18. yüzyıllarda Türkistan'ı işgal eden Kalmak göçebeleridir. Kalmakların hanı olan Alşağır ve çevresi hilekâr, güvenilmez ve yağmacıdır. En karakteristik özellikleri yağmacılık olan Kalmakların hanı Alşağır verdiği toya gelen Kıdırbay'ı oğlu ve kızı olmadığı için aşağılatır; Kobılandı'ya dostluk göstererek kendisine güvenmesini sağlar. Onu babası Kıdırbay'ın yurdundan uzak tutar. Kıdırbay'ın yurdu, Kobılandı'nın Alşağır'ın bir isteğini yerine getirmek için yurdundan uzaklaştığı bir zamanda yağmalanır. Aşağılandığı toya katılmakta ısrar eden Kıdırbay'ın onuru eşi Meñdibay tarafından korunurken Kalmak hanı Alşağır ile yakın çevresine yakınlık gösteren ve Kalmakların Nogaylılara yönelik niyetlerini anlayamayan aşırı kibirli ve özgüvenli Kobılandı'nın haysiyeti ise kendisini yağmacı Kalmaklara teslim etmeyen ve Kobılandı'ya atını hazırlayan Kurtka'dır. Bu durum, Kobılandı Batır destanındaki hayvancı-ataerkil toplum yapısının henüz tam anlamıyla gelişimini tamamlamadığını, anaerkil damarın halen güçlü bir şekilde yaşamakta olduğunu göstermektedir. Meñdisulu ve Kurtka örnekleri, bozkırın Kıpçaklarının hem kadını erkekle bir tuttuğunu, hem de düşmanlarına karşı kadınlı erkekli bir şekilde mücadele ettiğini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Aklı ve sağduyuyu temsil eden Meñdisulu ile Kurtka, destanda, hayvancı-ataerkil yapının iyice kök saldığı dönemi yansıtan destanların yaşlı ve kutsal erkek bilgelerinin işlevlerini yerine getirmektedir. Meñdisulu ile Dede Korkut Kitabı'ndaki Dirse Han Oğlu Boğaç Han destanındaki Han Kızı arasındaki benzerlikle Kurtka'nın Kobılandı'yı yönlendiren aklı ve sağduyusu, söz konusu kitaptaki anılan destanın Kıpçak kaynaklı bir destan olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu da Türkistan ve Sibirya destanlarının Dede Korkut Kitabı'ndaki bazı destanların kaynaklarının belirlenmesinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu tür araştırmalar için de Türkistan, İdil-Ural ve Sibirya Türklerinin destanlarıyla Dede Korkut Kitabı'ndaki destanlar arasındaki her benzerliğin, Dede Korkut Kitabı kaynaklı olabileceği görüşünü yumuşatmayı gerektirmektedir.

Sonuç olarak Kobılandı Batır destanın Köşelek varyantındaki kozmos > kaos > kozmos silsilesinde sadece erkek kahramanlar öne çıkmamış, kadın kahramanlar da aktif bir rol almışlardır. Kaosun yeniden kozmosa dönüşmesi için gerekli olan akıl, sağduyu, inanç ve ritüel dişil bir karaktere; cesaret ve savaşçılıkta ustalık ise eril bir karaktere sahiptir. Bu da Nogaylı toplumundaki dişil ve eril güçlerin birbirlerininii tamamladıklarını, uyum içerisinde hareket erttiklerini göstermektedir.

Kaynaklar

1. Alimcan, H. (1992). *Özbek Halk Destanları Alpamış I*. Taşkent: "Özbekistan".
2. Ergin, M. (2004). *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
3. Kaskabasov, S. -Jakan, D. (2011). *Babalar Sözi Batırlık Ertegiler*. T. 75, Astana: Foliant.
4. Meletinskiy, E. M. (2011). *Ot Mifa k Literature*. Moskva: Rossiykiy Gosudartvennıy Gumanitarnıy Universitet.
5. Tasmağambetov, İ. N. vd. (2006). *Babalar Sözi Batırlar Jırı*, T. 35, Astana: Foliant.

ОБРАЗ БАТЫРА В АЛТАЙСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ

Ойноткинова Надежда Романовна,
доктор филологических наук,
Институт филологии Сибирского отделения
Российской академии наук,
г. Новосибирск, Россия

Аннотация*: Статья посвящена изучению образа богатыря в эпосе алтайцев. Новизна исследования заключается в раскрытии семантики концепта эпического батыра в героических сказаниях алтайцев. Автор приходит к выводу, что ключевой в сказаниях алтайцев является идеологема «положительный герой – богатырь исполнитель воли небесного отца на земле». Богатыри относятся к категории полубогов и культурных героев, выступающих защитниками народа на земле, занимающихся обустройством быта. Защитницей героя выступает Мать-Земля (Jер-Эне). Герой руководствуется книгой судьбы Золотой Сутрой (Алтын Судур), поклоняется мировой горе Сюмер, борется с силами тьмы и защищает свою землю и народ. Выявленные концептуальные смыслы отражают культурные ценности религии и верований алтайцев, синкретично адаптировавших некоторые идеи буддизма к языческим верованиям и мифологии.*

Ключевые слова*: алтайский эпос, алтайцы, язычество алтайцев, шаманизм, буддизм, образ богатыря, концептуальные смыслы в эпосе, мифологема.*

Annotation*: This article examines the image of the batyr (epic hero) in Altai epic tradition. The study's novelty lies in its analysis of the semantics surrounding the concept of the epic batyr within Altai heroic tales. The author concludes that the central ideological motif in these tales is that of the "positive hero-batyr as the executor of the Heavenly Father's will on earth". Mother Earth (Jer-Ene) acts as a protector. The hero is guided by the "Book of Fate"– the Golden Sutra (Altyn Sudur) – reveres the world mountain Syumer, and battles the forces of darkness. These conceptual meanings reflect the cultural values inherent in Altai religion and beliefs, which syncretically adapted certain Buddhist ideas to their indigenous pagan beliefs and mythology.*

Key words: *Altaic epos, Altaians, paganism of the Altaians, shamanism, Buddhism, the image of a hero, conceptual meanings in the epic, mythologeme.*

Эпос алтайцев сохранил архаическую мифологию, отражающую космогонические и теогонические представления, а также анимистические верования, существующие в рамках языческой традиции. Семиотическая (знаковая) структура алтайского эпоса раскрывается на основе анализа символики ключевых образов, связанных с особой художественной мифопоэтической картиной мира. Один из ключевых концептов эпоса является главный герой – *батыр*. Для выявления особенностей древней мифологии и концептуальных смыслов мы обратимся к сравнительному анализу сказаний и шаманских текстов алтайцев, поскольку эти жанры в какой-то мере одинаково отражают архаическую мифологию и верования этого народа. В данном докладе мы выделим основные концептуальные смыслы, раскрывающие образ богатыря в эпосе алтайцев. Эмпирический материал черпался из сказаний, опубликованных в серии «Алтай баатырлар» [1959; 1960; 1972; 1977], «Маадай-Кара» [1973] и «Алтайские героические сказания» [1997].

Батыров можно отнести к категории полубогов и культурных героев, так как они выступают защитниками народа на земле, занимаются обустройством его быта. Они защищают от зла, темных сил. Батыр рождается по воле Неба (Теңери), т. е. по воле Бога. Душа ребенка (*кут*), дарованная божеством, как солнечный луч, спускается по золотой нитке к священной березе, установленной в юрте, а оттуда – в колыбель, которая всегда находится у очага под охраной огня. Представления о луче как средстве передачи души-зародыша ребенка легли в основу некоторых древнетюркских и монгольских генеалогических легенд, а также шаманских образов луча как блестящей, золотой нити, связывающей небеса с землей. Этот образ имеется и в телеутском эпосе в виде сияющей, как солнце, нитки, тянущейся к небу, связывая с ним душу богатыря.

Небо наделяет богатыря физической и духовной силой для того, чтобы он стал творцом мира на земле, защитниками мирной жизни людей. Известны имена богатырей – Алтай-Буучай, Алып-Манаш, Очы-Бала, Кан-Алтын, Эр-Самыр и др. Антиподами положительного героя выступают богатыри и правители-захватчики. Образы врагов-ханов богатыря часто аллегоричны, они представляются посланниками злого божества Эрлика. Небо (Кудай) наделяет своего наместника в Среднем мире необычайной силой, превосходящей силу духов и титанов Нижнего мира.

Мифологема о железных духах-богатырях присутствует и в других эпических произведениях алтайцев. Так, в сказании «Маадай-Кара» богатырь сотворен из стали и камня: *Өзөги оныҥ болот бүткен, / Өөчи оныҥ таш тар бүткен. / Суу јелбистеҥ ады бүткен – кара калтар, / Туу јелбистеҥ бойы бүткен – Маадай-Кара* ‘Нутро [букв. брюшная артерия] у него стальным создано, / Пищевод его каменным создан. / Духом воды создан его конь – темно-каурый, / Духом горы создан он сам – Маадай-Кара’ [Маадай-Кара, 1973, с.75, 76]. Богатырь по силе противопоставляется духам и демонам подземного мира, которые также сильны. Изображение некоторых частей тела (головы, волос, плеч, спин) титанов подземного мира железными является признаком их неуязвимости. Подземные железные титаны похожи на богатырей, закаленных в металле и ставших неуязвимыми [Иванов, 1987, с. 21].

В шаманских камланиях алтайцев голова, плечи, волосы, лопатки божества Кана-Темира железные: *темир башту* ‘железноголовый’, *тудуш темир јарынду* ‘с железными лопатками’, *тулку темир тулуҥду* ‘с железными косами (волосами)’, *јалбак темир јарынду* ‘с широкими железными плечами’. Шаманы, как и батыры, также обладают силой, поддерживаемой духами различных классов, чистыми и нечистыми, они сами относились к белым или черным шаманам.

Священный тополь в стане богатыря по сути противопоставляется священному тополю в стране врага и духов в подземном мире. В эпосе и сказках изображены разные типы коновязей: золотая, железная, с шестьюдесятью выступами, высотой до самого неба. В эпосе «Маадай-Кара» говорится о девятигранной серебряной коновязи, а в эпосе «Очы-Бала» – о девятигранной железной. На священном тополе сидят: кукушка, обитающая в верхней части дерева, два беркута (орла), собаки (одна или два) – у корней, в нижней части. Нередко дерево изображается двучленным: беркуты (орлы) – в верхней части, собаки – в нижней. У его основания два пса Азар и Казар охраняют землю от злых духов. Птицы символизируют Верхний мир, псы – Средний мир. Нередко у священного тополя изображаются две змеи – представители Нижнего мира.

В алтайском героическом эпосе у мифического священного тополя (*бай терек*) на земле богатыря сторожат мир два мифических пса, имеющие клички – Азар и Казар: *Азар, Казар, эки кара тайгылдары, / Акшый, акшый ӱргӱлеген јатпий кайтты* [Маадай-Кара, 1973, с. 69, 70, 254]. ‘Две черные собаки, Азар и Казар, / Громко лая, лежат’; *Эзер-казар эки тайгыл / Эжик јанын каруулдап, / Эреен-тереен уйуктап јадат* [АБ. Алтын Бизе, 1968, с. 5]. ‘Два пса гребущие-роющие / У двери сторожат, / Оба чутко спят’.

В мифологии алтайцев священный тополь – мифическое дерево, находящееся в центре, пупе земли и соединяющее все три мира – Средний, Верхний и Нижний. Богатое дерево с золотыми ветвями и широкими листьями (*Алтын бӱрлӱ бай терек*), вершины которого переходят в небесную область, растет в центре горы, олицетворяющей пуп земли и неба (*Јер теңери киндиги*). Синонимичными этому наименованию являются наименования: *мӧҥкӱ терек* ‘вечный тополь’, *јес терек* ‘медный тополь’, *темир терек* ‘железный тополь’, *алтын терек* ‘золотой тополь’. Корни тополя упираются в Нижний мир, а ветки касаются неба. Мифологема железного тополя, связанная с мифопоэтической традицией алтайского шаманизма, отразилась в камланиях, сказаниях и сказках алтайцев. По этому дереву шаманы попадают в Верхний мир.

Мифологема священного тополя часто упоминается в эпосе и шаманских текстах. *Јер киндиги – јес терек, / Кӱн шыҥылым, ай шыҥылым, / Алтон алты айры пашту пай терегим*. ‘Пуп земли – медный тополь, / Солнечное сияние, лунное сияние, / С шестьюдесятью шестью разветвлениями мой

священный тополь’ [АМАЭ]. Древние представления алтайцев о соотнесенности коновязи с тремя сферами мироздания отразились в текстах героических сказаний алтайцев: *Алтыы учы Алтыы ороондо / Айбыстанны бу чаданы. Ӱстии учы Ӱстии ороондо / Курбустанныӊ бу чаданы. / Тал ортозы / Кара калтар јакшы атту / Маадай-Кара баатырдыӊ / Бу чаданы бу болуптыр.* ‘Нижняя часть ее в Нижнем мире / Айбыстану (Эрлику) коновязью служит. Верхняя часть ее в Верхнем мире / Курбустану коновязью служит. / Средняя часть ее / Ездящему на тесно-гнедом драгоценном коне / Богатырю Маадай-Кара / Коновязью служит’ [Маадай-Кара, 1973, с. 70, 253].

В алтайском эпосе положительный герой руководствуется Золотой Сутрой (Алтын Судур), откуда он узнает о своей судьбе, женитьбе или замужестве, получают ответы на свои вопросы. Герой в трудных ситуациях, когда нужно выяснить, как поступить, получает ответы из Золотой Книги (Алтын Судур): *Анайып аӊдап јӱрер болзо, / Эки баатырдыӊ изи көрӱнди / Аӊдагылап барган эмтир, / Алдындагы баатырдыӊ изи / Ак јалаӊды ӧртӧп бартыр, / Кийниндеги барган баатыр / Тош ло суула ӧчӱрип бартыр. / Оны көргӧн Отургыш / Алаӊ кайкап тура берди. / Алтын судур бичик алды. / Айга-кӱнге ачып көрди* [АБ, 1977, с. 49]. ‘Так, когда охотиться ходил, / Двух богатырей следы увидел, / Поохотиться ушли, оказывается, / Следы богатыря впереди / Белую поляну сжигая, шел, оказывается, / Богатырь, шедший сзади, / Льдом и водой тушил, оказывается. / Увидев это Отургыш, / Удивляясь, встал. / Золотую судур-книгу взял, / Под луной-солнцем стал открывать’.

На наш взгляд, здесь речь идет о Золотой Сутре, или Сутре золотого блеска. Этот факт является свидетельством того, что в эпосе сохранились архаические представления алтайцев-язычников о небесном суде и благодати, даруемой человеку в виде божественной энергии, золотого блеска, света. Шаманское понятие золотого решения или суда, видимо, возникло под влиянием понятия золотого сияния (*алтын јарык*), отраженного в древней буддийской «Сутре золотого блеска» («Алтын яруг»). Источником золотого света является Будда: Как только рождается [Будда], его тело испускает свет, который заполняет всю вселенную, унимает бесконечные страдания в Трех мирах, удовлетворяет существ всевозможным счастьем; наделяет счастьем существ ада, животных, голодных духов, богов, людей – всех тех существ; и все существа дурных уделов обретают покой. Его тело светится прекрасным золотистым светом, сверкает, словно чистое золото… [Сутра золотистого блеска: интернет ресурс]. Вера в исцеляющую силу сутры делала ее очень популярной в народной среде.

Во многих религиях и верованиях народов мира небесный суд богов считается высшей инстанцией определения жизненного пути человека. Благодать, дарованную светлыми божествами, алтайские шаманисты образно представляли золотым светом, сиянием, нисходящим с неба к духу – покровителю дома и домашнему огню. *Сӱт-Кӧлим, Сӱмер-тайкам! Алтын јаргы берзин!* ‘Сют-Кёл, Сюмер-гора моя! Золотую благодать пусть дадут!’ *Јаргы јерденӊ алтын јаргы пуруптуп, / Јалыр отко пириктирзин* [Анохин, 1924, с. 73]. ‘С судного места золотую благодать возвращая, / К пламенному огню пусть присоединит’. В сознании алтайцев золотая благодать является высшей ценностью, удовлетворяющей материальные и духовные потребности человека. Ее получают те, кто соблюдает морально-этические правила жития, совершает благодетельные поступки. Образный компонент рассмотренного концепта указывает на связь с понятием божественной благодати, нисходящей свыше добродетели.

В героическом сказании о богатыре Алтай Буучае в книге судур «Ай-Судур», или «Судур-Бичик» (sutra), дано описание всех ханов и богатырей, их жизненное назначение и судьба. По этой книге обычно выясняют, где живет тот или иной хан или богатырь, и где находится его душа, на ком он должен жениться, какова судьба того или иного героя. Так, герой эпоса «Маадай-Кара», прочитав книгу судьбы «Судур», узнает о своем предназначении, будущей невесте, месте в жизни. Ламы, открыв сутру, в свою очередь, узнают о рождении богатыря Маадай-Кара.

В сказании «Ак-Каан и Кюбюр-Каан» богатырь Темир-Карак из книги прочитал, что он по судьбе должен жениться на девушке по имени Алтын-Эргек: *Бистиӊ алыжарыс, алышпазыс / Бис чыгарысла кожо бӱткен / Алтын бичикте болор» – деп, / Темир-Карак айдала, / Алтын кайырчакты ачып, / Ай судурлу бичик алды. / Ол бичикти кычырза, / Темир-Карак ла Алтын-Эргек / Бир кӱн чыккан болуптыр. Алыжатан кӱнинеӊ / Бир кӱн ӧдӱп калыптыр* [АБ, 1977, с. 120]. ‘Мы поженимся или не поженимся, / В Золотой Книге посмотрим, / Данной нам от рождения, – так / Темир-Карак сказав, Золотой сундук открыв, / Книгу с сударами (с сутрами) взял. / Эту книгу прочел, / Темир-Карак и Алтын-Эргек / В один день родились, оказывается’.

Батыру, как и шаману, дают силу и энергию священная гора и молочное озеро. В эпосе часто упоминается гора Сюмер. В сказаниях происхождение богатыря связывают с мифологическими представлениями о горе Сюмер. Так, герой сказания «Кан-Алтын» рожден горой Сюмер. Сюмер – название священной горы, считающейся центром Вселенной, мировой горой, вершиной мира. Ӱч-Сӱмер – алтайское название горы Белуха, самой высокой вершины в Сибири. *Пӱткен-чыккан алтайы*

– Алтын талалу / Ак Сӱмер тайка адалу полтыр. / Алты коолду / Ак Сӱт-көл энелу эмтир. ‘Его алтаем, где он появился-родился. / Была с шестью сторонами / Ак-Сюмер-гора – его отец, / Было с шестью заливами / Ак-Сют-озеро – мать его’ [АГС, 1997, с. 300, 301]. Гора Сюмер и молочное озеро Сют-Кёл в типических местах эпоса, характеризующих происхождение главного героя, всегда составляют пару. В алтайском эпосе часто встречается выражение *Ак Сӱмер-тайка кумагынаҥ јалап јӱрет, / Ак-Сӱт-көл энезинеҥ амзап ичет.* ‘Ак Сюмер-тайги песок лижет, / Из Ак-Сют-озера, матери своей, (воду) пьет’ [АГС, 1997, с. 312, 313]. Здесь отражен обряд поклонения священным родовым местам. В эпосе «Алтай-Буучай» богатырь перед выездом в дальний путь, чтобы сосватать невесту для сына, поднялся на хребет Алтая и умылся в Золотом озере. Посещая родовые места, алтайцы устраивали обряды поклонения и жертвоприношения божествами духам-хозяевам Алтая [АБ, 1959, с. 6].

В шаманских мистериях эта гора считается местом обитания божеств и духов, где они заседают и выносят важные решения, там же дается разрешение избраннику быть шаманом: *Језим паскан, Тискинек! / Кӱн эбирбес Кӱлер-Туу, / Ай эбирбес Алтын-Туу, / Сӱт-Көлгӧ јунунган, / Сӱмӧр-тайкадаҥ јаргы алган*. ‘На Дьезим опирающийся, Тискинек! / Кюлер-Туу, которую солнце не обходит, / Алтын-Туу, которую месяц не обходит. / В Сют-Кёле омывающийся, / От Сюмер-горы решение получивший’ [Анохин, 1924, с. 67].

Души богатырей, исполнивших волю Неба, после смерти отправляются в Верхний мир. Так, в эпосе «Очы-Бала» А.Г. Калкина, главная героиня Очи-Бала и ее конь возносятся на небо. *Очы-Бала пу пойы / Јаҥырар айдыҥ ӱч јаҥыда / Теҥериге атанган. Пеш конокко паады, / Теҥериде једип чыккан. / Сегистӱде – ай јараш, / Семиргесин – ат јараш, / Тогустуда – ай јараш, / Тойынгазын – кой јараш. Очы ла Јеерен ол дор ат / Энгир чолмон пу полуп көрӱнер, / Очы-Бала теҥериде / Сегистӱ ай полуп көрӱнер. / Элин чактыҥ эки ӱйеге / Јажын чакка тујыраар*. ‘Очи-Бала сама / На третий день новолуния / К небу направилась. / Пять дней ехала – / Неба достигнув, [на нем] показалась. / На восьмой день новолуния луна красива; / Когда упитанным станет – конь красив. / На девятый день новолуния луна красива; / Когда жир нагуляет – овца красива. / Конь Очи-Дьерен / Вечерней звездой будет казаться, / Очи-Бала в небе / Луной восьмого дня будет казаться! / В течение двух поколений, / В течение всех веков оба будут светиться’ [АГС, 1997, с. 290–293]. Сказитель этим хотел видимо выразить мысль о том, что память о славной героине останется среди народа на века, они становятся звездными духами-покровителями своего народа.

В эпосе богатырский конь зачастую вместе со своим хозяином совершает героические подвиги, выступает его спасителем, советчиком, другом, «крыльями». Конь обладает чудесными способностями путешествовать в иные миры, исполняет самые сложные задачи. Когюдей-Мерген – главный персонаж сказания «Маадай-Кара», рожденный для борьбы со злом на земле. В финале этого героического сказания главный герой – Когюдей-Мерген, победив все силы зла, не умирает, а становится звездой [Маадай-Кара, 1973, с.195, 196].

В сказаниях алтайцев богатырский конь может превращаться в звезду, животное и даже в насекомое. В сказании «Ак-Коҥыр» бело-рыжий конь без хозяина поднимается на Верхний мир к светлым духам-*бырканам*, чтобы выяснить в чем заключается его предназначение:

Ак-Коҥыр ат кунукты. / Көстиҥ суузы көл тӧгӱлди, / Буурдыҥ суузы бурт тӧгӱлди. / «Ӱстӱги ороондо Ӱч-Быркannыҥ / Јерине эмди чыгардаҥ башка. / Кижини салган Ӱч-Быркан / Ээзи јокко мени не јайаган? / Алтайга толытра малымды / Эмди кемизи билер? / Јерге толтыра јонымды / Аайлап-баштап кем баштаар?» – деп, / Мынайда ол комудады… / Эмди быр-канныҥ ӧрӧ јерине / Бир кӱн учуп чыкты. ‘Бело-Рыжий конь заговорил. / Слезы из глаз с озеро пролил, / Вода из печени в миг полилась. / “На землю трех *бырканов* / В Верхнем мире придется подняться. Трое *бырканов* человека создавшие / Без хозяина меня зачем создали? / Кто теперь знает, / Где мой Алтай, полный скота? / Народ мой, заполнивший землю, / Поняв, кто поведет?” – так / Он печалится… / Теперь на землю *бырканов* наверх / В один день, полетев, поднялся’ [АБ, 1972, с.100, 102].

Батыр, как и шаман, может путешествовать по трем мирам – Среднему, Нижнему и Верхнему. Эпические герои сражаются с различными чудовищами, злыми духами Нижнего мира. В эпосе «Кан-Алтын» герой борется с представителями Нижнего мира, укравшими золотую флейту – *алтын шоор*. Этот музыкальный инструмент представляется золотым, так как *шоор* и *икили* были подарены людям божествами Верхнего мира. Речь идет о медном и золотом *шоорах*, которые обладают чудодейственными свойствами воскрешать давно умерших людей, оживлять зверей и птиц. Звуки *шоора* слышны в Верхнем мире Юч-Курбустану, в Нижнем мире Эрлику. Содержание всего сказания сосредоточено на борьбе за обладание этими чудодейственными музыкальными инструментами между богатырем Среднего мира Кан-Алтыном и божеством Нижнего мира Эрликом. Борьба мотивируется тем, что с помощью этого инструмента можно воскресить давно умерших, пробудить зверей и птиц.

Эрлик подстрекает Кюлер-каанов (букв. Бронзовых ханов), чтобы они отобрали *шоор* у богатыря Кан-Алтына. Демон, злой дух, «богатырь» в эпосе «Кан-Алтын» Нижнего мира, отбирает у Кан-Алтына его золотую и медную флейты – *шоор*. Злой дух Чичке-Кара ездит на бесшерстом черном коне, одолев своего противника, выпивает его кровь, съедает его легкие и сердце [АГС, 1997, с. 461, 463, 475]. Во многих сказаниях богатырь спасает народ, уведенный Эрликом в Нижний мир, а также тех, кого угнали в плен ханы-захватчики.

Богатырь ведет борьбу с различными проявлениями злых духов Нижнего мира. Одним из испытаний для главного героя эпоса «Малчы-Мерген» Н.У. Улагашева является ловля пасущегося в горах вороного жеребца или Синего Быка (*Көк Бука*) – духа-хозяина Алтая, который живет у синего моря. Его можно поймать только тогда, когда он находится в глубоком сне в новолуние. Во вторую фазу луны, т.е. во время «старой луны», он, как и все духи, бодрствует. В борьбу с этим духом вступает перевоплотившийся в серого быка конь Малчы-Мергена, который находит общий язык с этим духом [Улагашев, 1985, с. 90–93]. Синий бык в эпосе «Очи-Бала» А.Г. Калкина является теленком синей коровы, духа-хозяйки озера. Посланник темного божества Эрлика, синий бык на лунно-солнечном Алтае появился на схождении семи дорог по вызову завоевателя Кан-Таадьи-Бия. Еще одним из ярких образов считается образ чудовища Дьелбегена, с которым богатырь вступает в борьбу: *Јети башту Јелбеген-моңус / Кара межеликке чыгып келди* [АБ, 1960, с. 169]. ‘С семью головами Дьелбеген-чудовище / На черную гору поднялся’.

Таким образом, эпос алтайцев сохранил в своей мифопоэтике языческую мифологию и верования; они расширены понятиями, пришедшими из буддизма. Выделенные в статье концептуальные смыслы, раскрывающие образ богатыря в сопоставлении с образом шамана в эпосе алтайцев, заключены в различных мифологемах. Ключевой в этих произведениях является идеологема «положительный герой – батыр исполнитель воли неба на земле. Его покровительницей также выступает Мать-Земля (Дьер-Эне). Герой руководствуется Золотой Сутрой (Алтын Судур), поклоняется мировой горе Сюмер, борется с силами тьмы, защищает свой народ. Выявленные концептуальные смыслы отражают культурные ценности верований алтайцев, адаптировавшей идеи мировых религий к языческой культуре.

Источники и литература

1. АБ – Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) / сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1959. Т. 2. 340 с.
2. АБ – Алтай баатырлар / сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1960. Т. 3. 381 с.
3. АБ – Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) / сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1972. Т. 7. 240 с.
4. АБ – Алтай баатырлар (Алтайские богатыри) / сост. С. С. Суразаков. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1977. Т. 9. 222 с.
5. АГС – Алтайские героические сказания. Очи-Бала. Кан-Алтын / З.С. Казагачева, С.М. Каташев. Новосибирск: Наука. Сиб. изд.-полиграф. и книготорговое предприятие РАН, 1997, 668 с.; ил. + компакт-диск (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 15).
6. Анохин А. В. Архив ТОКМ. Фонд 16, дело № 16. Мистерии кама Тар-тыка. Алтай, 1914 г.
7. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. (Собранные во вре-мя путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии) / предисл. С. Е. Малова. Л., 1924. 152 с.
8. Иванов В. И. Кузнец // Мифы народов мира: энцикл. / гл. ред. С. А. То-карев. М.: Совет. энцикл., 1987. Т. 1. А-К. С. 21.
9. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / зап. текста и пер. и прил. С.С. Суразакова; подгот. тома и вступ. ст. И.В. Пухова. М.: Наука, 1973. 474 с.
10. Сутра золотистого блеска. Глава 1: Благородная сутра золотого света. URL: http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Content/TK/Syvarnaprabhasottama/0001.pdf (дата обращения 01.08. 2026).
11. Улагашев Н. У. Алып-Манаш: Алтайские героические сказания / сост. З. Шинжина; предисл. П.Самыка; худож. И. И. Ортонулов. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд-ние Алт. кн. изд-ва, 1985. 392 с.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНДАҒЫ ҚАһАРМАНДЫҚТЫҢ МӘДЕНИ КОДТАРЫ

Обаева Гүлнара Садуақасқызы, PhD доктор,
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе, Қазақстан
obayeva.g.s@gmail.com

Сайылов Галиб Амирага оғлы,
филология ғылымдарының докторы (PhD), профессор,
Әзербайжан Ұлттық ғылым академиясы Фольклор институтының бас ғылыми қызметкері,
Баку қ., Әзербайжан,
0000-0001-7435-9479, sayilovqalib35@gmail.com

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырындағы қаһармандықтың мәдени кодтары Марабай және Мергенбай нұсқалары негізінде талданады. Жырдағы қаһармандық жеке батырдың ерлігімен ғана емес, қауым алдындағы жауапкершілік, туған кеңістік, тұлпармен тұтастық, ақыл мен көрегендік, сакралды таным тәрізді өзара сабақтас мағыналар жүйесінде қарастырылады. Құртқаның ақыл-парасаты мен Тайбурылдың эпикалық қызметі қаһармандық модельдің маңызды құрамдас бөліктері ретінде пайымдалады. Нұсқалардағы сюжеттік айырмашылықтарға қарамастан, қаһарман – қауым – кеңістік – сакралдылық жүйесіне негізделген тұрақты мәдени-мағыналық өзектің сақталатыны айқындалады. Бұл тұрақтылық жырдың тарихи жадты, елдік құндылықтарды және дәстүрлі дүниетанымды ұрпақтан ұрпаққа жеткізетін өміршең эпикалық мұра ретіндегі табиғатын танытады.*

Кілт сөздер: *«Қобыланды батыр», батырлық эпос, қаһармандық, мәдени код,* эпикалық кеңістік, мәдени жады, сакралдылық, вариативтілік.

Abstract. *The article examines the cultural codes of heroism in the* Koblandy Batyr *epic on the basis of the versions performed by Marabai and Mergenbai. Heroism is considered not only as the individual courage of the warrior, but also as a system of interrelated meanings involving communal responsibility, native space, unity with the horse, wisdom, foresight, and sacred beliefs. The study shows that, despite differences in plot development, a stable cultural and semantic core based on the relationship between hero, community, space, and sacrality is preserved. This stability reflects the vitality of the epic tradition and its role in transmitting historical memory, collective values, and traditional worldview across generations.*

Keywords: Koblandy Batyr*, heroic epic, heroism, cultural code, epic space, cultural memory, sacrality, variability.*

Қазақтың батырлық жырлары халықтың тарихи тәжірибесін көркем жадыда сақтап, елдік мұрат, қаһармандық мінез, туған жер, қауымдық тұтастық туралы түсініктерді ұрпақтан ұрпаққа жеткізген рухани мұраның іргелі саласын құрайды. Осы эпикалық дәстүрдегі көркемдік және мағыналық жүйесі аса күрделі мұралардың бірі – «Қобыланды батыр» жыры. Жырдың ұзақ уақыт ауызша таралып, әртүрлі жыршылық ортада қайта орындалуы сюжеттік, композициялық, образдық өзгерістерге жол ашқанымен, оның қаһармандық мазмұнын қалыптастыратын негізгі құндылықтар сабақтастығы сақталып отырған. Сондықтан «Қобыланды батырды» жеке бір мәтін аясында ғана емес, дәстүр ішінде жаңғырып, тұрақты мағыналар мен өзгермелі көркемдік элементтерді қатар сақтаған эпикалық құбылыс ретінде қарастыру маңызды.

«Қобыланды батыр» жыры қазақ фольклортануындағы ерте әрі жүйелі зерттелген эпикалық мұралардың қатарына жатады. М. Әуезовтің 1925 жылы «Таң» журналында жарияланған зерттеуі жырды ғылыми пайымдаудың маңызды кезеңін қалыптастырды. Ғалым эпикалық туындыны халық қиялы мен тарихи тәжірибенің арақатынасында қарастырып, Қобыланды тұлғасының халықтық идеал деңгейіне көтерілуіне назар аударды [Әуезов, 1984: 45-53]. Кейінгі зерттеулерде жырдың тарихилығы, көркемдік ерекшеліктері, образдар жүйесі, жер-су атаулары мен олардың белгілі тарихи кезеңдермен байланысы кеңінен сөз болды. Қазақ эпостануының алғашқы кезеңінде М. Әуезовпен қатар С. Сейфуллин, С. Мұқанов, Қ. Жұмалиев, М. Ғабдуллин және басқа зерттеушілердің «Қобыланды батырға» арнайы назар аударуы да осы мәселелердің ғылыми маңызын танытады [Жүсіпов, 2012: 69-70].

Кейінгі кезеңде жырдың вариванттық сипаты, жыршылық дәстүр, сюжеттік-композициялық құрылым және поэтикалық жүйе мәселелері тереңірек зерттелді. О. Нұрмағамбетованың «Қазақтың қаһармандық эпосы “Қобыланды батыр”» атты монографиясында эпостың көптеген нұсқалары ұлттық эпикалық дәстүр аясында қарастырылып, жырдың зерттелу тарихы, орындаушылық ортасы мен

көркемдік табиғаты өзара сабақтастықта зерделенді [Нұрмағамбетова, 2003: 3-33]. Монографияның «Қобыланды батырдың» көптеген нұсқалары негізінде ұлттық эпикалық дәстүр мәселесіне арналғаны Қазақстан Ұлттық академиялық кітапханасының библиографиялық сипаттамасында да көрсетілген. Осы бағыттағы зерттеулер жырдың тарихилығы, вариантылығы мен поэтикасын танып-білуге берік ғылыми негіз қалыптастырды. Сонымен бірге «Қобыланды батырдағы» қаһармандықты батырдың жеке ерлігі, жауынгерлік күші немесе жауды жеңуімен ғана байланыстыра қарастыру оның эпикалық мазмұнын толық аша алмайды. Қобыландының батырлық болмысы жеке тұлғалық қасиеттерден гөрі кең мағыналық қатынастар жүйесінде танылады. Оның жорыққа аттануы мен елге оралуы, туған жер мен қауым алдындағы жауапкершілігі, ата-ана және жарымен қатынасы, Тайбурылмен тұтастығы, қарсы күшпен тартысы, бата, тілек, аян тәрізді сакралды ұғымдардың жыр құрылымындағы орны бір-бірінен бөлек тұрған көркемдік белгілер емес. Олар өзара сабақтасып, эпостағы қаһармандықтың тұтас мәдени моделін қалыптастырады.

Осы тұрғыдан жырдағы қаһармандықты мәдени кодтар жүйесі ретінде қарастыру бұрыннан зерттеліп келе жатқан образдар мен мотивтердің қызметін басқа қырынан тануға мүмкіндік береді. Мұнда мәдени код ұғымы эпикалық мәтінде тұрақты қайталанып, белгілі бір құндылықтық мағынаға ие болған бейне, әрекет, кеңістік және символдық белгілердің байланысын білдіреді. Қобыландының қаһармандық тұлғасы, бір жағынан, ел мен қауым алдындағы міндет арқылы айқындалса, екінші жағынан, туған кеңістікті қорғау, туыстық байланыстарды сақтау және сакралды қолдауға ие болу арқылы толығады. Осыдан қаһармандықтың *қаһарман – қауым – кеңістік – сакралдылық* арасындағы тұтастық негізінде құрылатыны байқалады.

Жыр нұсқаларының вариативтілігі бұл мәселені тереңдете түседі. Жыршының шығармашылық даралығына, орындаушылық орта мен тарихи кезеңге байланысты оқиғалар көлемі, кейіпкерлердің қызметі немесе жекелеген мотивтер өзгеруі мүмкін. Алайда осындай өзгерістердің астарында қаһарманның қауыммен байланысы, ел мен жерді қорғау міндеті, тұлпармен тұтастығы және сакралды негіз тәрізді мағыналардың сақталуы эпикалық дәстүрдің тұрақты семантикалық өзегін аңғартады. Осы тұрғыдан вариативтілік дәстүрдің әлсіреуінің емес, оның әр орындаушылық ортада қайта жаңғырып, негізгі құндылықтарды сақтай отырып өмір сүруінің бір көрінісі ретінде пайымдалуы мүмкін.

Қазақ батырлық эпосындағы қаһармандық жеке кейіпкердің ерлік әрекеттерінің жиынтығымен ғана өлшенбейді. Батыр тұлғасының көркемдік болмысы дәстүрлі қоғамның дүниетанымы, әлеуметтік қатынастары, кеңістік туралы түсінігі және сакралды танымымен сабақтаса қалыптасады. Ш. Ыбыраев қазақ батырлық жырларының поэтикасын уақыт пен кеңістік, тарихи шындық пен көркемдік шешім, сюжет пен бейнелеу тәсілдері өзара байланысқан тұтас жүйе ретінде қарастырады [Ыбыраев, 1993, 3-5]. Мұндай тұтастық эпостағы қаһармандықты жекелеген мотивтер мен образдар деңгейінде ғана емес, халықтың ұзақ уақыт бойы қалыптастырған құндылықтық тәжірибесінің көркем көрінісі ретінде тануға мүмкіндік береді.

«Қобыланды батыр» жырының көпнұсқалылығы осы эпикалық заңдылықтың айқын белгісінің бірі. Әртүрлі жыршылық ортада сюжеттік желілердің көлемі, кейіпкерлердің қызметі, жекелеген эпизодтардың орын тәртібі өзгергенімен, қаһармандық мазмұнды ұйымдастыратын бірқатар тұрақты мағыналар сақталып отырады. О. Нұрмағамбетова жыр нұсқаларын ұлттық эпикалық дәстүр аясында қарастырып, вариантылықты орындаушылық орта мен эпикалық поэтиканың табиғи қасиетімен байланыстырады [Нұрмағамбетова, 2003: 3-33]. Сондықтан нұсқалар арасындағы айырмашылықтарды мәтіннің бастапқы қалпынан ауытқу деп емес, дәстүрдің негізгі мазмұнын сақтай отырып жаңарып отыруының көрінісі ретінде қабылдау орынды.

Осындай тұрақты мағыналық құрылымдарды мәдени код ұғымы арқылы пайымдау жырдың ішкі семантикалық жүйесін тереңірек ашуға жол береді. Мәдениет семиотикасында мәтін дайын мағынаны жеткізуші құрал ғана емес, мәдени жадта сақталған таңбалар мен мағыналарды қайта ұйымдастырып, жаңғыртып отыратын құрылым ретінде танылады [Lotman, 1990: 11-18]. Осы тұрғыдан эпоста қайталанатын батыр, ел, туған жер, тұлпар, бата, аян, жорық тәрізді образдар мен мотивтер жеке тұрған белгілер емес, бір-бірінің мәнін толықтыратын мәдени-мағыналық қатынастар жүйесін құрайды.

Қобыландының қаһармандық болмысы ең алдымен оның жеке күшінен емес, сол күштің қандай мақсатқа бағытталғанынан айқындалады. Батырдың жорыққа аттануы, қарсыласымен шайқасуы, елге қайта оралуы эпикалық әрекеттің сыртқы желісін құрағанымен, оның мәні қауым алдындағы міндетпен сабақтасқанда тереңдей түседі. Батырдың ерлігі ел мүддесінен бөлініп қарастырылмайды. Қауымның тыныштығы, жердің тұтастығы, әулет пен ел намысы қаһарман әрекетінің құндылықтық өлшеміне айналады. Осы себепті Қобыландының батырлық мәртебесі жауын жеңу фактісімен ғана емес, қауым мойындаған міндетті атқаруымен бекітіледі.

Қаһарман мен қауым арасындағы байланыс жырдың туыстық қатынастар жүйесінен де көрінеді. Батырдың ата-анамен, жарымен, ел-жұртпен арақатынасы сюжетті толықтырушы тұрмыстық эпизодтар қызметімен шектелмейді. Олар Қобыландының әлеуметтік орнын, жауапкершілік аясын және әрекетінің моральдық негізін айқындайды. Батырдың жолға шығуына дейінгі орта мен жорықтан кейін қайта оралатын мекеннің болуы қаһармандық әрекетті белгілі бір қауымдық кеңістікке бекітеді. Осы тұста эпостағы «өз» кеңістігі мен «өзге» кеңістігінің жігі де айқындала түседі.

Кеңістік батырлық жырда оқиға өтетін бейтарап орта емес. Туған жер, ата қоныс, жорық жолы, жау мекені тәрізді кеңістіктік белгілер эпикалық тартыстың мағыналық шекарасын белгілейді. Ш. Ыбыраев эпикалық кеңістіктің батырлық жыр поэтикасындағы құрылымдық қызметіне ерекше назар аударады [Ыбыраев, 1993: 93-118]. Батырдың өз мекенінен шығып, бөгде кеңістікке өтуі оның қаһармандық сапаларын сынайтын жағдай туғызса, елге оралуы сол сынақтан өткен тұлғаның қауыммен қайта қауышуын білдіреді. Осы қозғалыс барысында кеңістік батырдың ерлігін жүзеге асыратын орта ғана емес, «өз» бен «өзгені», қауіп пен қорғанысты, тұрақтылық пен тартысты айыратын мәдени белгіге айналады.

Қаһармандықтың мағыналық құрылымында Тайбурыл бейнесінің орны да осы кеңістікпен тікелей байланысты. Тұлпар батырдың қозғалысын қамтамасыз ететін көлік қызметінен әлдеқайда кең мәнге ие. Оның жүйріктігі, төзімділігі, иесіне адалдығы Қобыландының қаһармандық мүмкіндігін толықтырып, батыр мен тұлпарды эпикалық тұтастыққа біріктіреді. Жорық кеңістігін игеру Қобыландының жеке әрекетімен емес, батыр мен Тайбурылдың бірлігінде жүзеге асады. Сондықтан тұлпар образы қаһармандық кодтың перифериялық белгісі емес, оның кеңістікпен байланысын бекітетін негізгі семантикалық буындардың бірі.

Жырдағы қаһармандықтың тағы бір қабаты дәстүрлі дүниетанымға тән сакралды ұғымдармен сабақтасады. Бата, тілек, аян, киелі қолдау тәрізді мотивтер батырдың әрекетін тек физикалық мүмкіндікпен түсіндіруге жол бермейді. Қаһарманның жолы әлеуметтік міндетпен ғана емес, рухани рұқсат пен қолдаудың болуымен де мәнденеді. Сакралды белгілер эпикалық әрекетке жоғары құндылықтық сипат дарытып, батырдың жеңісін жеке күштің нәтижесі деңгейінен қоғамдық әрі рухани мағынаға көтереді. Осы арқылы қаһармандықтың әлеуметтік және сакралды қырлары бір-бірімен қабысып, тұтас мәдени модель түзеді.

Мәтіндегі осы мағыналардың қайталану жиілігінен гөрі олардың қандай контексте көрініп, қандай образдармен және әрекеттермен тұрақты байланыс жасайтыны маңызды. Қаһарманның ел алдындағы міндеті, туған кеңістікпен қатынасы, тұлпармен бірлігі мен сакралды қолдаудың әртүрлі эпизодтарда қайта көрінуі жырдағы қаһармандықтың семантикалық тұрақтылығын танытады. Сапалық контент-талдауда мәтінді осындай мағыналық категориялар бойынша саралау олардың арасындағы жүйелі байланысты анықтауға мүмкіндік береді [Schreier, 2012: 58-80]. Бұл жағдайда категориялар мәтінге сырттан таңылған дайын схема емес, жырдың өз бойынан қайталанып көрінетін тұрақты мағыналық қатынастарды жинақтаудың тәсілі ретінде қызмет етеді.

Қобыландының қаһармандық болмысы жырда жеке батырдың дене күшімен немесе жауынгерлік қабілетімен ғана шектелмейді. Оның ерлік мәртебесі әлеуметтік орта тарапынан алдын ала мойындалып, сакралды сипатпен де бекітіледі. Марабай нұсқасында Қараман Қобыландыны жорыққа шақыра отырып:

«Қобыланды сынды-ай батырмын,
Жасыңнан артық ақылың.
...
Дұға тиген ер едің,
Кезіне келген дұшпанның,
Білемін, Қобылан, оңбасын»,-деп сипаттайды.

Бұл жолдарда батырлық бірнеше мағыналық белгі арқылы жинақталған. Қобыландының күші «батыр» атауымен ғана емес, ақыл-парасатымен және «дұға тиген ер» ретіндегі сакралды мәртебесімен сабақтасады. Осы сипаттардың бір контексте берілуі қаһармандықтың физикалық қуат, әлеуметтік мойындау және рухани қолдау тоғысынан қалыптасатынын аңғартады. Батырдың мәртебесі оның жорықтағы әрекетінен бұрын-ақ дәстүрлі ортада танылған құндылық ретінде ұсынылады. Сонымен бірге жырдағы қаһармандық дара шешім мен жеке тәуекелге ғана негізделмейді. Қобыланды жорыққа қатысты шешім қабылдар сәтте:

«Менің барар-бармасым
Хабар салып алайын,
Үйдегі Құртқам біледі», - дейді.

Бұл эпизод Құртқаның жырдағы қызметін тұрмыстық шеңберден шығарады. Ол батырдың жары ғана емес, жорықтың нәтижесін алдын ала бағалайтын, тұлпардың бабын білетін, әрекеттің уақытын межелейтін стратегиялық ақыл иесі ретінде көрінеді. Естемістің Құртқаға: «Әйел болдың амал жоқ,// Егерде еркек болғанда...», - деп тіл қатуы да оның парасатының қоғамдық деңгейде мойындалғанын аңғартады. Құртқаның Тайбурылдың дайындығына қатысты ескертуі бұл қызметті нақтылай түседі:

...Тілімді алса сұлтаным,
Бұл сапарға бармасын...
Біздің баққан Бурылда
Қырық үш күндік кемдік бар...

Мұнда ерлік әрекеттің табысты болуы батылдықпен ғана емес, уақытты дұрыс бағалау, дайындықты тану, тәжірибе мен көрегендікке сүйенумен байланыстырылған. Осы арқылы мәтінде екі түрлі батырлық ұстаным салыстырылады. Қараман үшін батырлық – кідірместен жорыққа аттану, әйел кеңесіне жүгінбеу, тәуекелге бірден бару. Құртқа ұсынған модельде батырлық ақылмен, алдын ала болжаумен, тұлпардың бабын танумен және әрекеттің салдарын есептеумен сабақтасады. Жырдың оқиғалық дамуы екінші ұстанымның негізсіз еместігін байқатады. Сондықтан қаһармандық кодтың құрамында күш пен батылдықпен қатар ақыл, кеңес және тәжірибе де бар.

Бұл эпизод қаһармандықтың гендерлік сипатын да біржақты түсіндіруге мүмкіндік бермейді. Қараманның әйелден ақыл сұрауды ерлікке қайшы санауы дәстүрлі ерлік нормасының бір көрінісі болса, жырдың өзінде Құртқа сол нормадан тыс тұрған көрегендік иесі ретінде сомдалады. Естемістің Құртқаға ер адам болғанда «бір жұртқа тұтқа» болар едің деген мағынадағы сөзі оның әлеуметтік ақыл-парасатына берілген жоғары бағаны білдіреді. Мұнда әйел бейнесі қаһармандық жүйенің шетінде емес, оның шешім қабылдау және әрекетті жүзеге асыру тетіктерінің ішінде орналасады.

Құртқа мен Тайбурылдың осы байланысы қаһармандықтың кеңістікпен қатынасын да тереңдетеді. Тайбурыл образы осы жүйенің келесі маңызды буыны. Батырдың кеңістікті игеру қабілеті тұлпарсыз толық жүзеге аспайды. Құртқа Тайбурылдың табиғатын алдын ала танып, оны ұзақ уақыт баптайды, ал Қобыландының жорықтағы қаһармандық мүмкіндігі сол тұлпардың бабына тікелей тәуелді. Тайбурыл түнектен шыққанда оның ерекше қуаты эпикалық әсірелеу арқылы танылады. Жырдағы «Түнектен шыққан Тайбурыл... Түлкідей көзі жайнады» деген бейнелеу тұлпардың жай көлік емес, қаһармандық қозғалыстың дербес көркемдік белгісі екенін аңғартады. Батыр мен тұлпардың тұтастығы кеңістікті бағындыру мүмкіндігін қалыптастырады, сондықтан Тайбурыл қаһармандық кодтың кеңістікпен байланысын жүзеге асыратын негізгі символдардың бірі.

Кеңістік те жырда бейтарап орта қызметін атқармайды. Қобыландының өз мекенінен шығып, жау кеңістігіне өтуі оның қаһармандық мәртебесін сынайтын шекаралық әрекетке айналады. «Өз» кеңістігі ел, ата-ана, жар, қауым және таныс тәртіппен байланысса, «өзге» кеңістік қауіппен, сынақпен және қарсы күшпен сабақтасады. Батырдың қозғалысы осы екі кеңістіктің арасын жалғайды. Сондықтан жорық жолы географиялық қозғалыс қана емес, батырдың әлеуметтік мәртебесін қайта бекітетін эпикалық сынақтың формасы ретінде көрінеді.

Қобыландының ата-анасымен байланысы да қаһармандықтың қауымдық табиғатын тереңдете түседі. Тоқтарбай мен Аналықтың ұзақ тілекпен көрген жалғыз баласы болуы батырдың жеке тағдырын әулеттік үмітпен байланыстырады. Қобыланды өзін «тілеп алған баламын» деп сипаттайды, бұл оның өмірінің жеке дара мағынадан гөрі отбасы мен әулет алдындағы жауапкершілікпен сабақтас екенін аңғартады. Осы себепті батырдың сапары оның өз ерлігін таныту ғана емес, артында қалған ата-ана, жар және ел алдындағы міндетті арқалап шығу ретінде қабылданады.

Сакралды код жырдың әр тұсында қаһармандық әрекеттің мағыналық аясын кеңейтеді. Бұл эпикалық санада батырдың жеңісі адамның жеке қабілетінің нәтижесі ғана емес, жоғары күшпен сабақтас әрекет ретінде танылғанын көрсетеді. Құртқаның «Жан – Жаббарға аманат» деуі жорықты адам еркінен тыс жоғары күшпен байланыстырады. Қобыландының сапары осылайша тек әскери немесе әлеуметтік әрекет емес, тағдыр, тілек, бата және тәуекел ұғымдарымен астасқан рухани сынақ сипатына ие болады. Батырдың ерлігі нәтижесінде ғана емес, сол әрекеттің белгілі бір моральдық және сакралды тәртіппен байланысуы арқылы құндылыққа айналады.

Марабай нұсқасындағы осы эпизодтар қаһармандықтың бір ғана белгіге сыймайтын тұтас мағыналық жүйе екенін танытады. Қобыландының ерлігі қауымдық бағамен бекітіледі, оның әрекеті Құртқаның ақылымен толықтырылады, жорықтық мүмкіндігі Тайбурылмен тұтастықта жүзеге асады, ал батырлықтың мәні сакралды ұғымдар арқылы тереңдейді. Осы байланыстар жырдағы қаһармандықты жеке кейіпкердің айрықша қасиетінен гөрі, мәдени нормалар мен құндылықтар жүйесін жинақтаған эпикалық модель ретінде көрінеді.

Марабай нұсқасында қаһармандықтың мәдени коды Қобыландының жеке ерлігі, Құртқаның көрегендігі, Тайбурылдың эпикалық қызметі және сакралды қолдау арқылы біртұтас жүйе түзсе, Мергенбай жырау нұсқасында осы мағыналық өзектің қоғамдық және кеңістіктік сипаты айқынырақ танылады. Мергенбай жырлаған «Қобыланды батыр» қазақ эпостануы тарихында бірнеше рет жарық көріп, ғылыми айналымға кеңінен түскен нұсқалардың бірі. «Бабалар сөзі» басылымында оның мәтіні бұрынғы жарияланымдар мен қолжазбалық нұсқалар салыстырылып, бастапқы қалпына келтірілгені арнайы ескертіледі [Бабалар сөзі 38-том, 2006: 6-7].

Мергенбай нұсқасында Қобыландының жорыққа аттануына негіз болатын қоғамдық ахуал Қазанның Ноғайлы жерін басып алуымен сабақтастырылады:

«Қызылбастың елінен
Қазан деген ер шықты,
Жөн білмеген шер шықты,
Ноғайлының көп елін
Олжалап шауып жаншыпты...
Қырлы, Сырлы қаласын
Тартып алып ер Қазан
Тасыған судай тасыпты» [Бабалар сөзі 38-том, 2006: 26].

Бұл үзіндіде қаһармандықтың кеңістік коды қауымдық мазмұнмен тікелей тоғысады. Қырлы қала мен Сырлы қаланың жат күштің иелігіне өтуі географиялық ауысу ғана емес, қауымдық кеңістіктің тұтастығының бұзылуы ретінде мәнденеді. Қазанның әрекеті жеке қарсыластың өктемдігінен гөрі, Ноғайлы елінің жері мен әлеуметтік тәртібіне төнген қауіп сипатында беріледі. Қараманның осы хабардан кейін «мұсылманның еліне кәпірді қондырып қоюымыз сүйекке таңба емес пе» деп аттануы жорықтың қоғамдық уәжін одан әрі айқындайды [Бабалар сөзі 38-том, 2006: 27].

Осы ерекшелік Марабай нұсқасындағы қаһармандық модельмен сабақтасқанымен, оның берілу екпінінде айырмашылық бар. Марабай жырлауында Қараман Қобыландының батырлық мәртебесін:

«Қобыланды сынды батыр ең,
Жұлдызы туған жоғары...
Дұға тиген ер едің,
Кезіне келген дұшпанның
Білемін, Қобылан, оңбасын» [Бабалар сөзі 35-том, 2006: 10], - деп танытады.

Мұнда қаһармандықтың жеке тұлғалық, әлеуметтік және сакралды белгілері бір шумақтың өзінде жинақталған. «Батыр», «жұлдызы туған жоғары», «дұға тиген ер» сипаттары Қобыландының мәртебесін тек дене қуатымен емес, қауым мойындаған және рухани негізделген тұлға ретінде бекітеді.

Марабай нұсқасында қауымнан ажырау, керісінше, батырдың ішкі күйіне тікелей әсер етеді. Қияттардың өзін жалғыз қалдырған сәтінде Қобыланды:

«Жалғыздық түсті басыма,
Толып жатқан қияттан
Жан келмейді қасыма...
Көптің ісі бітеді,
Жалғыздың ісі жетеді» [Бабалар сөзі 35-том, 2006: 64], - деп толғанады. Бұл жерде қауым батырдың әрекетін сырттай бақылаушы орта емес, қаһармандық болмыстың маңызды шарты ретінде көрінеді. Қобыландының физикалық қуаты өзгермегенімен, жалғыздық оның рухани тұтастығына салмақ түсіреді. «Көптің ісі бітеді, жалғыздың ісі жетеді» деген түйін батырлықтың дара күштен гөрі ортақ мүдде мен әлеуметтік сүйеніш арқылы толық мағынаға ие болатынын аңғартады [Бабалар сөзі 35-том, 2006: 64-65].

Қаһармандықтың қауыммен байланысы екі нұсқада да кеңістік категориясымен ұштасады. Марабай нұсқасында батырдың жорықтық қуаты Тайбурылдың қозғалысы арқылы көркемделеді:

«Тау мен тасты көрмеді,
Табаны жерге тимеді.
Көлденең жатқан көк тасты
Тіктеп тиген тұяғы
Саз балшықтай иледі» [Бабалар сөзі 35-том, 2006: 33].

Мұнда кеңістік қаһармандықты сынайтын кедергі болса, Тайбурыл сол кедергіні игеруге мүмкіндік беретін эпикалық күшке айналады. Батырдың алыс сапарды еңсеруі Қобыландының жеке мүмкіндігімен ғана емес, тұлпармен тұтастығында жүзеге асады. Тайбурыл осы тұрғыдан жорық құралы емес, қаһармандықтың кеңістіктік кодын жүзеге асыратын маңызды көркемдік белгі қызметін атқарады.

Мергенбай нұсқасында Құртқа мен Тайбурылдың байланысы бұдан да кең суреттеледі. Құртқа Бурылды ұзақ уақыт арнайы баптап, «күн түсірмей көзіне, жел тигізбей өзіне» күтеді, қырық күн қулықтың, кейін қысырдың сүтін беріп, тұлпарды жорыққа дайындайды [Бабалар сөзі 38-том, 2006: 22-23]. Бұл эпизод Құртқаның жырдағы қызметін батырдың жары деген тұрмыстық шеңберден шығарып, қаһармандық әрекеттің материалдық және интеллектуалдық даярлығын қамтамасыз ететін тұлға деңгейіне көтереді.

Осы мағына Марабай нұсқасында Құртқаның:

«Біз байлаған тұлпарда // Қырық үш күндік кемдік бар» [Бабалар сөзі 35-том, 2006:163], - деген ескертуінен айқын көрінеді. Құртқа тұлпардың әлі толық бабына келмегенін аңғарып, жорық уақытын алдын ала межелейді. Ал Қараманның:

«Еркек болып не етеміз,

Әр сапарға шығарда

Қатынына ақыл салсақ біз?!» [Бабалар сөзі 35-том, 2006:163], деуі жыр ішінде қаһармандық туралы екі түрлі ұстанымның бар екенін аңғартады. Бірі батырлықты кідіріссіз тәуекелге барумен байланыстырса, екіншісі ақыл, тәжірибе, болжау мен дайындықты алға шығарады. Оқиғаның дамуы Құртқаның ескертуінің негізсіз болмағанын көрсетіп, қаһармандық моделіне көрегендік пен рационалды әрекетті де енгізеді.

Сондықтан Құртқа бейнесін қаһармандық жүйеден тыс қарастыру қиын. Оның қызметі батырдың шешіміне ықпал етумен ғана шектелмей, тұлпарды тану, баптау, жорықтың уақытын межелеу арқылы бүкіл қаһармандық әрекеттің жүзеге асуына алғышарт жасайды. Мергенбай нұсқасында да Құртқаның Тайбурылды ерекше күтімге алып, оның табиғатын өзгелерден бұрын танығаны осы тұрақты мағыналық қызметтің нұсқалар арасындағы сабақтастығын көрсетеді [Бабалар сөзі 38-том, 2006: 22-23].

Сакралдылық та екі жырлау дәстүріндегі қаһармандықтың тұрақты қабаты ретінде көрінеді. Марабай нұсқасында Қобыландының жорық алдындағы ортасы:

«Іс тағдырға сызылды... Жан – Жаббарға аманат» [Бабалар сөзі 35-том, 2006: 10], - деген формула арқылы рухани мәнге ие болады. Осы эпизодтағы «дұға тиген ер» және «Жан – Жаббарға аманат» тіркестерінің қатар келуі қаһарман әрекетін адамның дене қуатымен ғана шектемей, тағдыр, дұға, рухани қолдау ұғымдарымен сабақтастырады. Сакралды код бұл жерде жырдың діни бояуы ғана емес, батырлық әрекетті мәдени тұрғыдан заңдастыратын мағыналық құрылым қызметін атқарады.

Мергенбай нұсқасында да рухани қорғаныш пен Жаратушыға сенім тұрақты сақталады. Жыршының өз кіріспесінде «Оңдайды Құдай басынан / Оңдармын деген бендесін» деуі эпикалық баяндауды бастан-ақ құдайлық қолдау түсінігімен байланыстырады [Бабалар сөзі 38-том, 2006: 11]. Кейін Құртқа мен Қобыландының қайта қауышуында «Бұларды сақтап Жаппар Хақ» деген түйін берілуі де сакралды мағынаның оқиға бойына таралғанын көрсетеді [Бабалар сөзі 38-том, 2006: 133].

Марабай мен Мергенбай нұсқаларын салыстыру қаһармандықтың сыртқы көріністері жыршылық дәстүрге қарай өзгергенімен, оның негізгі мәдени-мағыналық өзегінің сақталатынын аңғартады. Марабай нұсқасында Қобыландының жеке батырлық мәртебесі, Құртқаның ескертуі, Тайбурылдың жорықтағы қызметі және қауымнан ажыраудың психологиялық салмағы жинақырақ көрінсе, Мергенбай нұсқасында Қазанның Ноғайлы кеңістігін басып алуы, Қырлы және Сырлы қалалардың жат күш иелігіне өтуі, Құртқаның Бурылды ұзақ баптауы тәрізді эпизодтар кеңірек өрістейді. Алайда екі мәтінде де батыр қауымнан тыс әрекет етпейді, қаһармандық туған кеңістікпен сабақтасады, тұлпар батырдың кеңістіктегі мүмкіндігін толықтырады, ал сакралды қолдау оның әрекетіне рухани мән үстейді.

Осы тұрақтылық жырдағы вариативтіліктің табиғатын да айқындай түседі. Жыршы сюжетті кеңейтіп немесе ықшамдап, кейіпкерлердің қызметін күшейтіп, жекелеген мотивтерді жаңаша ұйымдастыра алады. Соған қарамастан қаһармандықты құрайтын *қаһарман – қауым – кеңістік – сакралдылық* байланысы жойылмайды. Осы мағыналық сабақтастық «Қобыланды батыр» нұсқаларының айырмашылығын эпикалық дәстүрдің әлсіреуі емес, оның тұрақты құндылықтарды әр жыршылық ортада қайта жаңғыртып отыру қабілеті ретінде тануға негіз береді.

Қобыланды тұлғасының қаһармандық болмысы жыр нұсқаларында жеке ерлік пен жауынгерлік қуат шеңберінен әлдеқайда кең мағынада көрінеді. Марабай мен Мергенбай жырлауындағы мәтіндік материалдар қаһармандықтың қауымдық міндет, туған кеңістік, тұлпармен бірлік және сакралды қолдау тәрізді тұрақты мағыналық құрылымдар арқылы қалыптасатынын аңғартады. Осы белгілер өзара сабақтасып, батыр тұлғасын дәстүрлі ортаның құндылықтарын жинақтаған мәдени модель деңгейіне көтереді.

Құртқа мен Тайбурыл бейнелері де қаһармандық жүйенің қосалқы элементтері емес. Құртқаның ақылы мен болжампаздығы батырлықтың интеллектуалдық қырын ашса, Тайбурыл қаһарманның кеңістікті игеру мүмкіндігін жүзеге асыратын эпикалық серік қызметін атқарады. Осы арқылы жырдағы ерлік ұғымы күш, ақыл, тәжірибе, серіктестік және рухани сүйеніштің бірлігінде көрінеді. Сөйтіп, «Қобыланды батыр» жырындағы қаһармандық жеке батырдың ерлігімен шектелмей, қауымдық жауапкершілік, туған кеңістік, рухани қолдау және дәстүрлі құндылықтар тоғысқан тұтас мәдени кодтар жүйесі ретінде танылады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. 15-т. Мақалалар, зерттеулер. – Алматы: Жазушы, 1984. – 328 б.
2. Жүсіпов Н.Қ. Қазақ фольклорын зерттеу мәселелері: XX ғасырдың бірінші жартысы. – Павлодар: Кереку, 2012. – 217 б.
3. Нұрмағамбетова О.Ә. Қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр». – Алматы: Дешті Қыпшақ, 2003. – 477 б.
4. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі: қазақтың батырлық жырларының поэтикасы. – Алматы: Ғылым, 1993. – 296 б.
5. Lotman Y.M. Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. – Bloomington: Indiana University Press, 1990.
6. Schreier M. Qualitative Content Analysis in Practice. – London: SAGE Publications, 2012. – 280 p.
7. Бабалар сөзі. Жүз томдық. 35-т. Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2006. – 392 б.
8. Бабалар сөзі. Жүз томдық. 38-т. Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2006. – 332 б.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫ ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ЭПОСЫНДАҒЫ ҚАҺАРМАНДЫ СОМДАУДЫҢ КӨРКЕМДІК ДӘСТҮРІ

Сұлтанғалиева Жанат Сәлімгерейқызы,
филология ғылымдарының кандидаты, доцент,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
zhanat.sultangalieva@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырындағы қаһарман бейнесін жасаудың көркемдік тәсілдері қазақ батырлық эпосының ортақ дәстүрімен сабақтастыра қарастырылады. Зерттеуде әсірелеу, тұрақты сөз өрнектері, портрет, қимыл, диалог, тұлпар бейнесі және кейіпкерлер арасындағы қатынасқа назар аударылады. «Қобыланды батыр» жырының жекелеген ерекшеліктері «Алпамыс батыр» жырымен салыстырылады. Қобыланды тұлғасының тек жауынгерлік күші арқылы емес, Құртқа, Тайбурыл, Қараман, Қарлыға тәрізді кейіпкерлермен байланысы арқылы да ашылатыны көрсетіледі. Қаһарман бейнесін қалыптастыратын көркемдік тәсілдер халықтың батыр жөніндегі дәстүрлі түсінігімен байланысты талданады.*

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр», қаһармандық эпос, батыр бейнесі, көркемдік тәсіл, әсірелеу, тұрақты формула, тұлпар, кейіпкерлер жүйесі, эпикалық дәстүр.*

Abstract. *The article examines the artistic representation of the hero in the Kazakh epic Koblandy Batyr in relation to the broader tradition of heroic epic poetry. Particular attention is paid to hyperbole, formulaic expressions, portraiture, movement, dialogue, the heroic horse, and relationships between characters. Selected features of Koblandy Batyr are compared with Alpamys Batyr. The study shows that Koblandy's heroic image is shaped not only through physical strength and military deeds but also through his relationships with Taiburyl, Karaman, Karlyga and other characters. These artistic devices are interpreted in connection with traditional concepts of the epic hero.*

Keywords: *Koblandy Batyr, heroic epic, hero image, artistic* devices, hyperbole, formulaic expression, heroic horse, character system, epic tradition.

Қазақ қаһармандық эпосында батыр бейнесі жекелеген ерлік әрекеттерімен ғана жасалмайды. Ел қорғау, намыс сақтау, сертке беріктік, ата-ана мен туған жер алдындағы жауапкершілік тәрізді түсініктер қаһарман тұлғасына жинақталып беріледі. Батырдың дүниеге келуі, ер жетуі, тұлпар таңдауы, жар табуы, жауға аттануы мен ауыр сыннан өтуі бір-бірінен бөлек оқиғалар емес. Жыр желісінде олардың бәрі қаһарманның толық тұлғасын танытуға қызмет етеді.

«Қобыланды батыр» жырына арналған кейінгі зерттеулерде шығарманың тарихилығымен қатар көркемдік құрылымы, көне мотивтері, кейіпкерлері мен тілдік ерекшеліктері де сөз болады. Т. Қоңыратбай жырдың көптеген нұсқалары сақталғанын көрсетіп, оның тарихилығы мен поэтикасына қатысты мәселелерді талдаған [Қоңыратбай, 2023: 61-71]. Б. Әбжет 2024 жылы жарық көрген мақаласында жырдың композициясы, уақыт пен кеңістік байланысы, көне мотивтер мен тарихи тұтастану мәселелеріне тоқталған [Әбжет, 2024: 59–73]. Аталған еңбектер Қобыланды тұлғасын бір ғана батырлық әрекет арқылы емес, жырдың тұтас көркемдік жүйесі аясында қарастыруға мүмкіндік береді.

Қаһарман бейнесін зерттеудің жаңа қырларының бірі жырдағы есімдер мен оларға қатысты көркемдік сипаттарды талдаудан байқалады. Т. Шакирова мен Б. Тлеубердиев Қобыланды есімінің эпикалық мәтіндегі қызметін қарастырып, батырға қатысты «арыстан» тәрізді бейнелі атаулардың оның қаһармандық болмысын танытуға қатысатынын көрсетеді [Шакирова, Тлеубердиев, 2025: 174-176]. Батырды аң-құс әлеміндегі күшті бейнелермен салыстыру оның сыртқы қуатын ғана емес, жыршы мен тыңдаушы санасындағы жоғары бағасын да білдіреді.

Зерттеудің мақсаты – «Қобыланды батыр» жырындағы қаһарман бейнесін қалыптастыратын негізгі көркемдік тәсілдерді талдап, олардың қазақ қаһармандық эпосына тән дәстүрмен байланысын көрсету. Негізгі дереккөз ретінде 2023 жылы жарық көрген «Қобыланды батыр» жетітомдығының бірінші томы пайдаланылды. Салыстыру барысында «Алпамыс батыр» жырының «Бабалар сөзі» жүзтомдығында жарияланған нұсқасына жүгінілді. Мәтіндік, салыстырмалы-типологиялық және көркемдік талдау тәсілдері қолданылды.

Қаһарманды сомдаудағы ең көрнекті тәсілдердің бірі – әсірелеу. Батырдың күші, қозғалысы, ашуы мен айбыны күнделікті адамға тән қалыпты өлшемнен асыра беріледі. Әсірелеудің қызметі қаһарманды шындықтан алыстатуда емес, оның өзгелерден бөлек екенін танытуда жатыр. Ел тағдыры шешілетін тұста батыр да қарапайым адам деңгейінде қалмайды.

«Қобыланды батыр» жырындағы:

Қатуланып, қаттанып,
Буырқанып, бұрсанып,
Мұздай темір құрсанып,
Қабағынан қар жауып,
Кірпігінен мұз тоңып... [Қобыланды батыр, 2023: 26]

деген жолдар Қобыландының қаһарлы қалпын суреттейді. «Қабағынан қар жауып», «кірпігінен мұз тоңып» деген тіркестер батырдың нақты бет әлпетін көрсету үшін алынбаған. Жыршы оның ашуын көзге көрінетіндей етіп бейнелейді. Сыртқы кескін мен ішкі күй бір-бірімен қабысып тұр. Қобыландының қаһары тек мінез ретінде айтылмай, қозғалысқа айналып, тыңдаушыға сезіледі.

«Қатуланып, қаттанып», «буырқанып, бұрсанып», «мұздай темір құрсанып» жолдарында тұрақты эпикалық өрнектің белгілері де бар. Батыр шайқасқа дайындалған кезде қайталанатын дыбыстар мен ұқсас құрылымдағы етістіктер қимылға екпін береді. Қаһарманның психологиялық күйі ұзақ түсіндірілмейді. Бірнеше тармақтың өзінде батырдың ашуы, қарулануы және әрекетке дайын тұрғаны танылады.

А. Алимжанова мен М. Шаймерденова қаһармандық эпостың эстетикалық табиғатын салыстыра зерттеп, эпикалық мәтіндерде қалыптасқан көркемдік өрнектер мен рухани құндылықтардың ұрпақтан ұрпаққа жеткізілетінін көрсетеді [Алимжанова, Шаймерденова, 2024: 32-46]. Қалыптасқан сөз үлгілерінің қайталануы жырды бірсарынды етпейді. Таныс формула белгілі бір оқиғаға келгенде батырдың мінезі мен сол сәттегі жағдайға қарай жаңа реңк алады.

Әсірелеудің ұқсас тәсілі «Алпамыс батыр» жырында кездеседі:

Атса мылтық өтпеді,
Шапса қылыш кеспеді,
Ғайып-ерен қырық шілтен
Қолтықтап сүйеп демеді.
Суға салса батпады [Бабалар сөзі, 2006: 114].

Алпамыстың денесіне қару дарымайтын қасиеті оның өзгелерден ерекше қаһарман екенін танытады. Қырық шілтеннің демеуі батырдың күшін халықтың киелі жебеу жөніндегі түсінігімен байланыстырады. Қобыландының қаһарлы бейнесі қимыл мен портрет арқылы ірілендірілсе, Алпамыстың өзгешелігі денесіне қару дарымайтын қасиет арқылы көрсетілген. Екі жырда көркемдік шешім бөлек болғанымен, қаһарманды қарапайым адамнан жоғары көрсету мақсаты ортақ.

Түркі халықтарының қаһармандық эпостарындағы көне мифологиялық мотивтердің кейінгі эпикалық дәстүрде өзгеріп сақталатыны қазіргі зерттеулерде де айтылады. Г. Жиембаева қаһармандық

эпостың түп-төркінінде көне мифтер мен аңыздық мотивтердің жатқанын, олардың эпос қалыптасқан кезде мағыналық өзгеріске түсетінін көрсетеді [Zhiyembayeva, 2023: 139-141]. Қобыланды мен Алпамысқа қатысты ерекше туу, тылсым жебеу, тұлпардың өзгеше қасиеті тәрізді мотивтерді де сол көне дәстүрдің эпосқа бейімделген көріністері ретінде қарастыруға болады.

Қобыланды тұлғасының толық ашылуына оның өмір жолының біртұтас берілуі де ықпал етеді. Перзентке зар болған ата-ананың тілегі, баланың дүниеге келуі, ер жетуі, Құртқаға үйленуі, Тайбурылдың бапталуы, жауға аттануы, қиындыққа ұшырауы мен елге оралуы өзара жалғасып жатады. Батыр бір эпизодта пайда болып, ерлік жасап кеткен кейіпкер емес. Жыр оның өмірінің әр кезеңіне мағына береді.

Батыр өмірінің ерте кезеңінен басталатын ерекшелік қаһарманның кейінгі әрекетіне дайындық қызметін атқарады. Көптен күткен перзент болуы ата-ананың Қобыландыға артқан үмітін күшейтеді. Ер жеткеннен кейінгі мергендік сын, Құртқаға үйлену, тұлпар таңдау сияқты оқиғалар оның болашақ жорыққа дайындығын танытады. Қаһарманның ерлігі кездейсоқ жағдайда пайда болған қасиет ретінде емес, оның бүкіл өмір жолына тән белгі ретінде беріледі.

Батыр бейнесінің маңызды қыры айналасындағы кейіпкерлермен қарым-қатынастан көрінеді. Р. Керімқұлова мен Ш. Ибраев түркі қаһармандық эпосындағы көмекші кейіпкерлерді талдай отырып, тұлпардың, батырдың жарының, аруақ, пір және басқа жәрдемші бейнелердің қаһарман әрекетінде маңызды қызмет атқаратынын көрсетеді [Kerimkulova, Ibraev, 2021: 130-137]. Эпостағы көмекші тұлғалар басты кейіпкердің көлеңкесінде қалған қосымша адамдар емес. Батырдың белгілі бір қасиеті көбіне солармен арадағы қатынас үстінде ашылады.

Құртқа бейнесі Қобыланды тұлғасын толықтыратын кейіпкерлердің алдыңғы қатарында тұр. Жырда Құртқа тек батырдың жары болып қалмайды. Тайбурылды танып, баптауы, алдағы сапардың жағдайын бағамдауы, Қобыландыға кеңес беруі оның ақылдылығы мен көрегендігін көрсетеді. Батырдың Құртқаның сөзіне мән беруі де Қобыланды мінезін ашады.

Қобыландының күші оның ешкімді тыңдамайтын дара билігін білдірмейді. Құртқаның ақылына жүгінуі батырдың сенімді серіктің бағасын түсінетінін аңғартады. Эпоста күш пен ақыл бір-біріне қарсы қойылмайды. Қобыландының әскери қуатын Құртқаның көрегендігі толықтырып отырады. Батыр бейнесінің салмағы да осындай қарым-қатынаста арта түседі.

Қараманның қызметі басқа. Қобыланды мен Қараман қатар жүргенімен, олардың мінезі бірдей емес. Қараманның асығыстығы, батырды намысқа шақырып жорыққа итермелеуі Қобыландының қызба мінезін ашуға мүмкіндік береді. Қаһарманның әлсіздеу тұстары жасырылмайды. Намысқа беріліп қимылдайтын кездері, қиындыққа ұшырауы, кейін жағдайды қайта бағалауы оның бейнесін өмірге жақындатады.

Халықтық идеалдағы батырды ешқашан қателеспейтін адам деп қабылдау жыр табиғатын толық ашпайды. Қобыландының ірілігі қателікке жол бермеуінде емес, қиындықтың ішінде де негізгі міндетінен айнымай, қайта әрекет етуінде жатыр. Қараманмен арадағы айырмашылық Қобыландының батырлық қасиетін салыстыру арқылы тереңдетеді.

Қарлыға бейнесі де қаһарманның беделін басқа жағдайда танытады. Жау ортасынан шыққан Қарлығаның Қобыландыға жәрдемдесуі батырдың тек қару күшімен әсер етпейтінін аңғартады. Қарсы ортадағы адамның оған сенім білдіруі қаһарманның адамдық қасиетіне де баға береді. Жыр оқиғасы сол арқылы жай ғана екі жақтың соғысына құрылмай, кейіпкерлер арасындағы таңдау мен сенім мәселесін де қамтиды.

Қобыланды бейнесінің ажырамас бөлігі – Тайбурыл. Түркі эпостарындағы тұлпардың көмекші кейіпкер ретіндегі қызметін Р. Керімқұлова мен Ш. Ибраев та арнайы атап көрсетеді [Kerimkulova, Ibraev, 2021: 130-137]. Тайбурылдың эпостағы орны қарапайым көлікпен шектелмейді. Қобыландының жорықтағы жылдамдығы, алыс кеңістікті игеруі, қиын жағдайда жол табуы тұлпармен тығыз байланысты.

Тайбурылдың бейнесі Құртқамен де байланысып жатыр. Тұлпарды алғаш танып, ұзақ уақыт баптайтын Құртқа болғандықтан, батыр – жар – тұлпар арасындағы байланыс бір-бірін толықтырады. Құртқаның көрегендігі Тайбурыл арқылы нақты іске айналады, ал Тайбурыл Қобыландының батырлық әрекетін жүзеге асыруға мүмкіндік береді. Қаһарман ерлігі бір адамның жеке күшімен ғана шектелмейтіні осы арадан көрінеді.

«Алпамыс батыр» жырындағы Байшұбар да ұқсас қызмет атқарады. Алпамыстың алыс жолға шығуы мен сыннан өтуінде тұлпар батырдың сенімді серігіне айналады. Тайбурыл мен Байшұбар бейнелерінің ортақтығы қазақ эпосындағы тұлпар дәстүрінің тұрақтылығын аңғартады. Әр жырдың тұлпары өзіндік ерекшелікке ие болғанымен, батыр мен аттың тағдырлас болуы – қаһармандық эпосқа ортақ белгі.

Қазақ эпосында батырдың қозғалысы тұлпар қозғалысымен бірге суреттеледі. Аттың шабысын беру кезінде жел, құс, оқ тәрізді жылдамдықты білдіретін салыстырулар жиі қолданылады. Батырдың кеңістікті игеруі тұлпардың жүйріктігі арқылы нақты көрініс табады. Тұлпар баяуласа, батырдың да жорығы тежеледі; аттың екпіні артқанда қаһарман әрекетінің қуаты да күшейеді.

Қаһармандық үйлену желісі Қобыландының ерлік жолының тағы бір кезеңін құрайды. Құртқаға жету үшін орындалатын сын батырдың мергендігін танытады. Үйлену оқиғасы аяқталғаннан кейін Құртқа жыр желісінен жоғалып кетпейді. Оның кейінгі сапарлардағы ақылы мен Тайбурылды баптауы жар бейнесін Қобыландының қаһармандық өмірімен байланыстырады.

«Алпамыс батырдағы» Гүлбаршын да батыр өміріндегі үлкен сынмен байланысты. Алпамыстың сүйген жарына жетуі мен елге оралуы оның жеке сезімімен ғана шектелмей, бұрынғы серт пен елдік міндетпен ұштасады. Қобыланды мен Алпамыстың үйлену желісіндегі айырмашылықтарға қарамастан, жар бейнесі екі эпоста да қаһарман тұлғасын толықтырады.

Диалог Қобыланды мінезін ашуда үлкен қызмет атқарады. Жыршы батырдың әрбір қасиетін сырттай түсіндіріп отырмайды. Қараманмен, Құртқамен немесе жаумен сөйлескен сөзінен оның ішкі қалпы танылады. Намысына тигенде қызбалығы байқалса, Құртқамен сөйлескенде сенім мен ақылға жүгіну алға шығады. Жау алдында батырдың сөзі қайсарлық пен айбынды білдіреді.

Сөйлеу мәнерінің жағдайға қарай өзгеруі Қобыландыны бір ғана қасиетке құрылған бейне болудан сақтайды. Батыр әрі намысшыл, әрі ашуға тез берілетін, сонымен бірге жақын адамның ақылын бағалайтын кейіпкер. Әр жағдайдағы сөзі оның мінезінің белгілі бір қырын ашады. Эпостағы диалогтың көркемдік қуаты да осында.

Портреттік сипаттауда жыршы ұсақ бөлшектерді тізбелемейді. Батырдың бет әлпеті күнделікті адамның түрін сипаттағандай дәл берілмейді. Тыңдаушының есінде қалатын ірі белгілер таңдалады. «Қабағынан қар жауып, кірпігінен мұз тоңып» деген жолдардың әсері де нақты физиологиялық портретте емес, Қобыландының қаһарлы қалпын бірден танытуында.

Портрет пен қозғалыс көбіне қатар жүреді. Қобыланды ат үстінде, қаруланған сәтте, жауға ұмтылғанда немесе ашу үстінде суреттеледі. Қимыл батырдың сыртқы кескінін жандандырады. Тыңдаушы қаһарманды бір орында тұрған бейне ретінде емес, әрекет үстінде қабылдайды.

Қобыландыны «арыстан» тәрізді күшті аңға теңеу де қаһармандық портретті толықтырады. Т. Шакирова мен Б. Тлеубердиев «Арыстан туған Қобыланды» тәрізді қолданыстардың батыр есімінің мәтіндегі көркемдік мағынасын кеңейтетінін көрсетеді [Шакирова, Тлеубердиев, 2025: 174-176]. Арыстанға теңеу дене күшін ғана емес, дұшпаннан тайсалмайтын мінезді де білдіреді. Қобыландының аты мен оған қосылатын эпитет бір-бірін толықтырып, тыңдаушы санасында қаһарманның тұрақты бейнесін жасайды.

Қарама-қарсы қою тәсілі қаһарманның қасиетін айқындауға көмектеседі. Қобыландының мінезі Қараманмен салыстырғанда, батырлық күші қарсыластарымен бетпе-бет келгенде анық көрінеді. Қаһарманның мықтылығын көрсету үшін қарсы жақты түгел әлсіз ету міндетті емес. Күшті жаумен күрес батыр жеңісінің бағасын арттырады.

«Алпамыс батыр» жырындағы Ұлтан бейнесі де қарама-қарсылық арқылы қызмет атқарады. Алпамыс елден кеткен кезде қалыптасқан әділетсіз жағдай батыр қайтып келген соң түзетіледі. Алпамыстың тұлғасы тек шайқаста емес, бұзылған тәртіпті қалпына келтіру үстінде де танылады. Қобыланды жырындағы тартыстың сипаты басқа болғанымен, батырдың ел алдындағы міндеті екі эпосқа да ортақ.

Кеңістік те қаһарман бейнесін жасауға қатысады. Батырдың негізгі қасиеттері тыныш ортадан гөрі жорық жолында, жау жерінде, ұзақ сапарда, қауіп пен белгісіздік жағдайында анық көрінеді. Қобыланды туған ортасынан алыстаған сайын оның жеке шешімі мен төзімділігі үлкен сынақтан өтеді. Жау елі батырдың күшін ғана емес, ақылын, серігіне сенімін және қиындықтан жол таба білуін тексеретін ортаға айналады.

Б. Әбжет «Қобыланды батыр» жырындағы уақыт пен кеңістік, көне мотивтер және композициялық тұтастық мәселелерін тарихи даму тұрғысынан қарастырады [Әбжет, 2024: 59-73]. Жырдағы кеңістікті тек географиялық бағыт ретінде қарастыру жеткіліксіз. Ел мен жау жерінің, туған орта мен сапар кеңістігінің айырмасы қаһарман әрекетіне тікелей ықпал етеді.

Қобыланды туралы жырдың көптеген нұсқасының сақталуы да оның бейнесін бір ғана мәтінмен шектеп қарауға болмайтынын ескертеді. Т. Қоңыратбай «Қобыланды батырдың» әр өңірден жазылып алынған нұсқалары бар екенін көрсетіп, жырдағы этникалық және тарихи мәліметтердің кейінгі жырлаушылар арқылы өзгеріске түсуі мүмкін екеніне назар аударады [Қоңыратбай, 2023: 61-71]. Қаһарман бейнесіндегі кейбір детальдардың нұсқадан нұсқаға өзгеруі эпикалық дәстүрдің табиғи белгісі. Тұрақты сақталатын негізгі қасиеттер халық жадындағы Қобыланды тұлғасының өзегін танытады.

Қазақ қаһармандық эпостарының ұқсас белгілерін бір жырдың екіншісін қайталауы деп түсіндіру дұрыс болмайды. Ерекше туу, батырдың ерте танылуы, тұлпар, ақылды жар, алыс сапар, тұрақты эпитеттер

мен әсірелеулер ауызша эпикалық дәстүрдің ортақ қорына жатады. Г. Жиембаева түркі қаһармандық эпостарында көне мотивтердің әр дәуірде жаңаша мағынамен сақталатынын көрсетеді [Zhiyembayeva, 2023: 139-141]. Ортақ дәстүр әр жырда сол қаһарманның мінезі мен оқиғасына қарай түрленеді.

Қобыланды мен Алпамысты салыстырғанда ортақ дәстүр мен жеке ерекшелік қатар байқалады. Екі батыр да ата-ананың көптен күткен перзенті ретінде көрініп, өзгелерден ерекше қасиетімен дараланады. Тұлпар екі қаһарманның да негізгі серігі. Жарға жету, елден алыс кету, ауыр сыннан өту және туған ортаға қайта оралу тәрізді желілер де екі жырға ортақ.

Қобыланды тұлғасының өзіндік сипаты оның қызба мінезінен, әрекетке тез көшетін қалпынан, Құртқамен және Қараманмен арадағы қарым-қатынасынан анық көрінеді. Тайбурылдың бапталуы мен батыр өміріндегі орны да кең суреттелген. Алпамыс бейнесінде төзімділік, ұзақ сынаққа шыдау, елден жырақта қалу мен қайта оралу желісі басымырақ. Ортақ көркемдік дәстүр екі қаһарманның даралығын жоймайды.

Жырдың көркемдік құрылымында батырды мадақтау ғана мақсат етілмейді. Қобыландының ашуы, асығыстығы, намысқа берілетін сәттері де көрсетіледі. Қаһарманның адамдық мінезі мен батырлық қасиеті қатар беріледі. Көркем бейненің әсері де осы арақатынастан туады.

Қобыланды бейнесінің ірілігі оның жалғыз әрекет етуінен емес, ел алдындағы міндетінен көрінеді. Батырдың күші туған жерін, жақындарын, ел намысын қорғауға бағытталғанда ғана толық мағына алады. Эпос қаһарманды жеке басының атағы үшін соғысатын адам емес, ортақ мүддені қорғайтын тұлға деңгейіне көтереді. Кейіпкерлер жүйесі сол идеяны тереңдете түседі. Құртқа ақыл мен көрегендікті, Тайбурыл сенімді серіктік пен қозғалысты, Қараман мінез айырмасын, Қарлыға қиын жағдайда көрсетілген көмекті танытады. Әр кейіпкердің өзіндік орны бар, бірақ олардың Қобыландымен байланысы қаһарманның негізгі қасиеттерін ашуға қызмет етеді. Соңғы зерттеулердің бағыты да қаһармандық эпосты бір ғана тұрғыдан түсіндіру жеткіліксіз екенін көрсетеді. Түркі эпосының мифологиялық бастаулары, эстетикалық табиғаты, көмекші кейіпкерлері, тарихи қабаттары, антропонимдер мен көркемдік белгілер жеке-жеке зерттеу нысанына айналып отыр. «Қобыланды батыр» жырының көркемдік қуаты аталған қабаттардың өзара байланысынан анық көрінеді.

Зерттеу нәтижесі «Қобыланды батыр» жырында қаһарман бейнесі жеке көркемдік тәсілдердің қосындысы ретінде емес, өзара байланысқан тұтас жүйе арқылы жасалатынын көрсетті. Әсірелеу батырдың айбынын танытса, тұрақты сөз өрнектері оның әрекетіне қаһармандық сипат береді. Портрет пен қимыл Қобыландының ішкі күйін ашуға қатысады, диалог мінезін танытады, Тайбурыл бейнесі жорықтық болмысын толықтырады. Құртқа, Қараман, Қарлыға тәрізді кейіпкерлермен қарым-қатынас үстінде батырдың ақылға жүгінуі, намысшылдығы, қызбалығы, сенімі мен адамдық қасиеттері айқынырақ көрінеді.

«Қобыланды батыр» мен «Алпамыс батыр» жырларын салыстыру қазақ қаһармандық эпосында ортақ көркемдік дәстүр қалыптасқанын аңғартады. Ерекше туу, әсірелеу, тұлпар, қаһармандық үйлену, алыс сапар мен сыннан өту екі жырға да тән. Ортақ үлгілер әр қаһарманның бейнесінде бірдей қайталанбайды. Қобыландының даралығы әрекетке тез көшетін мінезінен, Құртқамен және Қараманмен қарым-қатынасынан, Тайбурылмен тұтастығынан көрінеді. Алпамыс бейнесінде ұзақ сынға төзім, елден жырақта қалу және туған ортаға қайта оралу желісі басым.

Қазақ эпосындағы қаһарманды сомдау дәстүрінің басты ерекшелігі ортақ эпикалық үлгілер мен жеке кейіпкерге тән белгілердің қатар берілуінен байқалады. Қобыландының халықтық батыр идеалына айналуы оның жауды жеңуімен ғана өлшенбейді. Ел алдындағы жауапкершілігі, сертке беріктігі, сенімді серігін бағалауы, қиындықтан кейін қайта әрекетке көшуі қаһарман тұлғасының толық сипатын жасайды. «Қобыланды батыр» жыры қазақ қаһармандық эпосына тән көркемдік дәстүрді сақтай отырып, батырдың өзіндік мінезін де айқын танытады. Қаһарманды сомдау дәстүрінің өміршеңдігі қалыптасқан көркемдік үлгілердің әр эпоста жаңа кейіпкерлік мазмұнмен толығуынан көрінеді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қоңыратбай Т.А. Этнический характер казахского эпоса «Кобланды батыр» // Эпосоведение. – 2023. – №1 (29). – С. 61-71. DOI: 10.25587/SVFU.2023.46.85.006.

2. Әбжет Б. «Қобыланды батыр» жырындағы дәуір белестері // Türkoloji. – 2024. – №118. – Б. 59-73. DOI: 10.59358/ayt.1451387.

3. Шакирова Т.И., Тлеубердиев Б.М. Текстовая семантика антропонимических концептов в казахском героическом эпосе «Кобланды батыр» // Керуен. – 2025. – №4, 89-том. – С. 167–185. DOI: 10.53871/2078-8134.2025.4-12.

4. Қобыланды батыр. Жетітомдық жинақ. 1-том / құраст. К. Матыжанов, Т. Қыдыр, Ж. Рақыш. – Алматы: Smart University Press, 2023. – 549 б.

5. Алимжанова А., Шаймерденова М. Батырлық эпостағы эстетикалық табиғат: салыстырмалы-типологиялық сипаттамасы // Тіл және әдебиет: теориясы мен тәжірибесі. – 2024. – №3 (3). – Б. 32–46. DOI: 10.52301/2957-5567-2024-3-3-32-46.

6. Бабалар сөзі: Жүз томдық. 34-том: Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2006. – 384 б.

7. Zhiyembayeva G. Features of the heroic epics of the Turkic peoples of Siberia // Turkic Studies Journal. – 2023. – Vol. 5, No. 2. – P. 138–166. DOI: 10.32523/2664-5157-2023-2-138-166.

8. Kerimkulova R.O., Ibraev Sh.I. Transformation of auxiliary mythological characters in the heroic epic of the Turkic peoples // Bulletin of the L.N. Gumilyov Eurasian National University. Political Science. Regional Studies. Oriental Studies. Turkology Series. – 2021. – Vol. 135, No. 2. – P. 130-137.

ҚАЗАҚТЫҢ ҰЛТТЫҚ ДҮНИЕТАНЫМЫНДАҒЫ «БАТЫР» КОНЦЕПТІСІНІҢ КОГНИТИВТІК ЖӘНЕ ЛИНГВОМӘДЕНИ СИПАТЫ

Куштаева Майрагүл Төлебаевна,
филология ғылымдарының кандидаты, доцент,
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан
maira.kushtaeva@gmail.com

Абдина Ж.Ш., № 14 ЖОББМ мұғалімі,
Ақтөбе қ., Қазақстан

Аннотация. *Мақалада қазақ тіліндегі «батыр» концептісінің когнитивтік және лингвомәдени ерекшеліктері қарастырылады. Зерттеу барысында әлемнің тілдік және концептуалды бейнесі, концепт, когнитивтік модель, фрейм, сценарий, бейне, символ және ойсурет ұғымдарының теориялық мәні сараланады. «Батыр» концептісінің ұлттық дүниетанымдағы орны оның тарихи-мәдени, әлеуметтік және бағалауыш мазмұны негізінде сипатталады. Қазақ эпосындағы батыр бейнесін қалыптастыратын «тұлпар», «қару-жарақ», «сауыт-сайман», «ел», «жау», «жорық», «ерлік», «намыс» сияқты микроконцептілердің өзара байланысы айқындалады. Нәтижесінде «батыр» концептісінің номинативтік, атрибуттық, әрекеттік, бағалауыш, әлеуметтік және мифологиялық-символдық қабаттардан тұратын күрделі когнитивтік құрылымы анықталады.*

Түйін сөздер: *«батыр» концептісі, ұлттық дүниетаным, тілдік бейне, когнитивтік модель, лингвомәдени талдау, микроконцепт, концептілік өріс, қазақ эпосы.*

Abstract. *This article examines the cognitive and linguocultural characteristics of the concept of "batyr" in the Kazakh language. The study provides a theoretical analysis of the concepts of the linguistic and conceptual worldviews, concept, cognitive model, frame, scenario, image, symbol, and mental representation. The place of the "batyr" concept in the national worldview is described in terms of its historical and cultural, social, and evaluative content. The interrelationships among the micro-concepts that shape the image of the batyr in Kazakh epic literature, including "steed," "weapons," "armor and equipment," "people," "enemy," "campaign," "heroism," and "honor," are identified. The study demonstrates that the "batyr" concept constitutes a complex cognitive structure comprising nominative, attributive, actional, evaluative, social, and mythological-symbolic layers.*

Keywords: *"batyr" concept, national worldview, linguistic worldview, cognitive model, linguocultural analysis, microconcept, conceptual field, Kazakh epic literature.*

Қазіргі тіл біліміндегі антропоөзектік парадигманың дамуы тілдік құбылыстарды адамның танымдық қызметімен, мәдени тәжірибесімен және ұлттық дүниетанымымен сабақтастыра зерттеуге мүмкіндік берді. Бұған дейін тіл көбіне белгілі бір ақпаратты жеткізуші таңбалар жүйесі ретінде қарастырылса, қазіргі зерттеулерде оның адам санасында жинақталған білімді ұйымдастырушы әрі мәдени тәжірибені ұрпақтан ұрпаққа жеткізуші жүйе ретіндегі қызметіне басымдық беріледі. Осы тұрғыдан алғанда тіл – белгілі бір этностың қоршаған ортаны қалай қабылдайтынын, қандай құндылықтарды маңызды санайтынын және дүниені қандай ұғымдық категорияларға бөлетінін танытатын күрделі танымдық құрылым [Қараев, 2010:15].

Әлемнің тілдік бейнесі белгілі бір тілдік қауымдастықтың тарихи тәжірибесі барысында қалыптасқан әлем туралы түсініктердің тілде жинақталуынан көрінеді. Ол объективті шындықтың қарапайым көшірмесі емес, белгілі бір этностың дүниені қабылдау, бағалау және концептуализациялау ерекшеліктерін қамтитын ерекше құрылым болып табылады. Ұлттық тілдік бейне лексикалық бірліктермен ғана шектелмей,

фразеологиялық тіркестерден, грамматикалық құрылымдардан, тұрақты формулалардан, көркем мәтіндерден және мәдени семантикасы бар басқа да тілдік бірліктерден көрінеді [Маслова, 2001:75].

Бұл мәселе когнитивтік лингвистикадағы концепт теориясымен тікелей байланысты. Концепт – адамның белгілі бір нысан, құбылыс немесе идея жөніндегі жинақталған білімі, өмірлік тәжірибесі, бағалауыштық ұстанымы және мәдени танымы негізінде қалыптасатын күрделі ментальдық құрылым. Осыған байланысты концептіні зерттеу оның тек лексикалық немесе сөздіктік мағынасын сипаттаумен шектелмейді. Концепт мазмұнын құрайтын мәдени-тарихи, әлеуметтік, эмоционалдық және ассоциативтік компоненттерді кешенді түрде айқындау маңызды. Мұндай талдау концептінің белгілі бір тілдік-мәдени қауымдастықтың дүниетанымы мен ұлттық-мәдени ерекшеліктерін танытудағы қызметін анықтауға мүмкіндік береді [Кубрякова, 2004: 91].

Қазақ халқының ұлттық дүниетанымында осындай маңызды мәдени-таныдық бірліктердің бірі – «батыр» концептісі. «Батыр» ұғымы қазақтың тарихи және мәдени санасында ерекше орын алады. Қазақ қоғамының дәстүрлі өмір салтында елді қорғау, ерлік көрсету, халық мүддесіне қызмет ету, намыс пен адалдықты сақтау сияқты құндылықтар ерекше бағаланған. Бұл құндылықтар халықтың ауыз әдебиетінде, әсіресе қаһармандық эпостарда кеңінен бейнеленіп, тілдік тұрғыдан тұрақталған.

Қазақ батырлар жыры – халықтың тарихи жадын, мәдени тәжірибесін, дүниетанымдық түсініктерін және идеалды адам туралы ұғымдарын сақтайтын маңызды рухани мұра. Эпикалық мәтіндегі батыр бейнесі жеке тұлғаның сипаттамасынан әлдеқайда кең мағынаға ие. Ол халықтың ел қорғаушы, ержүрек, әділ және ерекше қабілетті тұлға туралы жинақталған түсінігін білдіреді.

Ж.С. Ергубекова қазақ эпосындағы «батыр» концептісін микроконцептілер жүйесі аясында қарастырып, оның мазмұнын батырдың қару-жарағы, тұлпары, ата-анасы және жары секілді өзара сабақтас концептілермен байланыстырады [Ергубекова,2012:190]. Зерттеушінің тұжырымдары «батыр» концептісінің бір ғана лексеманың мағыналық мазмұнымен шектелмейтінін, оның кең әрі көпқабатты құрылымға ие екендігін көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда, «батыр» концептісінің мазмұнын жан-жақты ашу оның құрылымдық-семантикалық өрісіндегі өзара байланысты концептілер жүйесін, эпикалық оқиғаларды, батырдың қару-жарағы мен тұлпарын, әлеуметтік қатынастарын және оған қатысты көркемдік сипаттамаларды кешенді түрде талдауды талап етеді.

Ұлттық тілдік бейне белгілі бір этностың дүниені қабылдау ерекшеліктерін айрықша көрсетеді. Әр халық бір ғана объективті шындықта өмір сүргенімен, оны тілде бейнелеу тәсілдері бірдей болмайды. Себебі тілдік жүйеде тарихи тәжірибе, дәстүр, мәдениет, әлеуметтік қатынас және халықтың қоршаған ортамен байланысы жинақталады [Әбдіғалиева, 2007: 75].

Қазақ тіліндегі «батыр» концептісі ұлттық тілдік бейненің маңызды құрамдас бөліктерінің бірі ретінде танылады. «Батыр» лексемасының семантикалық мазмұнында адамның физикалық күшімен қатар, оның әлеуметтік қызметі, моральдық-адамгершілік қасиеттері және ел алдындағы жауапкершілігіне қатысты ұғымдық белгілер де жинақталған. Бұл ерекшелік концептінің табиғатын айқындайтын негізгі сипаттардың бірі болып табылады. Концепт белгілі бір сөздің лексикалық мағынасына қарағанда мазмұндық ауқымы кең, көпқабатты ментальдық құрылым ретінде сипатталады. Сөз концептінің тілдік тұрғыдан берілу формасы болғанымен, концепт мазмұны тілдік мағына шеңберінен шығып, белгілі бір мәдени ортада қалыптасқан танымдық, тарихи, әлеуметтік және бағалауыштық ақпараттарды да қамтиды. Сондықтан концептіні талдау барысында оның тілдік репрезентациясымен қатар, сол тілдік бірлік негізінде қалыптасқан ұлттық-мәдени таным жүйесін де назарға алған жөн. Мәселен, «батыр» лексемасы қолданысқа түскенде немесе қабылданғанда адамның санасында тек «жауынгер» ұғымы ғана өзектенбейді. Онымен мағыналық және ассоциативтік тұрғыдан тұлпар, сауыт, дулыға, найза, қылыш, қалқан, ел қорғау, ерлік, намыс, жау, жорық, халық секілді бірқатар ұғымдар сабақтасып, біртұтас концептуалдық жүйе қалыптастырады. Аталған ассоциациялар «батыр» концептісінің мазмұндық ауқымының кеңдігін және оның ұлттық дүниетанаммен тығыз байланысын аңғартады. Демек, «батыр» концептісін зерттеу барысында оның лексикалық мағынасымен ғана шектелмей, осы лексема төңірегінде жинақталған мәдени, тарихи және когнитивтік ақпараттарды да ескеру маңызды [Ергубекова,2012: 193]. Мұндай кешенді талдау «батыр» концептісінің қазақ халқының ұлттық дүниетанымындағы орны мен мазмұндық құрылымын неғұрлым толық сипаттауға мүмкіндік береді.

«Батыр» сөзінің затдеректік (денотаттық) мағынасы белгілі бір қаһарман, жауынгер немесе ел қорғаушы тұлғаны білдіруі мүмкін. Ойдеректік (сигнификаттық) деңгейде оның ұғымдық мазмұны кеңейіп, батырдың әлеуметтік және мәдени сипаттары танылады. Ал реңдеректік (коннотативтік) деңгейде ерлік, күш, құрмет, намыс, мәрттік, елдік сияқты бағалауыш белгілер алдыңғы қатарға шығады. Осы үш деңгейдің бірлігі «батыр» концептісінің күрделі құрылымын қалыптастырады. Концептілік талдаудың маңызды ұстанымының бірі – концептінің жеке-дара өмір сүрмейтіні. Кез келген мәдени концепт басқа концептілермен байланысқа түседі. Бұл өзара байланыс концептілік өріс қалыптастырады. «Батыр»

концептісінің концептілік өрісіне «тұлпар», «қару-жарақ», «сауыт», «ел», «жау», «жорық», «ерлік», «намыс», «отбасы» сияқты көптеген бірліктерді енгізуге болады. Олардың әрқайсысы «батыр» концептісінің белгілі бір қырын ашады. Мәселен, «тұлпар» батырдың қозғалысы мен жауынгерлік мүмкіндігін білдірсе, «қару-жарақ» оның жауынгерлік қызметін, «ел» оның әлеуметтік миссиясын, ал «отбасы» оның адамдық және әлеуметтік болмысын танытады. Осылайша концептілік өріс «батыр» туралы ақпаратты бір ғана сөзбен шектемей, өзара байланысқан тілдік және мәдени бірліктер жүйесі арқылы ашуға негіз болады.

Қазақ эпосындағы «батыр» концептісінің когнитивтік моделін бірнеше негізгі компонент арқылы сипаттауға болады.

Бірінші компонент – ел қорғаушысы. Қазақтың қаһармандық жырларында батырдың негізгі қызметі – туған жері мен халқын қорғау. Батырдың ерлігі жеке басының пайдасына емес, қоғамдық мүддеге бағытталады. Сондықтан ел қорғау идеясы «батыр» концептісінің өзегіндегі маңызды белгілердің бірі болып саналады. «Қорған болып туғанмын, туғаннан-ақ халқыма» тәрізді эпикалық формулалар батырдың өмірлік миссиясын айқын көрсетеді. Мұнда батырдың дүниеге келуі мен оның халыққа қызмет етуі арасында тікелей байланыс орнатылады.

Екінші компонент – ерлік пен батылдық. Батыр бейнесінің негізгі белгілерінің бірі – оның ерекше физикалық және рухани күші. Ол қауіптен қорықпайды, жауға қарсы шығады және қиын жағдайда шешім қабылдай алады. Бұл қасиет батырды қарапайым адамнан ерекшелендіретін когнитивтік белгі ретінде қалыптасады.

Үшінші компонент – ерекшелік және теңдессіздік. Эпикалық мәтінде батыр көбіне басқа адамдардан ерекше тұлға ретінде суреттеледі. Оның күші, батылдығы, қаруы және тұлпары қарапайым өлшемдерден асып түседі. Бұл құбылыс эпикалық гиперболаның тұрақты тәсілдерімен беріледі.

Төртінші компонент – адамгершілік қасиет. Батыр тек күш иесі ретінде сипатталмайды. Оның бойында адалдық, шыншылдық, әділдік, намысшылдық тәрізді моральдық белгілер де жинақталады. Осы қасиеттер батыр бейнесінің әлеуметтік беделін арттырады.

Бесінші компонент – қаһармандық әрекет. Батыр концептісінің мазмұны белгілі бір әрекеттер арқылы нақты көрініс табады: жорыққа шығу, жаумен шайқасу, елді қорғау, қиындықты жеңу, тұтқындағы адамдарды азат ету, әділетсіздікке қарсы тұру және т.б. Осы компоненттерді жинақтай келе, «батыр» концептісінің когнитивтік моделін төмендегіше көрсетуге болады:

БАТЫР → адам → ер → жауынгер → ел қорғаушы → ержүрек тұлға → ерекше күш иесі → моральдық идеал → халық мүддесінің қорғаушысы. Бұл модельдегі әрбір элемент бір-бірімен мағыналық және когнитивтік байланыста болады.

Қазақ эпосындағы «батыр» концептісін тұлпар ұғымынсыз толық сипаттау мүмкін емес. Тұлпар – батырдың негізгі этномәдени атрибуттарының бірі. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында жылқы ерекше мәдени мәнге ие болған. Оның шаруашылық, әлеуметтік және әскери қызметтері халықтың тарихи тәжірибесінде маңызды орын алды. Осы тәжірибе эпикалық мәтіндерде де көрініс тауып, батыр мен тұлпар бейнесінің ажырамас байланысын қалыптастырды. Эпикалық жырларда батырдың тұлпары жай көлік ретінде суреттелмейді. Ол оқиғаның белсенді қатысушысы, батырдың серігі және кей жағдайда оның тағдырын айқындайтын маңызды бейне ретінде көрінеді. Қобыландының тұлпары мен Алпамыстың Шұбар аты туралы сипаттамалар осыны дәлелдейді. Тұлпардың жүйріктігі, төзімділігі, сезімталдығы және ерекше қабілеті батырдың өз қасиеттерімен параллель беріледі. Мәселен, «бір күн шапса, айшылық жолды алады» тәрізді сипаттамалар тұлпардың шынайы физикалық мүмкіндігін емес, оның эпикалық-мифологиялық сипатын танытады. Осыдан *батыр – тұлпар* жұбының концептілік байланысы анық байқалады.

Батырдың ерлігі тұлпардың жүйріктігімен, ал тұлпардың қасиеті батырдың мәртебесімен астасады. Сондықтан тұлпар батырдың жай атрибуты емес, оның концептуалдық бейнесін толықтыратын микроконцепт ретінде бағаланады. Бұл байланыс қазақтың ұлттық дүниетанымындағы адам мен табиғаттың өзара қарым-қатынасын да көрсетеді. Эпикалық мәтінде адам мен жылқы арасында серіктестік қатынас орнайды. Батыр тұлпарды тек пайдаланбайды, ол онымен бірге әрекет етеді, соған сенеді және оның қабілетін өз миссиясының бір бөлігі ретінде қабылдайды. Демек, «тұлпар» микроконцепті «батыр» концептісінің кеңістігінде еркін орналасқан қосалқы ұғым емес, оның этномәдени мазмұнын нақтылайтын маңызды құрылымдық компонент болып табылады. Ж.С. Ергубековаңың зерттеуінде де батырдың тұлпары «батыр» концептін толықтыратын микроконцептілердің бірі ретінде көрсетіледі [Ергубекова, 2012: 191].

«Батыр» концептісінің мазмұнын тек батыр тұлғасының жеке бейнесі арқылы сипаттау оның лингвомәдени және когнитивтік табиғатын толық ашуға мүмкіндік бермейді. Бұл тұрғыдан Ж.С. Ергубекова «батыр» концептісінің мазмұны оны қоршаған өзара сабақтас микроконцептілер жүйесі арқылы толығатынын көрсетеді. Зерттеуші аталған жүйеге батырдың қару-жарағы, тұлпары, бірге туған бауыры,

ата-анасы және сүйген жары сияқты микроконцептілерді енгізеді. Автордың пайымдауынша, «батыр» концептісін осы концептілермен байланыста қарастыру оның лингвомәдени мазмұнын жан-жақты тануға мүмкіндік береді [Ергубекова, 2012: 192]. Осы ғылыми тұжырым негізінде «батыр» концептісінің құрылымын орталық және перифериялық компоненттердің өзара байланысы арқылы сипаттауға болады. Оның орталық компонентін «батыр» концептісі құраса, оған сабақтас «тұлпар», «қару-жарақ», «сауыт-сайман», «ел», «жау», «ата-ана», «жар», «бауыр», «жорық», «ерлік», «шайқас», «жеңіс» тәрізді микроконцептілер батыр бейнесінің әртүрлі қырларын танытады. Мысалы, «батыр – ел» қатынасы оның әлеуметтік қызметі мен ел қорғаушы ретіндегі болмысын айқындаса, «батыр – жау» байланысы қаһарманның әскери-ерлік әрекетін танытады. Ал «батыр – тұлпар» және «батыр – қару-жарақ» байланыстары оның жауынгерлік болмысы мен эпикалық атрибуттарын нақтылайды. «Батыр – ата-ана», «батыр – жар», «батыр – бауыр» қатынастары кейіпкердің отбасылық және әлеуметтік байланыстарын көрсетіп, оның адамдық болмысын толықтырады. Мұндай өзара байланыстар «батыр» концептісінің фреймдік құрылымын сипаттауға мүмкіндік береді. Когнитивтік тұрғыдан фрейм белгілі бір концептіге қатысты өзара сабақтас білімдер мен типтік компоненттердің жүйесін ұйымдастырады. Ж.С. Ергубекова да эпикалық сюжеттерді лингвокогнитивтік тұрғыдан концепт-фрейм және концепт-сценарий ретінде қарастырып, олардың «батыр» концептісінің лингвомәдени мазмұнын толықтыратынын атап көрсетеді [Ергубекова, 2012: 191]. Осыған сәйкес, «батыр» концептісінің фреймдік құрылымын шартты түрде *батыр → жорық → тұлпар → қару-жарақ → жау → шайқас → жеңіс → елді қорғау* тәрізді өзара сабақтас компоненттер арқылы көрсетуге болады. Бұл қатарды дайын ғылыми модель ретінде емес, эпикалық мәтіндердегі қайталанатын сюжеттік және мағыналық байланыстарды жүйелеудің талдамалық үлгісі ретінде қарастырған орынды. Ал сценарийлік модель аталған компоненттердің уақыт пен әрекет барысында бірізді жүзеге асуын танытады. Эпикалық мәтіндерде мұндай құрылым *қауіптің пайда болуы → батырдың жорыққа аттануы → тұлпарға мінуі → қару-жарағын сайлауы → жаумен шайқасуы → жеңіске жетуі → елді қорғауы* тәрізді әрекеттік сабақтастық түрінде көрініс табуы мүмкін. Бұл ретте сценарийлік құрылым «батыр» концептісінің статикалық белгілерін ғана емес, оның белгілі бір оқиғалық жағдаяттағы динамикалық жүзеге асуын да сипаттайды. Ергубекова зерттеуінде «Қобыланды батыр» мен «Алпамыс батыр» жырларындағы батырға қатысты оқиғалардың микроконцепт-сценарийлерге негіз болатыны және олардың мазмұны оқиға, іс-әрекет пен сюжет арқылы ашылатыны көрсетілген [Ергубекова, 2012: 191].

Демек, «батыр» концептісінің құрылымын микроконцептілер, фреймдік байланыстар және сценарийлік модельдер бірлігінде қарастыру оның қазақ эпосындағы көпқабатты лингвомәдени мазмұнын неғұрлым толық сипаттауға мүмкіндік береді.

«Батыр» концептісін когнитивтік тұрғыдан зерделеуде бейне, символ және ойсурет ұғымдары өзара сабақтас маңызды категориялар ретінде танылады. Бейне көркем мәтінде белгілі бір нысанның сезімдік, эстетикалық және ассоциациялық белгілерін танытатын құрылым ретінде сипатталады. Қазақ эпосындағы батыр тұлғасы нақты кейіпкердің әрекеті мен мінез-құлқы арқылы ғана емес, оған қатысты дәстүрлі көркемдік сипаттамалар мен образдық модельдер негізінде де қалыптасады. Батырды сұңқарға, арыстанға, бөріге балау оның күш-қуатын, шапшаңдығын, қырағылығын, еркіндігін және айбарын танытатын тұрақты образдық құралдар қатарын құрайды. Мәселен, сұңқар бейнесі қырағылық пен биіктікке, арыстан күш пен айбарға, ал бөрі еркіндік пен жауынгерлік рухқа қатысты мәдени-ассоциациялық мәндермен сабақтасады. Осындай образдардың эпикалық мәтіндерде жүйелі әрі қайталамалы сипатта қолданылуы олардың жекелеген көркемдік тәсіл деңгейінен концептінің мазмұнын қалыптастыратын когнитивтік белгілер деңгейіне көтерілуіне негіз болады.

Ойсурет категориясы «батыр» концептісінің санадағы тұтастай қабылдану ерекшелігін сипаттайды. Адамның когнитивтік санасында батыр туралы ойсурет қалыптасқанда оның сыртқы келбеті мен жауынгерлік болмысына тән бірнеше белгі бір мезгілде өзектенеді. Олардың қатарында алып дене, тұлпар, сауыт, дулыға, қару-жарақ, ту және жауға қарсы тұрған тұлға секілді компоненттерді атауға болады. Аталған белгілердің біртұтас құрылым ретінде қабылдануы «батыр» концептісінің гештальттық моделін қалыптастырып, оның санадағы тұтастық сипатын айқындайды.

Символдық деңгейде батырдың туы, қару-жарағы, тұлпары мен сауыт-сайманы тек материалдық нысандар ретінде ғана емес, белгілі бір мәдени-танымдық мәнді білдіретін таңбалар ретінде көрінеді. Олардың заттық қызметімен қатар, батырдың әлеуметтік мәртебесін, жауынгерлік беделін, ел алдындағы міндетін және қаһармандық қасиеттерін танытатын символдық мазмұны қалыптасады. Осы тұрғыдан алғанда, аталған атрибуттар батыр тұлғасын сипаттайтын дербес белгілер ғана емес, оның ұлттық мәдениеттегі концептуалдық мазмұнын толықтыратын когнитивтік компоненттер болып табылады. Осы өзара сабақтас үдерістер нәтижесінде эпикалық батыр бейнесінің когнитивтік құрылымы қалыптасады. Оның шартты түрде лексикалық мағына → образ → ассоциация → символ → когнитивтік модель → концепт тәртібінде дамуы байқалады. Алайда бұл сатыларды бірізді және бір-бірінен тәуелсіз деңгейлер

ретінде қарастыруға болмайды. Олар өзара ықпалдасып, тілдік бірліктің мәдени, эмоционалдық, образдық және танымдық мазмұнын жинақтау арқылы ұлттық дүниетанымдағы «батыр» концептісінің күрделі құрылымын қалыптастырады.

«Батыр» концептісінің этномәдени сипаты оның қазақтың дәстүрлі қоғамдық өмірімен тығыз сабақтас болуынан байқалады. Батырлық институты тарихи кезеңдерде ел қорғау, сыртқы жауға қарсы тұру және қоғамдық тұрақтылықты сақтау мәселелерімен байланысты болды. Осы тарихи тәжірибе халықтың тілдік санасында сақталып, эпикалық мәтіндер арқылы көркемдік формаға ие болды. Сондықтан эпикалық батыр бейнесі – белгілі бір тарихи тұлғаның ғана көрінісі емес, көптеген тарихи-мәдени тәжірибелердің жинақталған нәтижесі. Бұл тұрғыдан эпикалық кейіпкерлерді ұлттық тарихи жадтың тілдік бірліктері ретінде қарастыруға болады. Қобыланды, Алпамыс, Ер Тарғын, Қамбар сияқты қаһармандардың әрқайсысы «батыр» концептісінің белгілі бір моделін толықтырады. Олардың сюжеттік қызметі әртүрлі болғанымен, ортақ когнитивтік белгілері бар. Бұл белгілерге ел қорғау, ерлік, жауды жеңу, адалдық, күш-қуат, тұлпар, қару-жарақ, халық мүддесі, намыс, ерекше қабілет сияқты компоненттер жатады. Осы компоненттердің әртүрлі мәтіндерде қайталануы «батыр» концептісінің тұрақты ядросын қалыптастырады. Сонымен бірге әр батырдың өзіндік ерекшелігі бар. Бұл ерекшеліктер концептінің перифериялық қабаттарын қалыптастырады. Демек, концептінің құрылымында тұрақты ядро мен өзгермелі периферияның болуы ықтимал. Қазақ эпосындағы батыр бейнесін архетиптік тұрғыдан қарастырған З.Темірғазина да батыр образын қазақ мәдениетіндегі тұрақты мәдени модельдердің бірі ретінде сипаттайды [Темірғазина, 2024: 20]. Бұл зерттеулер «батыр» бейнесінің тек әдеби кейіпкер емес, тарихи-мәдени жадпен сабақтас этномәдени құрылым екенін көрсетеді.

Жүргізілген талдау нәтижесінде «батыр» концептісінің құрылымын бірнеше когнитивтік деңгейге бөліп көрсетуге болады.

Бірінші деңгей – номинативтік қабат Бұл қабатқа концептінің негізгі атауы – *батыр* лексемасы және оның мағыналық жақындығын білдіретін «қаһарман», «ер», «жауынгер» тәрізді атаулар енеді. Екінші деңгей – атрибуттық қабат. Мұнда батырдың сыртқы және материалдық атрибуттары жинақталады: *тұлпар, сауыт, дулыға, найза, қылыш, садақ, қалқан, шоқпар, ту.* Үшінші деңгей – әрекеттік қабат. Бұл деңгей батырдың іс-әрекеттерін қамтиды: *жорыққа шығу, жаумен шайқасу, ел қорғау, жеңіске жету, тұтқынды босату, қауіпке қарсы тұру.* Төртінші деңгей – бағалауыш қабат. Оған: *батылдық, ерлік, адалдық, әділдік, намыс, мәрттік, күштілік* сияқты қасиеттер жатады. Бесінші деңгей – әлеуметтік қабат**.** Бұл деңгейде батырдың қоғаммен байланысы көрінеді: *ел, халық, ата-ана, жары, бауыр, дос, жау.* Алтыншы деңгей – мифологиялық-символдық қабат. Бұл қабат батырдың ерекше жаратылысы, жеңілмейтіндігі, алыптығы, ерекше тұлпары және мифтік сипаттағы күштері арқылы көрінеді. Осы қабаттардың барлығы бір-бірімен байланысып, «батыр» концептісінің тұтас когнитивтік моделін құрайды.

Қорыта айтқанда, тіл мен танымның өзара сабақтастығын зерттеу белгілі бір этностың дүниені қабылдау, түсіну және концептуализациялау ерекшеліктерін айқындауға мүмкіндік береді. Әлемнің тілдік бейнесі халықтың тарихи тәжірибесі, мәдени құндылықтары мен қоғамдық танымының тілдік жүйеде жинақталған көрінісін танытса, әлемнің концептуалды бейнесі адамның қоршаған шындық туралы санасында қалыптасқан білімдер, ұғымдар мен түсініктер жүйесін қамтиды. Аталған екі құрылымның өзара байланысы ұлттық-мәдени сипаттағы концептілердің мазмұнын зерделеу барысында айқын көрініс табады. Осы тұрғыдан алғанда, «батыр» концептісі қазақтың ұлттық тілдік бейнесінде айрықша этномәдени және когнитивтік мазмұнға ие концептуалдық бірлік ретінде сипатталады. Оның мазмұны «қаһарман», «жауынгер» ұғымдарымен ғана шектелмей, халықтың тарихи тәжірибесін, моральдық-адамгершілік құндылықтарын, әлеуметтік қатынастарын, әскери мәдениетін және эпикалық дүниетанымын қамтитын көпқабатты құрылымнан тұрады. Концепт мазмұнында ел қорғау, ерлік, намыс, батырлық, адалдық, жауапкершілік сияқты ұлттық-мәдени мәні бар ұғымдар өзара сабақтасып, біртұтас семантикалық-когнитивтік жүйе қалыптастырады.

Сонымен қатар, «батыр» концептісінің мазмұны оны қоршаған микроконцептілер, тұрақты образдар, символдық белгілер, ассоциациялар, фреймдер мен сценарийлер жүйесі арқылы кеңейе түседі. Бұл компоненттердің өзара байланысы батыр тұлғасының тек жеке кейіпкер ретіндегі бейнесін емес, оның қазақ халқының тарихи санасы мен ұлттық дүниетанымындағы тұтастай мәдени моделін танытады. Осыған байланысты «батыр» концептісін тілдік деректер негізінде кешенді зерттеу қазақ халқының тарихи жадында сақталған құндылықтарды, ұлттық мәдени ұстанымдарды, әлеуметтік түсініктерді және эпикалық дүниетаным ерекшеліктерін айқындаудың маңызды жолдарының бірі болып табылады. Оның тілдік репрезентацияларын талдау арқылы ұлттық дүниетанымның қалыптасу ерекшеліктері мен мәдени ақпараттың тілде берілу тетіктерін тереңірек тануға мүмкіндік туады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қараев Ж. Қазақ тілінің антропоөзектік бағытта зерттелуі мәселелері. – Алматы: Қазақ университеті, 2010.
2. Маслова В.А. Лингвокультурология: учебное пособие. – М.: Академия, 2001.
3. Кубрякова Е.С. Начала когнитивной науки о языке: вопросы когнитивной лингвистики. – М.: Языки славянской культуры, 2004.
4. Ергубекова Ж.С. Қазақ батырлар жырларындағы «Адам» концептісі // Вестник КазНУ. Серия филологическая. – 2012. – №2 (136). – Б. 190–195.
5. Әбдіғалиева Т. Қазақ тіліндегі ұлттық мәдени концептілер. – Алматы: Арыс, 2007.
6. Темірғазина, З. Қазақ эпосындағы батыр архетип ретінде: Ә. Марғұлан және қазіргі зерттеушілер концепциялары. Тіл және әдебиет: теориясы мен тәжірибесі, *3*(1), (2024). 20–27. https://doi.org/10.52301/2957-5567-2024-1-49-56
7. Куштаева М.Т. Этномәдени концептінің семантикалық құрылымы мен лингвомәдени мазмұны. Монография. Ақтөбе, 2020. 215 б.
8. Батырлар жыры. 1–2 том. – Алматы: Жазушы, 2020. – 992 б.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНДАҒЫ ЖАСАМПАЗ ҚАһАРМАН СИПАТЫ ЖӘНЕ МИФОЭПИКАЛЫҚ САБАҚТАСТЫҚ

Мұхан Ақтоты Жансұлтанқызы,
PhD, аға оқытушы,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
aktoty051182@mail.ru

Самет Азап,
PhD, қауымдастырылған профессор,
Беларусь мемлекеттік университеті, Беларусь,
sametazap@hotmail.com

Айтбенбетова Айгул Кадиржановна,
филология ғылымдарының кандидаты, доцент,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
aitbenbetova74@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырындағы қаһарман тұлғасы жасампаз қаһарман ұғымымен сабақтастырыла қарастырылады. Жасампаз қаһарманның мифологиядағы дәстүрлі қызметі мен оның батырлық эпоста өзгерген сипатына назар аударылады. Қобыландының ерекше жағдайда дүниеге келуі, ерте дараланuы, киелі жебеуге сүйенуі, қауым мүддесін қорғауы және бұзылған тәртіпті қалпына келтіруі жыр мәтіні негізінде талданады. «Алпамыс батыр», «Орал батыр» эпостарымен салыстыру арқылы ортақ мифоэпикалық белгілер анықталады. Қобыланды классикалық мәдени қаһарманмен толық сәйкес келмегенімен, оның әрекетінен қауымды қорғау мен қалыпты тіршілікті қайта орнықтыруға бағытталған жасампаздық сипат байқалатыны тұжырымдалады.*

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр», жасампаз қаһарман, мәдени қаһарман, мифоэпикалық дәстүр, қаһармандық эпос, мифологиялық сарын, эпикалық қаһарман, түркі эпосы.*

Abstract. *The article examines the heroic figure in the Kazakh epic Koblandy Batyr in relation to the concept of the cultural hero. Particular attention is paid to the transformation of archaic mythological functions within heroic epic tradition. The study analyses Koblandy's unusual birth, early heroic maturity, sacred support, protection of communal interests, and restoration of disrupted order. Comparisons with Alpamys Batyr and Ural-Batyr reveal shared mytho-epic features. Although Koblandy does not fully correspond to the classical cultural hero, his actions preserve an important creative function expressed through the protection of the community and the restoration of social order.*

Keywords: *Koblandy Batyr, cultural hero, mytho-epic tradition, heroic epic, mythological motifs, epic hero, Turkic epic.*

Мифологиялық жүйеде қаһарман жай ғана әрекет иесі емес, халықтың дүние мен адам туралы алғашқы түсініктерін бойына жинаған тұлға ретінде көрінеді. Мифтік қаһармандардың бір тобы дүниенің пайда болуы мен реттелуіне қатысса, енді бір тобы адамдарға от, кәсіп, өнер тәрізді

игіліктерді әкеліп, тіршілік салтының қалыптасуына себепкер болады. Фольклортануда осындай бейнелер «мәдени қаһарман» деп аталады. Қазақ тіліндегі ғылыми қолданыста кездесетін «жасампаз қаһарман» атауы да осы мағынаға жақын. Ол қиратудан гөрі жасауға, игілік әкелуге, адам тіршілігіне қажет нәрселерді қалыптастыруға бағытталған қаһармандық қызметті білдіреді.

М. Ерен мәдени қаһарманға арналған зерттеуінде әлем халықтарының мифтері мен эпикалық әңгімелерінде адамдарға от, кәсіп, заң, дәстүр, өнер тәрізді мәдени игіліктер әкелетін бейнелердің кең таралғанын көрсетеді. Түркі халықтарындағы Кезер-Шыңғыс, Сартақпай тәрізді кейіпкерлер де дүниені немесе адамның өмір сүру ортасын өзгертуге қатысатын тұлғалар ретінде қарастырылған [Eren, 2024: 234-248]. Мәдени қаһарманды тек жауды жеңетін батырмен теңестіру жеткіліксіз. Оның басты белгісі қауым өміріне жаңа тәртіп, тіршілік тәсілі немесе игілік енгізуінен танылады.

«Қобыланды батыр» жырындағы бас кейіпкерді классикалық мәдени қаһарманның дәл өзі деп тануға негіз жоқ. Қобыланды адамзатқа алғаш рет от әкелмейді, кәсіп үйретпейді, жер мен өзен жаратпайды. Батырдың негізгі міндеті – елін қорғау, сыртқы қауіпке қарсы тұру, жау қолына түскен жұртын азат ету. Мақалада «жасампаз қаһарман» ұғымы Қобыландыны мифтік мәдени қаһарманмен тікелей теңестіру үшін емес, көне қаһармандық қызметтің батырлық эпоста қалай өзгергенін анықтау үшін қолданылады. Эпикалық ортада жасампаздық жаңа дүниені жасаудан гөрі бұзылған тәртіпті қайта орнықтыру, қауымды қауіптен қорғау және елдің қалыпты тіршілігін сақтау арқылы көрінеді.

Мифтік қаһарман мен эпостық батыр арасындағы байланысты осындай өзгеріс тұрғысынан қарастыруға мүмкіндік беретін зерттеулер бар. Г. Жиембаева түркі халықтарының қаһармандық эпостарында көне мифтер мен аңыздық мотивтердің сақталатынын, бірақ эпос құрамына енген кезде олардың мағынасы мен қызметі өзгеретінін көрсетеді [Zhiyembayeva, 2023: 138-166]. Р. Керімқұлова мен Ш. Ибраев эпоста тұлпар, батырдың жары, аруақ, әулие, пір тәрізді көмекші бейнелердің сақталуын мифтік құрылымның өзгерген жалғасы ретінде бағалайды. Зерттеушілер эпос қаһарманының кейбір әрекет үлгілерінен жалғыз аттанатын, ерекше міндет атқаратын мифтік қаһарманның сипаты байқалатынын айтады [Kerimkulova, Ibraev, 2021: 130-137]. Аталған пікірлер «Қобыланды батырдағы» көне белгілерді сол қалпында қалған миф деп қабылдаудан сақтайды. Ерекше туу, ерте есею, киелі күштен жәрдем алу немесе тұлпардың айрықша қасиеті эпоста бұрынғы мағынасын түгел қайталамайды. Қаһармандық жыр оларды ел қорғаушы батырдың тұлғасын биіктетуге бағындырады. Мифтік негіз сақталады, ал көркемдік міндеті жаңа жанрға бейімделеді.

Зерттеудің мақсаты – «Қобыланды батыр» жырында жасампаз қаһарманға жақын белгілердің қандай түрде көрінетінін анықтап, олардың мифологиялық дәстүрден қаһармандық эпосқа өту барысында өзгерген қызметін көрсету. Негізгі дереккөз ретінде «Қобыланды батыр» жетітомдығының 2023 жылы жарық көрген бірінші томы пайдаланылды [Қобыланды батыр, 2023]. Салыстыру үшін «Алпамыс батыр» жыры мен түркі халықтарының эпикалық дәстүріне қатысты кейінгі зерттеулер алынды. Мәтіндік, салыстырмалы-типологиялық және мифопоэтикалық талдау тәсілдері қолданылды.

Жасампаз қаһарманға жақын белгілердің бірі оның дүниеге келуінің әдеттегі жағдайдан өзгеше берілуінен байқалады. Мифте қауымға қажет ірі тұлғаның тууы алдын ала ерекше оқиға ретінде көрсетіледі. «Қобыланды батыр» жырында Тоқтарбай мен Аналық ұзақ уақыт перзент көрмей, әулие аралап, киелі күштерден тілек тілейді:

Әулие қоймай қыдырып,
Етегін шеңгел сыдырып,
Жеті пірге танысқан.
Әулиеге ат айтып,
Қорасанға қой айтып,
Қабыл болған тілегі... [Қобыланды батыр, 2023: 6].

Перзенттің дүниеге келуі ата-ананың жеке қуанышы ретінде ғана баяндалмайды. Болашақ батырдың тууына киелі мән беріледі. Тілек, әулиеге жүгіну, мал атау және тілектің қабыл болуы бір-бірімен байланысты көрсетілген. Қобыланды жыр басталған сәттен қарапайым баланың өмір жолымен емес, алдын ала мән берілген қаһармандық тағдырмен сабақтастырылады.

Ұқсас сарын «Алпамыс батыр» жырында да бар. Байбөрінің мол дәулетінің перзентсіздік қасіретін өтей алмайтыны:

Соншама бай болса да,
Жоқ еді ердің баласы.
Алланың өзі бермесе,
Бенденің бар ма шарасы? [Бабалар сөзі, 2006: 65], –

деген жолдармен беріледі. «Қобыланды батыр» мен «Алпамыс батырдағы» перзентсіздік сарыны болашақ қаһарманның тууын күнделікті отбасылық жағдайдан жоғары қояды. Екі жырда да батырдың өмірге келуі ата-ананың ұзақ тілегімен, киелі күшке сенумен астасқан.

Ерекше туудың жасампаз қаһарман сипатына қатысы баланың міндетінен көрінеді. Көптен күткен перзент тек әулетті жалғастыру үшін дүниеге келмейді. Жыр дамыған сайын оның ел қорғаушы тұлғаға айналатыны белгілі болады. Перзенттің тууына бастапқыда берілген салмақ кейін қаһарманның қоғамдық міндетімен толықтырылады. Туу мотиві мен елдік қызметтің арасындағы байланыс эпостық батырды қауым күткен тұлға ретінде қабылдауға мүмкіндік береді.

Қобыландының ерте дараланууы да көне қаһармандық түсініктің эпоста сақталған бір белгісі. Жырда:

Алты жасқа келгенде,
Арыстан туған Қобылан
Қазынадан қамқа киеді,
Өзімнің еншім болсын деп,
Тобылғы меңді торы атты
Енші қылып мінеді [Қобыланды батыр, 2023: 7].

Алты жастағы баланың ат мініп, ерлік жолына дайын болуы өмір шындығының қалыпты өлшеміне сәйкес келмейді. Эпоска тән уақыт қаһарманды тез есейтеді. Батырдың өзгелерден айырмасы ержеткеннен кейін ғана байқалмайды, жастайынан белгілі болады. Ерте дарала ну алдағы үлкен міндеттің белгісі ретінде қызмет етеді.

Қаһарманның ерте есеюі тек дене күшіне қатысты емес. Қобыланды өзінің кім болатынын әрекеті арқылы таныта бастайды. Ат таңдау, аңшылыққа шығу, сынға қатысу тәрізді істер балалық кезеңді қысқартып, қаһармандық кезеңге өткізеді. Мифтік қаһармандарға тән ерекше жетілу эпоста батырдың қоғам алдындағы міндетіне дайындық ретінде өзгерген.

Жасампаз қаһарман туралы түсініктің тағы бір белгісі оның киелі тәртіппен байланысынан көрінеді. Мифтік бейне көп жағдайда адам мен тылсым әлемнің арасында тұрады. Қаһармандық эпоста сол қатынас тікелей құдайлық сипатта емес, пір, әулие, аруақ және бата арқылы беріледі. Қобыланды жолға шығарда «Жеті пірге сыйынып» аттанса [Қобыланды батыр, 2023: 7], Құртқаға талас кезінде «Кәміл пірлер болса жар» деп тілек етеді. Сынақтың сәтті аяқталуы «Кәміл пірлер жебеді» деген жолмен беріледі [Қобыланды батыр, 2023: 9].

Пірге сыйынуды батырдың өз күшіне сенбеуі деп қабылдау дұрыс емес. Эпикалық дүниетанымда ерлік пен киелі жебеу бір-біріне қарсы қойылмайды. Батыр әрекетті өзі атқарады, бірақ оның жолының оң болуы рухани қолдаумен сабақтастырылады. Р. Керімқұлова мен Ш. Ибраев сипаттаған мифологиялық көмекшілердің эпоста сақталуы дәл осындай жағдайда байқалады [Kerimkulova, Ibraev, 2021: 130-137]. Батыр жеке әрекет етеді, ал оның қаһармандық жолы тылсым қолдаумен толықтырылады.

«Алпамыс батырда» да ерлік пен киелі жебеу қатар көрінеді. Алпамыстың өзгеден бөлек қасиеті:

Атса мылтық өтпеді,
Шапса қылыш кеспеді,
Ғайып-ерен қырық шілтен
Қолтықтап сүйеп демеді.
Суға салса батпады [Бабалар сөзі, 2006: 114], –

деген жолдармен суреттеледі. Қару дарымайтын дене – эпикалық әсірелеудің белгісі. Ғайып-ереннің қолдауы қаһарманның өзгеше болмысын киелі жебеумен байланыстырады. Қобыландыдағы пірге сыйыну мен Алпамыстағы қырық шілтеннің демеуі бірдей формада берілмегенімен, екі жырда да батыр әрекеті тек дене күшінің нәтижесі ретінде түсіндірілмейді.

Жасампаз қаһарман ұғымын Қобыландыға қатысты қолданудың негізгі мәселесі батырдың қоғамдық қызметінен көрінеді. Классикалық мәдени қаһарман қауымға бұрын болмаған игілік береді. Батырлық эпостың кейіпкері көбіне бұрыннан бар қалыпты өмірді сыртқы қауіптен қорғайды. Қобыландының ерлігі де жау елін жай ғана шабумен шектелмейді. Жырдың маңызды желілерінде туған жұрттың қауіпсіздігі, ата-ананың амандығы, отбасы мен елдің тұтастығы алдыңғы орынға шығады.

Жаудың елге шабуы эпикалық кеңістіктегі қалыпты тәртіпті бұзады. Ата-ананың қорлық көруі, туған елдің бодандыққа түсуі, жар мен қарындастың қауіпке ұшырауы жеке адамның қайғысынан кең мағына алады. Қобыландының елге оралуы мен жауға қарсы күресі жоғалған қоғамдық тәртіпті қайта қалпына келтіруге бағытталады. Батыр жауды жеңген кезде жаңа әлем жаратпайды, бірақ бұзылған елдік тұтастықты қайта орнықтырады.

Жасампаздық сипатты дәл осы арадан іздеген орынды. Жасау ұғымын тек жаңа зат немесе кәсіп ойлап табумен шектеуге болмайды. Қауымды сақтап қалу, қалыпты тіршіліктің жалғасуына мүмкіндік беру де жасампаздықтың қоғамдық қырына жатады. Қобыландының эпикалық қызметі қирату әрекетіне құрылғандай көрінгенімен, соғыстың түпкі мақсаты – жұрттың амандығы мен бұрынғы тәртіптің қалпына келуі.

Р. Сұлтангареeваның «Орал батыр» эпосына арналған зерттеуінде қаһарман әрекеті адамзат игілігі, ізгілік, табиғат пен адам арасындағы байланыс, рухани-адамгершілік құндылықтар тұрғысынан талданады [Sultangareeva, 2024: 147-168]. «Орал батырдағы» қаһармандық қызмет жасампаз қаһарманның көне үлгісіне Қобыландыға қарағанда жақынырақ. Орал-батырдың күресі тіршілікті сақтауға және адамзаттық игілікті орнықтыруға бағытталған. Қобыландының міндеті нақты әлеуметтік кеңістікпен, туған ел мен қауымды қорғаумен байланысты.

Екі бейненің айырмасы жасампаз қаһарман ұғымының эпос ішінде өзгеруін көрсетеді. Архаикалық эпоста қаһарманның әрекеті бүкіл әлемдік тәртіпке қатысты болуы мүмкін. Кейінгі батырлық эпоста ауқым тарылып, этникалық және әлеуметтік орта алдыңғы орынға шығады. Қобыланды бүкіл дүниені реттеуші емес, өз елінің тұтастығын қорғаушы. Жасампаздық қызмет жоғалмайды, оның нысаны өзгереді.

Қаһарманның жолға шығуы да мифоэпикалық сабақтастықты аңғартады. Мифтік кейіпкер таныс кеңістіктен шығып, қауіпті шекарадан өтеді, бөтен ортаға барады және ауыр сынақтан кейін қайтады. «Қобыланды батырдағы» жорықтар да батырды туған ортасынан алыстатып, жау кеңістігіне енгізеді. Жол үстіндегі әрбір кедергі оның қаһармандық дәрежесін бекіте түседі.

Б. Әбжет «Қобыланды батыр» жырындағы көне мотивтерді, оқиға кеңістігі мен тарихи қабаттарды қарастырып, шығарманың әр дәуірдің белгілерін бойына жинаған күрделі эпикалық мұра екенін көрсеткен [Әбжет, 2024: 59-73]. Жырдағы сапар мен жау кеңістігін де бір ғана географиялық қозғалыс деп түсіну аздық етеді. Туған ел мен бөтен жұрттың арасы батырдың мінезін, міндетін және қауым алдындағы жауапкершілігін айқындайтын шекараға айналады.

Қобыландының жорықтары әрдайым бірдей нәтижемен аяқталмайды. Батыр қателеседі, кей тұста асығыс шешім қабылдайды, жеңіліске де ұшырайды. Қаһарманның жасампаздық сипаты оның қателеспеуінен емес, қауіп пен сәтсіздіктен кейін қауым мүддесіне қайта оралуынан көрінеді. Эпикалық тұлға мінсіз құдайлық бейне емес. Оның адамдық мінезі сақталады.

Қараманмен арадағы қатынас аталған ерекшелікті анық көрсетеді. Жеке намыс пен батырлық қызбалық кей кезде Қобыландыны негізгі міндеттен алыстатады. Кейін елінің ауыр жағдайын білуі оның әрекет бағытын өзгертеді. Жеке батырлықтан елдік міндетке қарай ауысу қаһарман бейнесінің мағыналық салмағын арттырады. Жасампаз қаһарман сипаты да дәл осы тұста айқындалады. Батырдың күші жеке беделге емес, қауымды сақтауға жұмсалған кезде қоғамдық мәнге ие болады.

Құртқа бейнесінің қызметі де жасампаздық ұғымымен жанама түрде байланысты. Құртқа жауға қарсы найза ұстаған негізгі қаһарман емес, бірақ Тайбурылды танып, баптауы, қауіптің алдын болжауы, батырға кеңес беруі Қобыландының жорықтық әрекетіне негіз болады. Көмекші кейіпкер қаһарманның күшін толықтырады. Р. Керімқұлова мен Ш. Ибраев батырдың жары мен тұлпардың түркі эпосындағы көмекші мифологиялық кейіпкерлер жүйесіне енетінін көрсеткен [Kerimkulova, Ibraev, 2021: 130-137].

Қобыландының жасампаздық қызметін тек өзінің жеке әрекетімен шектеу эпостың кейіпкерлер жүйесін елемеуге әкеледі. Қаһармандық нәтижеге Құртқаның көрегендігі, Тайбурылдың жүйріктігі, пірлердің жебеуі және басқа кейіпкерлердің көмегі де қатысады. Эпоста қауымды қалпына келтіру бір батырдың физикалық күшінен ғана тұрмайды. Қаһарман төңірегіндегі адалдық, кеңес, рухани қолдау және серіктестік те ортақ мақсатқа қызмет етеді.

Тайбурыл образы батырдың кеңістікпен қатынасын өзгертеді. Жүйрік тұлпар алыс жолды қысқартып, Қобыландының жау кеңістігіне тез жетуіне мүмкіндік береді. Тұлпар батырдың қозғалысын жай ғана жылдамдатпайды, оның қаһармандық мүмкіндігін кеңейтеді. Қаһарманның туған ел мен жат кеңістік арасындағы ұзақ жолды игеруі Тайбурылдың қасиетімен тұтасып кетеді.

Мифтік дәстүрдің эпостағы өзгерісін бейнелердің басқа түрлерінен де байқауға болады. А. Ташағыл, А.Ж. Шәріп және А.Б. Тоқторбаева «Орал батыр» мен «Қобыланды батырдағы» құс бейнелерін салыстыра зерттеп, «Орал батырда» олардың дербес мифологиялық кейіпкер қызметін атқаратынын, ал «Қобыланды батырда» сұңқар, бүркіт, қаршыға тәрізді атаулар көбіне эпитет, теңеу, метафора түрінде жұмсалатынын көрсетеді [Taşağıl et al., 2026: 182-201]. Зерттеу нәтижесі мифтік бейненің батырлық эпосқа өткенде сол қалпында сақталмайтынын нақты аңғартады.

Жасампаз қаһарман ұғымына да сондай сақтықпен қараған дұрыс. Қобыландының бойынан көне мәдени қаһарманның барлық белгісін іздеу жыр табиғатын бұрмалауы мүмкін. Мифтік дәстүрден қалған ерекшеліктер қаһармандық эпоста жаңа қызметке ие болған. Ерекше туу – батырдың ел күткен тұлға екенін танытады. Ерте есею – қаһармандық міндетке дайындықты білдіреді. Киелі жебеу – батыр әрекетінің

рухани негізін көрсетеді. Жорық пен қауіпті кеңістік – оның сыннан өту алаңы. Жауды жеңіп, елді азат ету – бұзылған қоғамдық тәртіпті қалпына келтіру әрекеті.

«Алпамыс батырдағы» жағдай да осы ойды толықтырады. Алпамыстың дүниеге келуі ұзақ тілектен басталып, кейін елден алыс кетуі, ауыр сынға түсуі, туған жерге қайта оралуы және Ұлтан орнатқан әділетсіздікті тоқтатуы батырдың жеке өмірінен кең қоғамдық мағынаға ие. Қобыланды мен Алпамыс әрекетінің нақты мазмұны бірдей емес, бірақ екі қаһарман да туған ортаның қалыпты тіршілігін қорғаушы және қалпына келтіруші тұлға болып көрінеді.

Айырмашылық та анық. Алпамыс жырында елге қайта оралу, отбасымен қауышу және жоғалған билік пен тәртіпті қалпына келтіру желісі айқынырақ. Қобыландыда сыртқы жауға қарсы жорық, ел мен жақындарды қорғау, батырлық әрекетке тез көшу басым. Ортақ қызмет әр жырдың сюжеттік ерекшелігіне қарай өзгеше беріледі.

Түркі қаһармандық эпосындағы жасампаздық сипаттың өзгеруін үш деңгейден көруге болады. Алғашқы деңгейде қаһарман ерекше тұлға ретінде алдын ала белгіленеді. Қобыландының ұзақ тілектен кейін тууы мен ерте есеюі соған жатады. Екінші деңгейде батыр қалыпты ортадан шығып, қауіпті кеңістікке өтеді және тылсым жебеуге сүйенеді. Үшінші деңгейде оның жеңісі жеке даңқпен аяқталмай, қауымның қауіпсіздігіне ықпал етеді. Аталған үш белгі жырдағы қаһармандық қызметті мифтік дәстүрмен байланыстырады.

Жасампаздықтың эпостағы ең маңызды өзгерісі оның нәтижесінен байқалады. Мифологияда мәдени қаһарман қоғамға алғаш рет қажет нәрсені береді. Қаһармандық эпоста батыр бұрыннан бар игіліктің жойылып кетуіне жол бермейді. Туған жер, отбасы, қауымның бірлігі, қалыпты тіршілік – батыр қорғайтын құндылықтар. Қобыландының ісіндегі жасампаздық жаңаны жасаудан емес, барды сақтап, бұзылғанды қалпына келтіруден танылады.

Миф пен эпостың арақатынасын да осы айырмашылық арқылы түсінген жөн. Эпос мифті қайталамайды. Көне сарындарды қабылдап, тарихи және әлеуметтік мазмұнмен толықтырады. Мифтік қаһарманның әлемдік ауқымдағы қызметі эпикалық батырда нақты ел мен жұртты қорғауға ауысады. Киелі күшпен тікелей байланыс пірге сыйыну, аруақтан медет тілеу сияқты дәстүрлі әрекеттермен беріледі. Ғарыштық тәртіпті орнықтыру елдік тәртіпті қалпына келтіру қызметіне көшеді.

Қобыланды бейнесінің құндылығы да оның екі қабатты табиғатынан көрінеді. Батыр тарихи ортаға жақын әрекет етеді, нақты жаумен шайқасады, отбасылық және қоғамдық қатынастарға түседі. Сонымен қатар оның дүниеге келуі, ерте жетілуі, киелі жебеуге сүйенуі мен ерекше тұлпарға ие болуы көне мифологиялық түсініктермен сабақтас. Қаһарманның көркемдік болмысы тарихи мен мифтіктің аралығында қалыптасқан.

«Жасампаз қаһарман» ұғымы Қобыландыны жаңа атаумен қайта атау үшін қажет емес. Ұғым жырдағы батыр қызметінің бір маңызды қырын ашуға мүмкіндік береді. Қобыланды – ең алдымен қаһармандық эпостың батыры. Оның тұлғасында мәдени қаһарманға тән кейбір көне белгілер өзгерген түрде сақталған. Ғылыми талдауда екі құбылыстың арасындағы айырмашылықты жоғалтпай, сабақтастығын көрсету маңызды.

Жырдағы жасампаздық сипат қаһарманның жауды қанша рет жеңгенімен өлшенбейді. Негізгі өлшем – сол жеңістің кімге және не үшін қажет екені. Батыр әрекетінің түпкі нәтижесі елдің амандығы, отбасының бүтіндігі, туған кеңістіктің қауіпсіздігімен байланысқанда оның ерлігі қоғамдық мәнге ие болады. Қобыланды тұлғасын қауымдық мүддеден бөліп қарау оның эпикалық қызметін тарылтады.

Зерттеу нәтижесі «Қобыланды батыр» жырында жасампаз қаһарманға тән белгілер толық күйінде емес, қаһармандық эпос табиғатына бейімделген түрде сақталғанын көрсетті. Ерекше туу, ерте есею, киелі жебеу мен тылсым көмек, қауіпті кеңістіктен өту тәрізді белгілер батыр тұлғасының мифологиялық негізін танытады. Қобыландының басты міндеті жаңа дүние немесе мәдени игілік жасау емес. Оның ерлігі елге төнген қауіптің бетін қайтарып, қауымның қалыпты тіршілігін сақтауға бағытталған.

«Алпамыс батыр» және түркі эпосының архаикалық үлгілерімен салыстыру жасампаз қаһарман қызметінің тарихи өзгерісін аңғартады. Архаикалық мәтіндерде қаһарманның міндеті тіршілік пен әлемдік тәртіпке қатысты кең ауқымда берілсе, қазақ батырлық эпосында елдік, отбасылық және әлеуметтік кеңістік алдыңғы орынға шыққан. Жасампаздықтың мазмұны да соған сәйкес өзгерген.

«Қобыланды батыр» жырындағы қаһармандық қызметтің негізгі нәтижесі – бұзылған тәртіптің қалпына келуі. Батыр жауды жеңгеннен кейін оның әрекеті жеке кек немесе әскери жеңіс деңгейінде қалмайды. Елдің амандығы мен қауымның тұтастығы қайта орнығады. Қобыландыны классикалық мәдени қаһарманмен теңестіруге болмайды, бірақ оның эпикалық тұлғасынан жасампаз қаһарман дәстүрінің өзгерген белгілері анық көрінеді.

Мифоэпикалық сабақтастықтың мәні де көне бейненің кейінгі жанрда өзгеріссіз қайталануында емес. Дәстүр өміршеңдігін бұрынғы қызметтердің жаңа тарихи және көркемдік ортаға бейімделуі арқылы сақтайды. «Қобыланды батыр» жырында мифтік қаһарманға тән ерекше туу, киелі жебеу, сыннан өту тәрізді белгілер ел қорғаушы батырдың тұлғасына қызмет етеді. Қаһарманның жасампаздық сипаты қауымды сақтап қалу, жоғалған тұтастықты қайта орнықтыру және кейінгі ұрпаққа елдік мінездің үлгісін қалдыру арқылы танылады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Eren M. Tuva Türklerinin Mitleri Örneğine Göre Kültürel Kahraman Kavramı // Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi. – 2024. – Vol. 9, No. 1. – P. 234–248. DOI: 10.32321/cutad.1417671.
2. Zhiyembayeva G. Features of the heroic epics of the Turkic peoples of Siberia // Turkic Studies Journal. – 2023. – Vol. 5, No. 2. – P. 138–166. DOI: 10.32523/2664-5157-2023-2-138-166.
3. Kerimkulova R.O., Ibraev Sh.I. Transformation of auxiliary mythological characters in the heroic epic of the Turkic peoples // Bulletin of the L.N. Gumilyov Eurasian National University. Political Science. Regional Studies. Oriental Studies. Turkology Series. – 2021. – Vol. 135, No. 2. – P. 130–137.
4. Қобыланды батыр. Жетітомдық жинақ. 1-том / құраст. К. Матыжанов, Т. Қыдыр, Ж. Рақыш. – Алматы: Smart University Press, 2023. – 549 б.
5. Бабалар сөзі: Жүз томдық. 34-том: Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2006. – 384 б.
6. Sultangareeva R. Bashkir Epic «Ural-Batyr»: foundations of national ideology and spiritual-moral principles // Turkic Studies Journal. – 2024. – Vol. 6, No. 1. – P. 147–168. DOI: 10.32523/2664-5157-2024-1-147-168.
7. Әбжет Б. «Қобыланды батыр» жырындағы дәуір белестері // Türkoloji. – 2024. – №118. – Б. 59–73. DOI: 10.59358/ayt.1451387.
8. Taşağıl A., Sharip A.Zh., Toktorbayeva A.B. Ornithological imagery in the epics “Ural-Batyr” and “Koblandy-Batyr” // Turkic Studies Journal. – 2026. – Vol. 8, No. 2. – P. 182–201. DOI: 10.32523/2664-5157-2026-2-182-201.

ҚАЗАҚ ЭПОСЫНДАҒЫ ТҮС КӨРУ МОТИВІНІҢ КӨРКЕМДІК ҚЫЗМЕТТЕРІ

Даутова Гүлназ,
PhD, ассистент-профессор,
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Алматы қ., Қазақстан

Нұртазина Қазина,
«Қазақ тілі мен әдебиеті» білім беру бағдарламасының магистранты,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан

Аңдатпа. *Мақалада қазақ эпосындағы – қаһармандық эпостар және ғашықтық эпостағы – түс көру мотивінің қалыптасу тегі, көркемдік қызметі мен типологиясы қарастырылады. Түс көру сарынының фольклорлық сана мен мифтік дүниетаныммен байланысы ашылып, «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Қозы Көрпеш – Баян сұлу», «Қыз Жібек», «Бозжігіт», «Сейфүлмәлік» сынды туындылар мысалында мотивтің болжамдық, сақтандырушылық, ақпараттық және кейіпкерді іс-әрекетке шақырушылық қызметтері талданады. Зерттеу нәтижесі түс көрудің эпостық сюжет құрылымындағы тұрақты компоненттердің бірі екенін дәлелдейді.*

Түйін сөздер: *түс көру мотиві, эпос, қаһармандық эпос, ғашықтық эпос, фольклор, мифтік таным.*

Abstract. *The article examines the origin, artistic function, and typology of the dream motif in Kazakh epic poetry, including heroic epics and romfnce epics. It explores the connection of the dream-vision tradition with folklore consciousness and mythological worldview, analyzing works such as "Kobylandy Batyr," "Alpamys Batyr," "Kozy Korpesh – Bayan Sulu," "Kyz Zhibek," "Bozzhigit," and "Seyfulmalik." The study identifies the predictive, protective, informative, and motivational functions the dream motif performs within the epic plot, concluding that dream-vision episodes constitute a stable structural component of Kazakh oral epic tradition.*

Keywords: *dream motif, epic, heroic epic, romance epic, folklore, mythological worldview.*

Қазақ ауыз әдебиетінде ғасырлар бойы қалыптасқан көркемдік тәсілдердің бірі – түс көру мотиві. Бұл мотив жалаң қиял өнімі емес, халықтың мифтік дүниетанымынан, аруаққа, қасиетті күштерге деген сенімінен бастау алады. Эпостық жырда кейіпкердің түс көруі кездейсоқ көркемдік әшекей емес, оқиғаның өрбуіне тікелей әсер ететін сюжеттік тетік қызметін атқарады. Дастандардағы түс көру мотиві бас кейіпкердің іс-әрекетінің негізі болып, сол түсінде көргенін іске асыру үшін адам қиын сапарға аттанады, небір қиындықты бастан кешіреді [Ыбыраев, 1993: 151]. Осы тұрғыдан алғанда, эпос батырларының түс көру мотивін жүйелі түрде қарастыру фольклортану ғылымы үшін де, әдебиеттану үшін де өзектілігін жоймаған мәселелердің бірі болып қала бермек.

Тақырыптың зерттелу деңгейіне тоқталсақ, түс көру мотивін арнайы тақырып ретінде зерттеген еңбектер шектеулі болғанымен, мәселенің жекелеген қырларына назар аударған ғалымдар аз емес. Р. Бердібаев, Ә. Қоңыратбаев, С. Қасқабасов, Ш. Ыбыраев, А. Қыраубайқызы, Г. Пірәлиева, Б. Әзібаева сияқты зерттеушілер фольклордағы, атап айтқанда ертегі мен ерлік, ғашықтық эпостағы түс көру сарынының көрініс беру жолдарын жан-жақты қарастырды. Дегенмен, дәл эпос батырларының түс көру мотиві жүйелі түрде, оның типологиясы мен көркемдік қызметтерін тұтас қамтитындай деңгейде зерттелмегенін байқаймыз. Осыған орай мақаланың мақсаты – қазақ эпосындағы батырлар жыры және ғашықтық эпостар негізінде түс көру мотивінің қалыптасу сипатын, көркемдік қызметі мен типологиялық ерекшеліктерін анықтау болып табылады.

Түс - қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында ерекше орын алатын құбылыс. Халық сенімінде алдағы оқиғаны, адам тағдырын түс арқылы болжап білуге болады деген ұғым мифтік танымнан бастау алады [Ыбыраев, 1993: 151]. Белгілі әдебиетші Х. Досмұхамедұлы атап көрсеткеніндей, түс жору дәстүрінің қазақтар арасында үлкен мәні болғаны соншалық, ел ішінде арнайы түс жорушы мамандар да болған; бұл дәстүрдің бастауын халық Жүсіп пайғамбардың перғауынның түсін жорығанынан бастау алады деп түсінген [Досмұхамедұлы, 1991: 82]. Демек, түс көру мен түс жору - тек әдеби тәсіл ғана емес, тұтас этномәдени құбылыс, ал әдебиет оны көркемдік материал ретінде игеріп, өз мақсатына бағындырған.

Г. Пірәлиеваның пайымдауынша, түс көру - қазақ көркем әдебиетінде күні кеше пайда болған тәсіл емес, оның тамыры сонау халық болып қалыптасқан кезеңге, ауыз әдебиетінің бастау кезеңіне тіреледі. Ғалымның пікірінше, жыршы-жыраулар мен ақын-шешендер бұл сарынды әсіресе батырлар жыры («Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Тарғын») және ғашықтық эпостағы («Қыз Жібек», «Ләйлі-Мәжнүн», «Еңлік-Кебек») жырларда өз ойларын айшықтаудың тиімді әдеби тәсілі ретінде пайдаланған [Пірәлиева, 2003: 78]. Демек, түс көру мотиві қазақ эпосының екі үлкен жанрлық тармағында да - қаһармандық және ғашықтық жырда да - бірдей дәрежеде көрініс табады.

Шәкір Ыбыраев «Эпос әлемі» атты еңбегінде түс көру мотивінің эпостық композициядағы қызметіне тоқтала келе, оны негізгі уақыт желісінен шегіну тәсілдерінің бірі ретінде қарастырады: түс көру арқылы алдағы оқиға болжанады, ал кейде қосымша кейіпкерлердің естелігі монолог не диалог түрінде беріледі. Ғалымның тұжырымынша, түс көру мотивінің қоғамдық-эстетикалық қызметі әр қилы: ол алдағыны болжау, кейіпкерді сақтандыру, оған көмек беру, адамдарды белгілі бір іс-әрекетке шақыру секілді бірнеше функцияны бір мезгілде атқарады [Ыбыраев, 1993: 151].

Қазақтың классикалық батырлар жырында - «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Тарғын», «Ер Төстік» - түс көру мотиві көбіне қауіп-қатерден хабар беру, батырды сақтандыру қызметін атқарады. Батыр жорыққа аттанар алдында немесе қиын сәтте көрген түсі арқылы алдағы қатерден хабардар болады, кейде оған ата-баба аруағы аян береді. Г. Пірәлиеваның еңбегінде көрсетілгендей, белгілі бір қауіп-қатерден хабар беретін аруақты бабалардың аян беру түстері батырдың көңіл-күйін алдын-ала бұзатын психологиялық жағдайды тудырады, сонымен қатар оның болашақтағы мұрат-мақсатына жетер-жетпесі туралы да астарлы хабар береді [Пірәлиева, 2003: 81]. Мұндай түстер батырды сынаудың, оның ерік-жігерін шыңдаудың көркемдік тәсіліне айналады. Батыр түсінде көрген қатерге қарамастан, өз бетінше жол таңдап, ерлік жасайды.

Қаһармандық эпоста түс кейіпкердің жар іздеу, ел қорғау, жоғалған туысын тауып алу секілді басты мұратына жетудегі қозғаушы күш те бола алады. Мысалы, «Ер Төстік» жырында бас кейіпкердің жер асты сапары мен ағаларын іздеуі сюжетінде аян-хабар беру, алдын ала сездіру элементтері молынан ұшырасады. «Қобыланды батыр» жырында да батырдың ұзақ жорыққа аттанар алдындағы толғанысы, ел мен жарын, тұлпарын аман сақтаудың амалын іздеуі көбіне ішкі түйсік, астыртын сезім түрінде беріледі, бұл - фольклорлық сананың жүйелі әрекетінен гөрі тылсым факторлардың да рөл атқаратынын көрсетеді.

1) Қобыландының Марабай нұсқасында Барса ханнан қайтар жолдағы түсі. Сюжет бойынша Қобыланды қырық жолдасымен Барса ханды жеңіп, елге қайтып бара жатқанда «жолда түс көріп, елінің шабылғанын біледі». Бұл – композициялық тұрғыдан аса маңызды түйін: дәл осы сәтте оқиға желісі бір

сыртқы жаудан кек алу арнасынан, өз елін, отбасын босату миссиясына бұрылады. Түс осы бетбұрыстың хабаршы қызметін атқарады.

2) Аналықтың Алшағыр тұтқынындағы түсі (Мергенбай нұсқасы). Аналық тұтқында жүріп түс көреді: түсінде бұлт көреді, ал ұлы Қобыланды жоқ болады, сол себепті жылап: «Бұлтты көрдім, өзің жоқ, жалғызым барда көңілім тоқ» дейді. Мергенбай нұсқасында бұл бұлт бейнесі Құртқаны ұзатқанда Қызылбастың Көкім ханы Қобыландыға «күйеу еншісі» ретінде сыйлаған кәде болып түсіндіріледі. Демек, бір ғана символ екі түрлі мифологиялық-мәдени қабатта – біреуі түс-хабаршы, екіншісі салттық сыйлық-миф ретінде – қатар өмір сүреді.

3) Тоқтарбайдың түсі. Мотив мәселесіне арналған әдебиеттанулық зерттеуде М. Әбдуовтың пікірі келтіріледі: «Түс көру мотиві: тілек бойынша көру... «Қобыланды батыр» жырындағы Тоқтарбайдың көрген түсінде осындай бағыттың елесі бар». Бұл — түс көрудің өзге типологиялық түрі, атап айтқанда, кейіпкердің ұзақ уақыт бойғы арман-тілегінің перзент сүю, ұрпақ жалғастығы туралы түс арқылы көрініс табуы. Өкінішке қарай, қолда бар дереккөздер Тоқтарбай түсінің толық мәтінін келтірмейді, сондықтан бұл эпизодтың нақты композициялық орны мен көркемдік құрылымы жіті талдауды талап етеді – бұл жерде тұжырымды әбден дәлелденген факт ретінде емес, зерттеуші пікірі ретінде ғана ұсынамыз.

Осылайша, жырда түс көру мотиві кемінде екі функциясын атқарады: бірінші болжамдық-хабаршылық түс - алдағы немесе қазірдің өзінде болып жатқан оқиғаны хабарлайды; екінші тілек-арман түсі – кейіпкердің ішкі күйін, аңсарын бейнелейді.

Қобыландының Барса ханнан қайтар жолдағы түсі – жырдың ең айқын мысалы. Бұл жерде түс дәстүрлі эпикалық тілде «хабар жеткізудің» баламасы ретінде жұмыс істейді: кейіпкер физикалық қашықтықтың кесірінен өз елінде не болып жатқанын біле алмайды, ал түс осы ақпараттық олқылықты «тылсым арна» арқылы толтырады. Фольклортанушы Ш. Ыбыраев эпикалық шығармалардың поэтикасын, композициясын және сюжетін зерттеген «Эпос әлемі» атты еңбегінде түс көрудің «алдағыны болжау» тәсілі ретінде негізгі уақыттан тыс ақпаратты яғни қосымша кейіпкерлердің іс-әрекетін, оқиғаларды жеткізудің қызметін атқаратынын көрсетеді. Дәл осы қызмет Қобыланды эпизодында толық көрінеді: түс – сюжеттік «хабаршы», ол кейіпкерді дереу әрекетке итермелейді. Сонымен қатар, түс – «ескерту» қызметін де атқарады: батыр жаудан кек алу ойына тым бой алдырып, халқының бас амандығын бәйгеге тігерде, түс оны есіне түсіріп, ойының бағытын өзгертеді. Бұл жердегі маңызды бөлік – Құртқаның алдын ала айтқан сөзі: «Бұл сапардан, Алшағыр елінді шауып алып, әке-шешеңді құл, күң еткенде келерсің» деген ескертуі түспен қатар жүреді. Демек, жырда болжам екі жолмен беріледі – адамның сөзі (Құртқаның кеңесі) және тылсым белгі (түс). Бұл қосарлану кейіпкердің тағдырының бұрыннан жазылғандығын, ал түстің тек соны ашатын құрал екенін көрсетеді

Аналықтың түсі – жырдағы психологиялық тереңдіктің айқын көрінісі. Тұтқында жүрген ана баласынан жырақ, оның тағдырынан хабарсыз күй кешеді; түс – оның үрейі мен сағынышының бейнелі көрінісі. «Бұлтты көрдім, өзің жоқ» деген жолдар – түстің символдық тілі арқылы берілген жоғалту қорқынышы, ал «жалғызым барда көңілім тоқ» деген жалғасы – сол қорқыныштың артындағы үміт пен ана махаббатының көрінісі. Мұнда түс сюжетті алға жылжытудан гөрі, кейіпкердің ішкі әлемін ашуға қызмет етеді. Психологизм мәселесін арнайы зерттеген Г. Пірәлиева фольклордағы түс көру мен көркем прозадағы түс көру тәсілінің арасындағы айырманы атап көрсетеді: фольклордағы түс бір бағытта, яғни негізінен хабарды алдын ала болжау қызметін атқарады, ал прозада – кейіпкер характерін ашудың тәсіліне айналады. Аналықтың түсі дәл осы екі аралықта тұр: сыртқы пішіні жағынан ол дәстүрлі эпикалық болжам-түс, мазмұны жағынан ол ана бейнесінің ішкі әлемін, эмоциялық драмасын ашатын психологиялық құрал қызметін де атқарады.

Қазақ дәстүрлі қоғамында түс көру мен түс жору айрықша мәнге ие болған. Ғалым Б. Әзібаева «Қазақ дастандары» атты еңбегінде қазақ дәстүрлі қоғамының түске бей-жай қарамағанын, оның мағынасын жоруға айрықша ден қойғанын атап көрсетеді. Ал әдебиетші-ғалым Х. Досмұхамедұлы түс жору дәстүрінің халық арасында үлкен маңызы болғанын, ел ішінде арнайы түс жорушылардың болғанын, бұл дәстүрдің Жүсіп пайғамбар аңызымен байланыстырылатынын жазады. Осы дүниетанымдық негізде түс – кездейсоқ психикалық құбылыс емес, «тылсым күштің» хабары, келешектің алдын ала көрінісі ретінде қабылданады.

Мергенбай нұсқасының соңғы бөлігінде айтылатын дерек Қобыландының аруағы «ақ бұғы» бейнесінде оның үстінде бірге көшіп жүреді деген сюжет аруақ пен жануар бейнесінің байланысы қазақ мифологиялық жүйесінде кең тараған тотемдік-анимистік түсініктің көрінісі болып табылады. Дәл осы контексте түс көру мотиві – аруақ-бабалар әлемі мен тірілер әлемі арасындағы байланыс арнасы ретінде түсіндіріледі: ол – арғы дүниеден келетін хабардың поэтикалық формасы. Фольклортанушы С. Қасқабасов ертегілік прозадағы түс көруді талдай отырып, мұндай сарынның санадан тыс көрінетін таңғажайып күштердің, аруақты бабалардың адамға аян беруінің дәстүрлі формасы екенін көрсетеді – бұл тұжырым эпикалық түс көруге де қатысты қолданылады.

Түркі халықтары эпосын салыстырмалы-тарихи тұрғыдан зерттеген В. М. Жирмунский өзінің «Тюркский героический эпос: Избранные труды» (Л.: Наука, 1974) және «Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки» (М.–Л., 1962) атты іргелі еңбектерінде түркі-моңғол эпосының жалпы сюжеттік-мотивтік қорын жүйелеп, болжамдық түс сарынын әлемдік эпикалық дәстүрдің ортақ мотивтерінің біріне жатқызады. Оның пікірінше, түркі эпосындағы көптеген мотивтер соның ішінде батырдың жорықтан қайтып келе жатып өз елінің ауыр жағдайға душар болғанын болжамдық жол арқылы білуі жалпыэпикалық заңдылыққа бағынады және бір халықтан екінші халыққа типологиялық ортақтық арқылы да таралуы мүмкін деп қарастырады. Осы тұрғыдан алғанда, Қобыландының түсі арқылы өз елінің қырғынға ұшырағанын білуі – жалпытүркілік «батыр жоқта ел шабылады» сюжеттік үлгісінің бір көрінісі, ал түс – осы ақпаратты жеткізудің дәстүрлі поэтикалық тәсілі.

Ғашықтық эпостағы түс көру мотиві өзгешелеу қызмет атқарады: мұнда ол көбіне ғашықтардың бір-бірін түсінде көріп танысуы, жар іздеу сапарының басталу себебі немесе жақындаған қайғылы оқиғаны алдын ала сездіру түрінде беріледі. «Бозжігіт» жырында Бозжігіт Қарашашты алдымен түсінде көріп, онымен тілдеседі, бұл - ғашықтық жырлардың тұрақты композициялық тәсілдерінің бірі болып саналады [ЫБыраев, 1993: 151]. Дәл осындай сюжеттік желі «Таһир-Зухра», «Сейфүлмәлік» сынды шығыстан келген қиссаларда да қайталанады.

«Қозы Көрпеш - Баян сұлу» жырында түс көру мотиві кейіпкердің шешесі арқылы беріледі: Қозының анасы ұлына түсіне еніп, алдағы қауіп-қатерден сақтандырады, туған жеріне қайтуды өтінеді. Мұндағы аналық аян - шығарманың трагедиялық шешіміне дайындық жасайтын көркемдік бұрылыс нүктесі. Ал «Қыз Жібек» жырында Төлеген елге қайтар сапарда Жібектің жайсыз түс көріп шошынуы, сол түстің кейін шындыққа айналуы жырдың ең әсерлі, драмалық тартысы күшті тұстарының бірі болып табылады. Бұл - қазақ эпосындағы «жаман түс - болашақ қайғының хабаршысы» деген танымның көрінісі.

Қазақ топырағында тараған шығыстық қисса-дастандарда –«Сейфүлмәлік», «Жүсіп-Зылиха», «Һамра» – түс көру мотиві көбіне діни-мифологиялық сипат алады. Мұндай туындыларда әрбір жаңа оқиға көбіне түске енген аянға байланысты өрбиді, ал дастанда шариғат қағидалары, күнә мен сауап, пайғамбарларды құрметтеу секілді діни ұғымдар түс мотивімен тығыз сабақтасып жатады [ЫБыраев, 1993: 151]. «Жүсіп-Зылихада» Жүсіп пайғамбардың түс жору қабілеті сюжеттің өзегін құраса, «Сейфүлмәлік» дастанында ғашық болу оқиғасы да көбіне түс арқылы дамиды.

А. Қыраубайқызының еңбегінде дәлелденгендей, шығыс дастандарында түс көру - жиі қолданылатын басты фольклорлық тәсілдің бірі, дегенмен ғалым бұл мотивті арнайы тақырып етіп қарастырмаған, тек оның шығармадағы маңызды рөлін атап өткен [Қыраубайқызы, 1997: 65]. Сейіт Қасқабасов болса, ертегілік прозадағы түс көрудің эпостағыдан өзгешелігін көрсетеді: ертегіде түс мазмұны қысқаша ғана баяндалып, жоруымен шектеледі, ал эпоста түс көру үзінділері көбіне бүкіл сюжетті құрастыратын дәрежеге жетеді [Қасқабасов, 1984: 65]. Бұл - түс көру мотивінің жанрлық ерекшелікке қарай өзгеріп отыратынын көрсетеді.

Жоғарыда қарастырылған мысалдарды жинақтай келе, эпос батырларының түс көру мотивінің бірнеше көркемдік қызметін бөліп көрсетуге болады: болжамдық қызмет - түс арқылы алдағы оқиға, кейіпкердің тағдыры алдын ала сездіріледі; сақтандырушылық қызмет - түс кейіпкерді қауіп-қатерден сақтандырады, оны сақ болуға шақырады; ақпараттық қызмет - түс арқылы кейіпкерге қашықтағы адам не оқиға туралы хабар жеткізіледі; шақырушылық (ынталандырушы) қызмет - түс кейіпкерді белгілі бір іс-әрекетке, сапарға аттануға түрткі болады; психологиялық қызмет - түс арқылы кейіпкердің ішкі жан дүниесі, толғанысы, күдігі мен үміті ашылады.

Ш. Сәтбаева зерттеулерінде қазақ дастандарындағы көркем мотивтер жүйесінде аян-түс мотиві дербес мотив ретінде бөлек қарастырылып, перзентсіздік, тағажайып туу, естен тана ғашық болу секілді басқа да тұрақты мотивтермен қатар тұрады [Сәтбаева, 1997: 121]. Бұл - түс көру мотивінің қазақ эпосының мотивтік жүйесінде тұрақты, дербес орны бар құрылымдық компонент екенін тағы да растайды. Сонымен қатар, фольклордағы түс көру мен көркем прозадағы түс көрудің арасында елеулі айырмашылық бар екенін атап өткен жөн. Г. Пірәлиева дәлелдегендей, фольклордағы түс көру бір бағытта, яғни хабар алдын ала болжаудың міндетін атқарса, кейінгі көркем әдебиетте бұл тәсіл кейіпкердің характерін, психологиялық ахуалын, ұйқы мен ояну аралығындағы жан қозғалысын бейнелеудің құралына айналады [Пірәлиева, 1994: 19]. Демек, эпостағы түс көру - таза символдық, болжамдық сипатта болса, кейінгі жазба әдебиетте ол психологиялық талдаудың тереңдеген түріне ұласады.

Жүргізілген талдау көрсеткендей, түс көру мотиві қазақ эпосының – қаһармандық эпосы және ғашықтық эпостарының - құрылымдық, сюжеттік және көркемдік жүйесінде маңызды орын алады. Бұл мотив халықтың мифтік дүниетанымынан бастау алып, әдеби тәсілге айналған, әрі жанрға қарай әр түрлі қызмет атқарады: қаһармандық эпоста ол көбіне сақтандыру мен болжам беруге қызмет етсе, ғашықтық эпостарда ол кейіпкерлердің танысуына, жар іздеу сапарына түрткі болады, ал діни-шығыстық қиссаларда мотив шариғи-мифологиялық мазмұнмен байытылады. Осы орайда, эпос батырларының түс көру мотивін

жан-жақты, салыстырмалы негізде зерттеу қазақ фольклортану ғылымының алдағы міндеттерінің бірі болып қала бермек.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Ш. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы – Алматы : Ғылым, 1993. - 295 б
2. Пірәлиева Г. Көркем прозадағы психологизмнің кейбір мәселелері: филол. ғыл. докт. дис. – Алматы, 2003. – 76 б.
3. Досмұхамедұлы Х. Аламан. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 82 б.
4. Қыраубайқызы А. Шығыстық қисса-дастандар. – Алматы: Білім, 1997. – 65 б.
5. Пірәлиева Г. Ішкі монолог. – Алматы: Ғылым, 1994. – 19 б.
6. Досмұхамедұлы Х. Аламан. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 82 б.
7. Садырбаев С. Қазақ фольклорының тарихи негіздері. – Алматы, 1976.
8. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 65 б.
9. Сәтбаева Ш. Қазақ әдебиетіндегі көркемдік дәстүр жалғастығы. – Алматы, 1997. – 121 б.

THE MANIFESTATION OF THE CONCEPT OF HEROISM IN THE EPIC POEM KOBYLANDY BATYR

Naciye Yildiz
Professor, Ankara Haci Bayram University,
Ankara, Turkiye
naciye.yildiz@hbv.edu.tr

Abdullina Anar Boranovna, PhD, Senior Lecturer,
K.Zhubanov Aktobe Regional University,
Aktobe, Kazakhstan
anar.abdullina@rambler.ru

Zhubandyk Aktoty Gusmankyzy
CSI "General Secondary School №81",
Aktobe, Kazakhstan
Zhubandyq.aktoty@mail.ru

Аңдатпа. *Эпостық жырлар – фольклордың маңызды салаларының бірі. Әлемдік эпикалық қордың құрамдас бөлігі ретінде батырлар жыры ақпараттық, идеологиялық, тәрбиелік аспектілерімен ерекшеленеді. Батырлар жырындағы қаһармандық концепция эпостағы ортақ сюжеттік желілер, ұлттық дүниетаным, уақыт пен кеңістік ұғымдары арқылы анықталады. Осы ретте зерттеуімізде қаһармандық эпостың классикалық үлгісі саналатын «Қобыланды батыр» жыры қарастырылды. «Қобыланды батыр» жыры – тарихи дәйектермен астасқан, мифтік таным мен ұлттық болмыс айқын көрінетін эпикалық туынды. Эпикалық дәстүрдің айқын көрінісі жырда батырдың ғажайып тууы, батағөй тұлғаның бейнесі, сонымен бірге түркі халықтарына ортақ мотивтерден көрінеді.*

Түйін сөздер: *қаһармандық эпос, мифтік дүниетаным, хронотоп, фольклор, мотив.*

Abstract. *Epic poems represent one of the key genres of folklore. As an integral component of the global epic heritage, heroic epics are distinguished by their informational, ideological, and educational dimensions. The concept of heroism in epic poetry is defined through shared narrative arcs, the national worldview, and the notions of time and space. In this regard, this study examines the heroic epic Kobylandy Batyr, considered a classic model of heroic epic poetry. Kobylandy Batyr is an epic work deeply intertwined with historical facts, vividly reflecting mythical perception and national identity. The clear manifestation of the epic tradition in the poem is revealed through motifs common to Turkic peoples, such as the miraculous birth of the hero and the archetype of the blessing-giver (batagoy).*

Keywords: *heroic epic, mythical worldview, chronotope, folklore, motif.*

In its developmental path, Kazakh epic poetry underwent various genre transformations starting from mythical syncretism [Azibayeva, 2020: 1]. In this context, a developmental trajectory took shape, progressing from an ancient form in which epic heroes battle mythical forces toward an individualized essence. Among folkloric works, the heroic epic is distinguished by demonstrating the hero's valor in defending his people and

land. In his research, scholar S. Akatai defines folkloric works as the origins of the Kazakh worldview and as the ethnos's perspectives regarding the surrounding environment [Akatai, 1999: 57].

Scholar Sh. Ibrayev characterizes the plot structure typical of the heroic epic through core motifs such as the parents' long-standing childlessness, the rapid growth and maturation of the long-awaited child, and the hero's attainment of gigantic strength to perform heroic deeds for his land and people [Ibrayev, 2010: 22]. The scholar identifies three narrative arcs and eighteen motifs within the structure of the heroic epic. The first narrative arc centers on the hero's childhood, a pattern found in works such as Dotan, Kulamergen-Zhoyamergen, Er Tostik, Kerkula atty Kendebay, and Kyrymnyng kyrky batyry. In the second narrative arc, the hero's heroic actions and personal individuality take center stage, as manifested in the epics Kambar Batyr and Er Targyn. The third narrative arc is constructed around the motifs of defending one's people, land, and bride from enemies, which is observed in heroic epics such as Kobylandy, Alpamys, and Karabek. The protagonist of a heroic epic is the batyr (hero). While in ancient folklore works his image appears in the guise of a marksman or hunter, in subsequent periods the hero-hunter transforms into the leader of a specific clan, a ruler, or a khan [Ibrayev, 2010: 38]. The narrative invariant characteristic of the heroic epic as defined by the scholar is presented in Table 1.

Table 1. Narrative Invariant and Typical Motifs

Plot I. The Hero's Childhood and the Characters' Marriage / Betrothal Befitting a Hero	Description – narrative about the clan (tribe, parents)
	Miraculous origin/birth of the character
	Childhood characteristic of a hero
	First heroic deed
	News about the bride (Seeking the bride)
	Trials and combat with/for the bride (or competition among suitors)
	Victory and the characters' return with the bride
Plot II. Heroic Deeds of the Hero	News of the enemy's raid
	Setting off on a campaign
	Combat of the heroes (At times, the campaign is unsuccessful and the hero is captured)
	Single combat and the victory of the characters
	Return with victory
Plot III. Liberation of the Clan (Tribe, Bride, Relatives) from the Enemy (Slave, Rival)	News (dreams, signs) about the bride or about relatives (clan) being in captivity (suffering humiliation)
	The intention of an enemy, rival, or slave to marry the bride
	Secret meeting with the bride or arriving at the bride's wedding in disguise
	Recognition of the hero during the struggle (competition)
	Return to the native land or punishment of rivals and slaves
	Wedding celebration

Comparing shared motifs between the research on Korkut Ata and heroic epics, R. Berdibay highlights key similarities such as elderly parents longing for a child, the rapid growth and early heroism of the "prayed-for" child, the presence of a figure endowed with blessing powers, and the hero's heroic marriage [Berdibay, 2017: 60]. Furthermore, in comparing heroic epics and fairy tales, the scholar attributes several motifs to the classical narrative model of heroic epics: the childless state of the parents, the "assistance" of totemic sacred forces and the support of saints/patron spirits, the extraordinary growth of the child into a hero, the manifestation of sharpness and gigantic strength leading to initial deeds, the hero's search for a bride, overcoming obstacles and finding allies along the way, meeting the sought-after life partner while keeping the purpose of the journey secret, defeating opponents in various contests and competitions, returning safely to his people, as well as defending his country from enemies, setting off on heroic campaigns, fighting invaders for the honor of his plundered land, humbling the enemy, and hosting a grand wedding feast [Berdibay, 2017: 85].

Introducing the concept of the "heroic epic" into scientific discourse, scholar R. Berdibay emphasizes that it conveys the experiences and worldviews of an ethnos over many centuries. Furthermore, he notes: "...What makes heroic epics particularly close to the heart of the people is that they are imbued with the idea of patriotism. In all periods of human societal development, the issue of protecting the peace and integrity of the clan, tribe, or state unions, defeating hostile enemies, and establishing a happy life has always been the most complex problem. It is precisely this aspiration that constitutes the distinctive character of heroic epics"

[Berdibay, 2017: 97]. On this basis, the past of an ethnos in a heroic epic is depicted through the essence and actions of the heroes. The popular imagination regarding the hero is interwoven with mythical perception and depicted in an idealized manner. At the same time, through the nature of heroes, it is closer to the popular imagination than to historical accuracy. Accordingly, elements of the national worldview and motifs common to Turkic peoples overall are frequently encountered in heroic epics. Next, let us consider the theme of time and space in heroic epics.

In M. Bakhtin's studies, the concept of "chronotope" signifies the mutual interconnectedness of time and space [Bakhtin, 1975: 234]. In heroic epics, the chronotope is reflected through plotlines, the spatial and temporal arrangement of events, the rapid escalation of occurrences, and the relocation of characters. From this perspective, the chronotope is not limited to the concept of time in a folkloric work; rather, it reveals the holistic artistic existence of time and space. D.S. Likhachev categorizes time in an artistic work into four types: plot time, authorial time, performer's time, and reader's or listener's time [Likhachev, 1979: 212]. Sh. Ibrayev points out that through epic time, the reality of an era is revealed, clarifying social significance, the surrounding environment, and the realities of the age [Ibrayev, 2012: 94]. Meanwhile, B.N. Putilov classifies time in heroic epics into three categories: narrative time, plot time, and epochal time [Putilov, 1998: 33]. These specified types of time allow for the description of the narrative progression, the sequential order of plot events, and their epochal scope. Drawing upon the views of these scholars, the features of epic time in heroic epics are presented in Table 2.

2-кесте. Батырлар жырындағы эпостық уақыт

Epic Time Category	Definition
Narrative Time	Narrative Time
Chronotopic-Plot Time	Chronotopic-Plot Time
The manifestation of motifs within the framework of epic time in the work	The manifestation of motifs within the framework of epic time in the work

The concept of epochal time in heroic epics allows for the consideration of historical foundations and mythical perception in a unified whole. E.M. Meletinsky distinguishes three aspects of the mythical hero: primordial hero, demiurge, and cultural hero [Meletinsky, 2005: 56]. The preservation of mythical concepts characteristic of fairy tales within heroic epics is also connected to this archaic worldview.

S. Kaskabasov demonstrates that mythical worldview was initially formed in the prose genres of folklore, including fairy tales. While the elemental forces in fairy tales are linked to humanity's process of comprehending the surrounding environment, narratives about early communal hunters acquired heroic characteristics during the development of artistic thought. The scholar notes that in early communal settings, there was a custom of subjecting young boys to special rites of passage upon reaching maturity, which was tied to a mythical worldview. Over time, although the original significance of this custom faded, its artistic traces were preserved in fairy-tale plots.

Explaining the continuity of fairy-tale heroes with the popular ideal, S. Kaskabasov concludes: "The main character and aesthetic ideal of the fairy tales under discussion is the popular ideal. The fairy tale does not merely praise the people's ideal. The main characters of Kazakh fairy tales are hunter-marksmen, warrior-heroes, the youngest son, Tazsha, and other representatives of the socially unequal masses. All of these are ideal characters born at different times from the dreams of the people; that is, the ideal is a historical phenomenon. In ancient times, when fighting against the elemental forces of nature and struggling against wild animals for daily survival, the people's dream and ideal was a wrestler, a strong hero, a marksman who could overcome them. In fairy tales, he is a hunter-marksman who battles and triumphs over various miraculous monsters" [Kaskabasov, 1984: 201].

As early communities united, tribal communities were formed. For a tribal community, the role and importance of the hero were paramount. In ancient times, to protect against external forces and wild animals, the popular imagination created hunter-marksmen and, later, heroes of high personal standing. The hero defends his land and people from enemies and fulfills the hopes of his parents. Nevertheless, the hero's performance of heroic deeds and his encounters with beings from other worlds are special attributes in the epic that prove he has reached manhood. The manifestation of the "miraculous birth" motif in fairy tales and later in heroic epics is a clear indication of a mythical worldview.

In folkloric works, collective consciousness comes to the forefront, shaping the national worldview of the people. While in fairy tales the hero's battle with mystical forces and the protection of his bride take center stage, in heroic epics reality comes forward, emphasizing significance at the tribal level. Nevertheless, traits characteristic of fairy-tale heroes are also portrayed in heroic epics. In turn, the hero is recognized at the

intersection of truth and imagination, mythical perception and historical reality. Scholar Sh. Ibrayev expresses the following opinion regarding the importance of national worldview characteristics in the heroic epic: "...The traits inherited from ancient epics by the hero in the heroic epics of Turkic peoples exist to varying degrees and in different forms. The unique aspects of each people's lifestyle, historical events, and subsequent differences in social views and worldviews continuously influenced the development of the vibrant epic tradition" [Ibrayev, 2012: 88].

A classic model of the heroic epic that combines historical authenticity and a mythical worldview is the epic poem Kobylandy Batyr. Recognized among folkloric works, the protagonist of this poem existed in history, and it has been proven that he lived during the period of the formation of the Kazakh Khanate. E. Aryn expresses the following opinion about the heroic epic: "Kobylandy Batyr is an example of the people's poetry arising from the Kazakh people's aspirations for a peaceful, tranquil life. In any country, peace is the meaning and purpose of human existence. Heroes are the fortress defending this peace. Since human existence is subject to the laws of living and non-living nature on earth, it is natural that the strong attempt to exploit the weak, the intelligent the foolish, and the cunning the naive. At such moments, the people turn to their heroes. Moreover, heroic epics serve as a educational tool. Good human qualities, morality, justice, and nobility are glorified in heroic epics" [Aryn, 2007: 147].

The heroic epic begins with Toktarbay and Analyk longing for a child and spending nights praying at the shrines of saints. A. Margulan considers the grief of childlessness as a motif common to the epics of Turkic peoples [Margulan, 2008: 341]. Ten main narrative lines are identified in the plot structure of the epic poem: childless parents praying at saintly shrines; their prayers being answered, resulting in the birth of Kobylandy and Karlygash; Kobylandy marrying Kurtka; Kurtka grooming the hero’s future steed; Karaman Batyr inviting Kobylandy to attack the city of Kazan; Kobylandy bidding farewell to his family; joining Karaman Batyr and his companions; achieving victory in the battle against Kazan Khan, subsequently setting off to attack Kobikti Khan and being taken prisoner; Kobikti Khan's daughter Karlyga freeing Kobylandy and Karaman from captivity, followed by their return campaign against Kobikti Khan and his defeat; Kobylandy learning that Khan Alshagyr has raided his land, defeating the enemy, and liberating his people; and the hero reuniting with his people [Classical Studies, 2012: 81].

A key feature of the heroic epic is that the hero fights not against mystical forces, but against a real enemy, the "Kyzylbas country". The poem presents this as follows:

From the land of Kyzylbas
Emerged a hero named Kazan.
A ruthless warrior ignorant of reason appeared.
He plundered and crushed many people of the Nogai.
Those who did not submit
He wiped out and annihilated.
He seized their land and livestock,
Exceeding all boundaries.
Regardless of their lives or cattle,
The Nogai people fled.

He captured their souls and oppressed them [Kobylandy, 2007: 19 — lines that portray the character and actions of a real enemy. In the epic, alongside the persona of Kobylandy Batyr, the persona of Karaman Batyr is also depicted. Time and space in the heroic epic are grounded in a mythical worldview and historical reality. In this regard, let us pay attention to the epic time in the work. We analyze the events presented in the poem based on epic time in Table 3.

Table 3. Epic Time in the Epic Poem Kobylandy

Epic Time Category	***Kobylandy***
Narrative Time	In times long past, Karakipchak Kobylandy, his father Toktarbay was wealthier than all the people; his wealth was beyond measure, driven and grazed freely
Chronotopic-Plot Time	The longing for a child, news of the bride, his steed speaking like a human, the Kalmyks raiding his country, fighting against brave Kazan alongside Karaman Batyr, Khan Alshagyr intending to marry Kurtka.
Epochal Time	Represents the period of the Abulkhair Khanate.

In conclusion, although the epochal time in the epic poem *Kobylandy* is intertwined with historical events, the valor and bravery of the heroes, considered the popular ideal, are defined as an example and moral lesson for future generations. Thus, we observe that the concept of heroism in heroic epics holds immense ideological and educational significance.

References

1. Azibayeva B. U. The Nogai cycle of the Kazakh heroic epic // Keruen. – 2020. – Vol. 68, No. 1. – P. 1–12. – DOI: 10.53871/2078-8134.2020.3-02.
2. Akatai S. Great Korkut and his teaching. Korkut and the pan-Turkic Renaissance // "Korkut Ata" Encyclopedic Collection. – Almaty: Kazakh Encyclopedia, 1999. – 688 p.
3. Ibrayev Sh. I. From folkloristics to Turkology: scientific publication. – Kokshetau: Sh. Ualikhanov KSU Publishing, 2010. – 224 p.
4. Berdibay R. Ten-volume collection of works. Vol. 1: Epic – the treasure of the nation. – Almaty: RPBC "Dauir", 2017. – 320 p.
5. Bakhtin M. Questions of literature and aesthetics. – Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 1975. – 504 p.
6. Likhachev D. S. Poetics of early Russian literature. – Moscow: Nauka, 1979. – 352 p.
7. Ibrayev Sh. Poetics and typology of the Turkic epic (Based on Kazakh heroic poems). – Astana: "Saryarka" Publishing House, 2012. – 336 p.
8. Putilov B. N. Heroic epic and reality. – Leningrad: Nauka, 1988. – 33 p.
9. Meletinsky Ye. The hero of the fairy tale. – Moscow; St. Petersburg: Academy of Cultural Research, Tradition, 2005. – 240 p.
10. Kaskabasov S. Kazakh folk prose. – Almaty: Gylym, 1984. – 272 p.
11. Aryn Ye. National ethno-cultural and historical-cognitive foundations of the poem "Kobylandy Batyr" // Kobylandy Batyr: At the intersection of legends and reality: Materials of the Republican Scientific and Practical Conference. – Aktobe: "A-Polygraphy" LLC, 2007. – P. 147–152.
12. Margulan A. Works / ed. by D. A. Margulan, D. A. Margulan. – Almaty: Alatau, 2008. – 448 p.
13. Classical Studies: Multi-volume collection. Vol. 3: Textology of folk literature models and works of Abai. – Almaty: "Adebiuet Alemi", 2012. – 400 p.
14. Kobylandy / comp. by M. Akdauletuly, R. Aminova. – Aktobe, 2007. – 294 p.

ҚАЗАҚ ЭПОСЫНДАҒЫ АЛШАҒЫР БЕЙНЕСІ

Сәкен Сейілбек Икрамбайұлы,
жетекші ғылыми қызметкер,
М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты,
Алматы қ., Қазақстан

Қазақ эпосы кейіпкерлеріне айналған тарихи тұлғалардың бірі – Ноғай Ордасының мырзасы Алшағыр Мұсаұлы. Ол профессор Васильев қағазға түсірген шежірелік эпикалық циклда қалмақтармен күрестің қаһарманы ретінде бейнеленсе, «Қобыланды» батыр жырының көптеген нұсқаларында қалмақтың ханы ретінде көрінеді. Соңғы аталған жырдың Марабай, Мергенбай, ... нұсқаларында Алшағыр Қобыландының елде жоқтығын пайдаланып, қарақыпшақ елін шауып, аталған батырдың жақын-жуықтарын тұтқынға алады. Бұған өзінің жылқысын қуып алуға келген Қобыландыны тұтқын еткен қалмақ ханы Көбіктінің өзінің ұлы Біршімбайды Алшағырға жіберіп, оған қорғаушысыз қалған Қобыландының елін шабу жөнінде ұсыныс жасауы себеп болады. Елін азат етуге келген Қобыландыға көмек берген батырлардың ішінде Орақ батыр да болады. Көшелек Еламанов нұсқасында Алшағыр Қобыландымен ең алғаш рет Құртқа үшін болған күш сынасу кезінде кездеседі. Сол кезде өзінен әскери қабілетінің басым екенін көрсеткен қазақ батырына кеткен кегін ол оның жақын-жуықтарына зорлық жасау есебінен қайтаруды көздейді. Жырдың Қартбай Қылышұлы, Ережеп Тілеумағамбетұлы нұсқаларында Алшағырды жаулық әрекетке арандататын – Қобыландыны күндеген Сәтемір хан. Ол Қобыландыны өлтірудің амалын қарастырып, батырды Қозғалмастың қара дәуі Барсакелместің жеріне жұмсап, сонымен бір мезгілде өзінің досы Алшағырға да адам жіберіп, Барсакелместің Қобыландыны өдтірмей қоймайтынын хабарлай келіп, қарақыпшақ елін шауып алу

жөнінде ұсыныс жасайды. Сүйіншәлі Жаңбыршылұлы репертуарындағы «Қобыландының баласы Жетімтай мен Жетімек туралы жырда» Қобыланды өлген соң оның елін қалмақтың ханы Алшағыр Бабахан шауып алып, батырдың елімен қосып, әке-шешесін, қарындасын, Құртқаны да алып кетеді. Сол оқиғадан кейін он бес жыл өткен соң Қарасай мен Қази бастаған батырлар Алшағыр Бабаханнан кек алу үшін аттанып, жеңіске жетіп, батырдың жары мен қарындасын азат етеді. Сол әскердің ішінде Қобыландың ұлы Жетімек те болады. Нұрсейіт Байтілеуов нұсқасында Алшағыр – Қобыландының болашақ жары Құртқаның әкесі. Қобыландының күш-қайратына қарсы тұра алмай қызын берген ол күйеу баласын тірі келмес сапарға жұмсап, ол жоқта елін шабады. Жырдың Айса Байтабынов нұсқасында тоғыз ұлы, тоғыз қызы бар қалмақтың ханы Алшағыр Қыдырбайдың байлығын көре алмағандықтан той жасап, Қыдарбайға өзінің ұл-қыздарын көрсетіп, перзентсіздігін бетіне басып, қорлайды. Содан кейін дүниеге келген Қобыланды ер жеткен соң Алшағырдан кезінде әкесін кемсіткені үшін кек алу мақсатымен қалмақтардың иелігіндегі жерге малын салғанда, Орақ батырдың асында батырдың ерлігін байқаған Алшағыр жанын аман сақтау үшін:

«Жирен деген көлімді,
Ешкіқырған деген белімді
Көрімдікке мен бердім.

Алыпсың ғой Аққұртқа деген келінді», – дейді де [1,44], астыртын қастандық жасауға кіріседі. Алшағырдың қызы Ханебибі әкесінің тапсырмасы бойынша Қобыландының шамына тиіп, оны Қазан ханның еліне аттануға итермелейді. Алшағыр Қазанға хат жолдап, өзі Қобыландының елін шабады, көмекке Көбікті мен Ыршымбайды шақырады.

Дегенмен, бірқатар нұсқаларда ол Қобыланды мен оған жақтас адамдардың агрессиялық әрекеттеріне жауап беруші болып табылады. Н.Байғанин нұсқасында Қырымның қырық батырының жетекшісі Қартқожақ өзінің серіктеріне:

«Мақұл көрсең, қырық жігіт,
Алшағыр ханға баралық.
Барып, қимыл салалық», – деген ұсыныс жасайды.

Басшысының айтқанын қабыл алған қырық жігіт бұл сапарында ойсырай жеңілген соң Қобыландыдан көмек сұрайды. Солардың тілегіне орай Алшағырдың еліне аттанып, жеңіске жеткен Қобыландының елі аталған қалмақтың ханының мекені болған Жиренқопаға көшіп келіп, орнығады.

Көшелек Еламанов нұсқасында Қобыланды өзінің ерлігін қайда жұмсарын білмей жүргенін әкесіне біллірггенде, оған Қыдырбай:

«Қоныс қарап кел, – деді. –
Көкөзен деген көл көрдім...
Бізге лайық жер екен...
Алшағыр деген қалмақтың
Қорып жүрген жері екен.
Әуре болма сен», – деді» [2, 44].

Әкесінің ақылымен жеріне Қыдырбайдың мыңғырған малын қаптатқан Қобыландыға тікелей қарсылық көрсете алмай, оған жерін сыйға тартуға мәжбүр болған Алшағыр онымен өтірік дос болғансып, «досына» өзінің Бектас деген жауын алу жөнінде өтініш жасап, Қобыланды осы қатерлі сапарға кеткенде, артта қалған елін шабады. Қобыландының өз елін құтқарған жеңісінің нәтижесі жырдағы:

«Қобыландыдан қорқып,
Сонда қалмақ босыпты.
Елін елге теңгерді,
Жетімдерге жем берді.
Ноғайлыға жер болды.
Қобда, Жиренқопа.
Көкөзен – үшеуі
Қобыландыға жер болды», – деген тармақтардан байқалады.

Мұрын жырау нұсқасында аталған екі тұлғаның арасындағы қақ-тығыстың басталуына себеп болған жағдай:

«Сонда тұрып Қобыланды,
Аттанайын деп қалмаққа,
Жол жүріп келе жатады.
Жайықтың арғы бетінде
Жиренқопа деген жер еді,

Бесоба деген дөң еді.
Ол жерді мекен қылған
Қарақалмақ Қатты Сыбанның елі еді,
Алшағыр деген хан еді.
Жаз болса, бағушы еді.
Күз болса, шабушы еді.
Адамның дегенін қылмайтын
Өзі бір қайсар ер еді.

Сол көлді көргесін, Қобыланды елін көшіріп, сол көлге келеді»,- деп суреттелген [Қырымның қырық батыры. Алматы, «Арыс» баспасы, 2005. 3, 279].

Оқиғалардың одан арғы өрбуі: «Үш жүз кісі қалмақ аттанып, жайылып жатқан малды қуады. Тобылғы меңді торы атпен, белдігі алтын болатпен Қобылан шыға шапқан кезде Алшағыр қалмақ атының басын бұрады, ойлап кеңес құрады. «Бір айла қылайын»,- деп, Қобыландыға қарап тұрады. Қобыланды жетіп келгенле, Алшағыр қалмақ сөйледі:

«Екеуіміз бір жерде тұрып,
Қос болайық.
Өлгенімізше дос болайық.
Менің жете алмай тұрған жерім бар.
Айтайын деп тұрған кебім бар.
Қырық күндік жерде
Ала алмай түрған жауым бар.
Оны ала алмай тұрған себебім:
Жиырма күндік шөлі бар.
Сол шөлден өтіп бара алмай,
Кідіріп тұрған жайым бар».

Сонда Қобыланды Алшағырдың: «Дос болам»,- деген сөзіне иланып, «батыр аңқау, ер көдек», қырық жолдасын ертіп, жолға шығып жүре берді»,- деп бейнеленген [3, 279].

Қалмақтар қазақтардың ежелгі жауы екені эпикалық жырларда кеңінен жырланғаны белгілі. Алайда олардың достығына осылайша құлай сену оқиғасы өзге жырларда мүлде кездеспейді. Бұл құбылыстың сырын ашу мәселесі талай зерттеушілерді толғандырғаны сөзсіз. Кезінде академик Қ.Жұмалиевтің: «Эпостағы негізгі тартыс Қобыланды мен Алшағырдың арасында болғандықтан, бұл екеуінің аты бар қазақ ақындары жырлаған «Қобыланды» эпосының бәрінде бірдей кездесуі оқиғаның негізінде бір тарихи шындық жатқандығын аңғартады», – деп жазуы да [4, 47] осындай ойға жетелейді.

Еліміздің егемендік алуына байланысты қалыптасқан жариялылық және Едіге және оның ұрпақтарына қатысты шындықтарды ашуға салынған тыйымның күшін жоюы бұл мәселеге анықтық енгізуге мүмкіндік туғызып отыр. Соған байланысты қолжетімді болған дереккөздері Алшағыр қалмақтың ханы емес, Едігеден тараған ұрпақтардың бірі, дәлірек айтқанда, Ноғай Ордасын дербес мемлекетке айналдырып, «Дешті Қыпшақтың хакімі» атағына ие болған Мұса бидің ұлы екенін айғақтап отыр.

Мұса бидің Жүсіп деген ұлының ұрпақтары жазған шежіреде Мұса бидің екінші әйелінен туған бес ұлдың үлкені Алшағыр екені көрсетілген. Тарихи деректер «Қобыланды батыр» жырында бейнеленетін Орақ батырдың Алшағырдың ұлы екенін, Қарасай мен Қазидың Орақтың ұлдары екенін анықтайды. Демек, оларды Алшағырға қарсы соғыстыру анахронизм болып табылады. Оның үстіне Мұса би өлген соң Ноғай Ордасында Алшағырдан беделді тұлға болмағаны байқалады. Ол өзінен жасы үлкендігіне қарай Ноғай Одасының билері ретінде сайланған Сейдахмед, Шейхмұхаммед секілді бауырларының биліктерін мойындамай, тәуелсіз саясат жүргізген. Оның билігіне қарсы тұратын адамдар Ноғай Ордасында болмаған. Тіпті эпостың айтулы қаһармандарына айналған Мамай мен Орақ та соның басшылығымен әрекет еткен. Бұлардың алғашқысының Алшағырдың үкімдеріне қарсы тұрмауының басты себебі олардың бір әке, бір шешеден туған бауырлар екендігінде жатыр.

«Негізі ноғай, қазақ
Түбіміз бір.
Алтай менен Арқаны
Қылған дүбір», – деп, бұрынғының ақыны дұрыс атап көрсеткенін бұл халықтардың этникалық құрамынан да аңғаруға болады. Соның бір дәлелі –қыпшақ руының екі халықтың да құрамында болуы. Дегенмен, Ноғайлы мырзалары мен қыпшақ руы өкілдерінің қарым-қатынастарына сызат түсірген жағдайлар да болмай қалмаған. Оған Қазақ хандығы мен Ноғай Ордасының арасында XVI ғасырдың бас кезінде орын алған оқиғалар әсер еткен. 1519 жылы Ноғай Ордасының биі Шейхмұхаммед Қырым

ханына жаушы жолдап, олардың ұлыстары Қазақ Ордасының шабуылына ұшырағанын хабарлап, осыған орай Еділдің Қырым жақ жағалауына өтуге рұқсат сұраған.

Қазақ хандығының осы шабуылынан кейінгі өзгеріс жөнінде В.В.Трепавлов: «Ногайские земли к востоку от Волги оказались под властью Касима б. Жанибека. Исследователи справедливо раздвигают границы Казахского ханства при нем на запад до Яика», – деп жазған [Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2016. 5141].

Мұхаммедгерейдің келісімін алған соң ноғайлардың көпшілік бөлігі Қырым жаққа өтіп кетеді. Сол қашқындардың ішінде Бақшасарайға келгендердің ішінде Алшағыр да болғаны туралы нақты деректер бар. Алшағырдың есімі осы оқиғадан кейін ешқандай дереккөздерінде кездеспейді.

Қасым хан қайтыс болғаннан кейін Қазақ хандығының тағына отырған Тахирдің кезіндегі жағдайға В.В.Трепавлов: «После вступления Тахира б. Адика в Семиречье бескрайные степи восточного Дешти оказались беззащитными перед ногайскими отрядами. Сыновья Мусы быстро восстанавливали свое господство над заволжскими и заяицкими степями. С этих пор из источников за долгое время, почти на столетие, практически исчезают упоминания о племенной знати у ногаев, помимо мангытской. Похоже в ходе «реконкисты» иноплеменные кипчакские беки, поддерживавшие Касыма, были изгнаны или истреблены или оттеснены от управления», – деп тоқталған [5, 145].

Алшағырдың қыпшақ эпосында тұрақты түрде жау бейнесінде көрінуі оның қазақтардан қарымта қайтару жолындағы белсенді әрекеттеріне байланысты екені байқалады. Оның қалмақтың ханы ретінде көрсетілуін қаһармандық эпос поэтикасында туысқан халықтардың арасындағы қақтығыстарды суреттеуге жол берілмейтінімен түсіндіруге болады. Сондықтан жыршылар қалыптасқан дәстүр бойынша аталған қаһарманды тарихи жаулардың өкілі етіп көрсеткен.

Алшағырды қалмақтармен күрескен қайраткер етіп көрсету де шындыққа сәйкес келмейді. Ноғай Ордасының адамдары ойраттармен алғаш рет 1607 жылы бетпе-бет келгенін көрсетеді дереккөздері. Ал, Мұса бидің ұлдары өмір сүрген кезде төрт ойраттың бірлестігі азуын айға білеген Ноғай Ордасына қарсы тұратындай әлеуетке ие бола қоймаған еді.

«Қобыланды батыр» жырының барлық нұсқаларында дерлік және өзге де бірқатар жырларда қазақтардың қазір мекендеп отырған жерлерінің бұрын қалмақтікі болғандығы туралы айтылатынына келсек, тарихи дереккөздері Жошы ұлысының мұрагерлері қазақтар екенін айғақтайды. Шыңғыс ханның үлкен ұлына берген территориясының сыртқы шегаралары Ертіс, Жайық өзендері, Алтай таулары, Атырау теңізі болып белгіленгені де дау туғызбайды. Жошы қайтыс болған соң осы шегараны кеңейту үшін жорыққа аталған ұлыстың астанасы Сығанақ қаласынан аттанған Бату хан кейіннен өзі құрған империяның үш бөліктен тұратын құрылымын белгілеп, Алтын Орда атты ортаңғы бөлігін өзінің билігінде қалдырып, ұлыстың әкесінің көзі тірісіндегі ауқымын қамтитын ұлысты «Көк Орда» деп атап, бұл қанаттың билігін ағасы Орда Еженге тапсырғаны, екінші қанаттың билігін інісі Шибанға бергені белгілі. Осы жүйе Өзбек ханның кезінде бұзылып, аталған хан мемлектетінің бір орталықтандырылғандығын нығайта түсу үшін қанаттың хандарын, жалпы Шыңғыс оғландарын биліктен тайдырып, әмірлерді қияттың бектерінен тағайындап, әмірлердің әмірі лауазымына өзінің қайын атасы әрі күйеу баласы Иса (Айса) бекті тағайындағаны, соның салдарынан аталған бектің немерелері Мамай мен Теңізбұға Бердібек ханның заманында бірі Қырымда, бірі Сырдың бойында дербес билеуші болғаны, Бердібек өлген соң Көк Орда қайта қалпына келіп, оның алғашқы ханы Қараноғай, одан кейінгі билеушісі оның ағасы болып, одан бергі уақытта Орыс хан мен оның ұрпақтары болғаны белгілі. Барақ хан қайтыс болған соң оның ұрпақтары біраз уақыт биліктен айрылып қалып, ақырында Жәнібек пен Керей Қазақ хандығын құрғаннан кейін олардың және олардың ұрпақтарының басты мақсаты ата-бабаларының жерлерін өздерінің қарамағына қайтару болғаны байқалады. Сол мақсаттқа қол жеткізген билеушінің бірі Қасым хан болғанын жоғарыда В.В.Трепавловтан алынған дәйексөз анық көрсетеді. Дереккөздері Ноғай Ордасының бастапқы территориясы да Көк Орданың құрамында болғанын білдіреді..

Қасым хан өмірден өткеннен кейін Қазақ хандығына қарсы біршама табысты әрекеттер жасаған Ноғай Ордасының билеушілері 1540 жылдан кейінгі Алшы Смайылдың әрекеттерінен соң бітіспес жікшілдікке ұрынып, олардың Шейхмамай бастаған Алтыұлы, одан өзге Жембойлық, Едисан секілді бөліктері қазақ жеріне қоныс аударды.

Қалмақтардың 1910 жылы басталған шабуылдарына төтеп бере алмаған ноғайлардың Батыс және Орталық Қазақстан территориясына қоныс аударған уақыты да болған. Бұл кезде Қазақ хандығы солтүстіктен башқұрттардың, оңтүстіктен Моғолстан шағатайлықтарының және өзбек-шайбанидтердің қысымын бастан кешіріп, сонымен бірге негізгі күштерін шығыстан шабуыл жасаған монғол тектес жауларына бағыттаған еді [6. 59, 60],

1630 жылдары ноғайлардың жерін тартып алған қалмақтардың жайлаулары Ембі, Елек, Ырғыз өзендерінің бойында болды, олар қыста малдарын Жайық арқылы Үлкен және Кіші Өзенге, Самараның жоғарғы жағына айдайтын (5, 373). Батыс Қазақстан далаларында, Ембінің маңында қоныс тепкен Едисан ноғайларын 1715 жылы Аюке хан талқандап, батысқа қарай қуды [5, 440].

Осыған байланысты тозғындап, Қара теңіз жағалауындағы далаларға қоныс аударған ноғайлардың орнын бұл жерлерден қалмақтарды ығыстырған қазақтар басты. 1630 жылдары Алтыұлылар да дербес бірлестік болуын тоқтатты. Олардың жайылымдарына да қазақтар қоныс аудара бастады [5, 421]. Осы оқиғалар қазақтардың жадында сақталғанына жырлардың мәтіндері де айғақ бола алады. Соның бір дәлелі – Қобда өлкесіндегі жерлердің қыпшақтардың меншігіне қалай өткендігі туралы қазақ аңыздаулары. «Қобыланды батыр» жырының осы және өзге де ерекшеліктері өмір шындығының эпоста бейнелену заңдылықтарының, әлі де болса, зерттей түсетін өзекті мәселелері көп екенін аңғартады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қобыланды батыр. Жетітомдық. 6-том. Алматы: «Smart University Press» баспасы, 2023.
2. Қобыланды батыр. Жетітомдық. 2-том. Алматы: «Smart University Press» баспасы, 2023.
3. Қырымның қырық батыры. Алматы, «Арыс» баспасы, 2005.
4. Жұмалиев Қ. Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері, Алматы: Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасы, 1958.
5. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость, 2016.
6. Абусеитова М. Казахское ханство во второй половине XVI в. Алматы, 1985.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНДАҒЫ ДЕМОНОЛОГИЯЛЫҚ ТҮСІНІКТЕР ЖӘНЕ САКРАЛДЫ ҚОРҒАУШЫ КҮШТЕР

Ұлықпанова Әлия Жолдасқалиқызы,
«8D02304 – Филология» ББ., PhD докторанты,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
ORCID: 0009-0000-3316-7112,
ulykpanova465@gmail.com

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырындағы демонологиялық түсініктер мен сакралды қорғаушы күштердің қызметі қарастырылады. Зерттеу 2023 жылы жарық көрген жетітомдықтың бірінші томына негізделді. Жын, шайтан, «жын қаққан» тәрізді қолданыстардың жырдағы мәні әулие, пір, аруақ, Қыдыр, Қамбар, Дәуіт, пайғамбарлар және Жаратушы атауларымен салыстырыла талданды. Жын мен шайтанның көбіне дербес кейіпкер емес, теңеу мен сипаттау құралы ретінде қолданылатыны анықталды. Сакралды қорғаушы күштер батырдың тууы, сапарға шығуы, қиындыққа ұшырауы мен жеңісі сияқты шешуші кезеңдермен сабақтасады. Қаһармандық эпос пен демонологиялық әңгімелердегі ортақ нанымдардың әр жанрда әртүрлі қызмет атқаратыны көрсетілді.*

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр», демонологиялық әңгіме, демонологиялық түсініктер, жын, шайтан, әулие, пір, аруақ, сакралды қорғаушы күштер, дәстүрлі дүниетаным.*

Abstract. *The article examines demonological notions and sacred protective forces in the Kazakh heroic epic Koblandy Batyr. The study is based on the first volume of the seven-volume edition published in 2023. Expressions involving jinn, shaitan, and "jinn-struck" states are analysed together with references to saints, pirs, ancestral spirits, Khidr, Kambar, Dawud, prophets, and the Creator. The analysis shows that jinn and shaitan function mainly as comparisons and descriptions rather than independent characters. Sacred protective forces appear at key moments in the hero's birth, journey, trials, and victory. Shared beliefs perform different functions in heroic epic and demonological narratives.*

Keywords: *Koblandy Batyr, demonological narratives, demonological notions, jinn, shaitan, saint, pir, ancestral spirits, sacred protective forces, traditional worldview.*

«Қобыланды батыр» жыры халықтың қаһармандық идеалын танытумен қатар, ғасырлар бойы қалыптасқан дүниетанымдық түсініктерді бойына жинаған күрделі көркем жүйе. Батырлық эпостың негізгі арқауын ел қорғау, жаумен күрес, ерлік пен жеңіс құрағанымен, қаһарман тағдырына қатысты оқиғалардың астарынан тылсым күш, киелі жебеу, аруақ, пір, әулие, Жаратушы туралы дәстүрлі таным

үнемі көрініп отырады. Эпикалық мәтіндегі мұндай қабаттарды тек діни ұғымдардың жиынтығы ретінде қарастыру жеткіліксіз. Олардың әрқайсысы оқиға дамуына, кейіпкердің күйіне, сапар мен сынның сипатына қарай түрлі көркемдік қызмет атқарады.

Жыр мәтінінде әр дәуірге тән діни-мифологиялық түсініктер мен халықтық нанымдар қатар сақталған. Бір жағынан, жын, шайтан, ғайып, дуа, керемет тәрізді көне тылсым ұғымдар кездессе, екінші жағынан, пір, әулие, пайғамбар, Алла, Хақ, Жаппар тәрізді исламдық атаулар молынан ұшырасады. Мұндай қабаттасу жырды әр кезеңнің дүниетанымдық іздері сақталған эпикалық кеңістік ретінде қарауға мүмкіндік береді. Бүгінде фольклортануда қаһармандық эпостағы мифологиялық қабаттардың өзгеріп сақталуына назар аударылып келеді. Г. Жиембаева түркі қаһармандық эпостарында көне мифтер мен аңыздық мотивтердің бастапқы қалпын сол күйінде қайталамай, жаңа жанрлық ортада семантикалық өзгеріске түсетінін көрсетеді [Zhiyembayeva, 2023: 139-141]. Мұндай тұжырым «Қобыланды батыр» жырындағы демонологиялық түсініктерді де олардың бастапқы нанымдық мағынасымен ғана емес, эпос ішінде атқаратын қызметімен бірге қарастыру қажеттігін аңғартады.

Түркі мифологиясындағы демонологиялық бейнелерге арналған зерттеулерде Жалмауыз кемпір, Албасты, Жезтырнақ, Мыстан кемпір, Күлдіргіш тәрізді образдардың адам мен тылсым әлемнің шекарасындағы қызметі арнайы талданады [Nurbayeva et al., 2025: 131-132]. Жалмауыз кемпір бейнесінің эпикалық және ертегілік дәстүрдегі ерекшеліктері де ғылыми еңбектерде қарастырылған [Orazkhan et al., 2024: 155-162].

«Қобыланды батыр» жырындағы жағдай өзгеше. Албасты, жезтырнақ, жалмауыз, пері тәрізді демонологиялық бейнелер жеке кейіпкер ретінде жыр оқиғасына араласпайды. Демонологиялық қабат негізінен жын, шайтан атаулары мен соларға қатысты тұрақты қолданыстар арқылы көрінеді. Сондықтан зерттеу нысанын «демонологиялық кейіпкерлер жүйесі» деп емес, эпикалық мәтінде сақталған демонологиялық түсініктер деп белгілеу жыр табиғатына жақынырақ.

Демонологиялық әңгімелердің жанрлық құрылымында адамның тылсым жаратылыспен кездесуі шешуші орын алады. Мұндай мәтінде айтушы немесе оған жақын адам жын, шайтан, пері, албасты, жезтырнақ, үббе тәрізді кейіпкермен бетпе-бет келіп, болған оқиғаны шындық ретінде баяндайды [Akhmetbekova et al., 2018: 87-106]. Кейіпкер, қауіпті мекен, тосын әрекет пен куәгерлік баяндау сол жанрдың негізгі белгілерін қалыптастырады [Ұлықпанова және т.б., 2026: 90-94].

«Қобыланды батыр» жырындағы жын мен шайтан атаулары эпосты демонологиялық әңгімемен жанрлық тұрғыдан жақындастыруға негіз болмайды. Ұқсастық ортақ нанымдық қордан туындайды. Айырмашылық сол нанымның әр жанрда атқаратын қызметінен көрінеді. Демонологиялық әңгімеде тылсым жаратылыс оқиғаның дербес кейіпкеріне айналса, қаһармандық эпоста оның атауы кейіпкердің психологиялық күйін, шайқастың ауырлығын немесе қалыптан тыс әрекетті сипаттайтын көркемдік құралға ауысуы мүмкін.

Зерттеудің мақсаты – «Қобыланды батыр» жырындағы демонологиялық түсініктер мен сакралды жебеу мотивтерінің мәтіндегі қызметін айқындау. Жын, шайтан, ғайып, дуа, пір, әулие, аруақ және басқа да сакралды атаулардың қандай жағдайда қолданылатыны, олардың эпикалық оқиға құрылымындағы орны және демонологиялық әңгімелердегі дәстүрлі нанымдармен байланысы сараланады.

Негізгі дереккөз ретінде «Қобыланды батыр» жетітомдығының 2023 жылы жарық көрген бірінші томы алынды [Қобыланды батыр, 2023]. Мәтіндік-семантикалық, контекстік, мифопоэтикалық және функционалдық талдау тәсілдері қолданылды. Негізгі назар жеке сөздің сөздіктегі мағынасына емес, оның нақты эпикалық контексте атқарып тұрған қызметіне аударылды. Мәселен, «Қазан басты қара дәу» тіркесіндегі «дәу» жау батырын әсірелеп суреттейді, ал «жынды әкең» қолданысы адам мінезін бағалау мәнінде жұмсалады. Мұндай қолданыстарды дербес демонологиялық кейіпкер ретінде қабылдау мәтін табиғатына сәйкес келмейді.

Жырдағы демонологиялық түсініктер алдымен «жын» және «шайтан» атауларынан байқалады:

Бәдік пенен той басқа,
Ешкі менен қой басқа,
Шайтан менен жын басқа,
Бәйбіше мен күң басқа... [Қобыланды батыр, 2023: 24].

Жын мен шайтан мұнда оқиғаға араласатын кейіпкерлер емес. Екі атау бір-бірінен ажыратылып, дәстүрлі танымдағы тылсым жаратылыстар ретінде қатар аталады. Жыршы үшін олардың нақты іс-әрекетін баяндаудан гөрі халық санасында бұрыннан орныққан ұғымды қолдану маңызды.

Айқас үстіндегі мына жолдарда «шайтан» атауы басқа қызмет атқарады:

Әуелі тәуір сөйлесіп

Артынан шайтан жабысты.
Шайтан емей, немене,
Ырғай сапты сүңгіні
Ырғай, ырғай салысты... [Қобыланды батыр, 2023: 61].

«Шайтан жабысты» тіркесі нақты тылсым жаратылыстың келіп араласқанын білдірмейді. Қарсыластар арасындағы ашу мен өшпенділік шегіне жеткен тұсты сипаттайды. Демонологиялық ұғым осылайша психологиялық күйді бейнелейтін экспрессивтік құралға айналған.

«Жын» атауы да кейіпкер мен тұлпардың қалыпты жағдайдан ауытқыған әрекетін көрсетуге жұмсалады. Тайбурылға қатысты:

Кешке таман Тайбурыл
Жын қаққанға ұсады, –

делінсе, Көбіктіге тұтқын болған Қобыландының ашулы күйі:

Ыза болып Қобыланды,
Жын қаққанға ұсады, –

деген жолдармен беріледі [Қобыланды батыр, 2023: 52; 74].

Екі жағдайда да «жын қаққанға ұсады» нақты жынның әсері туралы хабар емес. Тіркес Тайбурылдың екпінін де, батырдың ызалы күйін де қалыптан тыс әрекет ретінде әсерлей көрсетеді. Демонологиялық нанымнан туған тұрақты ұғым эпикалық тілде бейнелеу тәсіліне көшкен.

Шайқастың ауырлығын жеткізетін тағы бір қолданыс кездеседі:

Қақырғаны қан татып,
Түкіргені жын татып,
Қақырғанда қан ішті,
Түкіргенде жын ішті... [Қобыланды батыр, 2023: 62].

«Жын» мұнда да дербес әрекет иесі емес. Жекпе-жектің қорқынышты, шектен шыққан сипатын күшейтетін образдық қолданыс. Демонологиялық әңгімелерде жын, шайтан, албасты немесе жезтырнақ адам өміріне нақты қауіп төндіріп, сюжет қозғалысын туғызса [Ұлықпанова және т.б., 2026: 90–94], эпоста сондай атаулардың өзі басқа көркемдік міндет атқарады.

Тылсымдық таным жын мен шайтан атауларымен шектелмейді. Қара Боқан жауырыншының «Ғайыптан болжап сөз айтар» деп сипатталуы [Қобыланды батыр, 2023: 20], Қобыландыға қатысты «Дуа тиген керемет» деген жолдың кездесуі [Қобыланды батыр, 2023: 20] ғайыпты болжау, дуа, керемет секілді магиялық-мифологиялық түсініктердің де жыр тілінде сақталғанын көрсетеді. Мұнда да тылсым ұғымдар жеке сюжет құрып тұрған жоқ, кейіпкер мен жағдайдың ерекшелігін айқындауға қызмет етеді.

Ш. Ибраев пен А. Тұрғанбаев түркі халықтарының магиялық фольклорында рух иелеріне жүгіну, жәрдем тілеу, құрбандық беру тәрізді ғұрыптық әрекеттердің елеулі орын алатынын көрсетеді. Қазақ, татар, башқұрт дәстүрінде көне ғұрыптардың кейбір бөліктері қысқарғанымен, тілек айту, алғыс, мадақтау, дуалау тәрізді сөз үлгілері сақталған [Ibraev, Turganbayev, 2024: 192–198]. «Қобыланды батыр» жырындағы жад ету, сыйыну, бата беру, аруаққа жалыну, жандық атау тәрізді әрекеттерді де осы кең дәстүрден бөліп қарауға болмайды.

Демонологиялық атаулар негізінен сипаттау қызметінде көрінсе, пір мен әулиеге жүгіну қаһарман өмірінің түйінді кезеңдеріне ұштасады. Жебеу мотиві Қобыланды дүниеге келмей тұрып-ақ басталады:

Әулие қоймай қыдырып,
Етегін шеңгел сыдырып,
Жеті пірге танысқан.
Әулиеге ат айтып,
Қорасанға қой айтып,
Қабыл болған тілегі... [Қобыланды батыр, 2023: 6].

Перзент тілеу мен әулие аралау бір оқиғалық желінің құрамында беріледі. Тілектің қабыл болуы батырдың дүниеге келуін киелі жебеумен сабақтастырады. Жырдың көркемдік логикасында болашақ қаһарманның тууы кездейсоқ құбылыс ретінде емес, көптен күткен тілек пен рухани медеттің нәтижесі ретінде танылады.

Пірге сыйыну Қобыландының батырлық жолы басталғаннан кейін де қайталанады. Алты жасар Қобыланды сапарға шығарда:

Жеті пірге сыйынып,
Баратұғын жолында, –

деп айтылады [Қобыланды батыр, 2023: 7].

Құртқаға талас кезінде алтын теңгені атар алдында батырдың «Кәміл пірлер болса жар» деп тілек етуі, артынан «Кәміл пірлер жебеді» деп берілуі [Қобыланды батыр, 2023: 9] жебеу мотивінің құрылымын айқын көрсетеді. Алдымен қаһарман медет тілейді, одан кейін әрекеттің сәтті аяқталуы пірдің жебеуімен сабақтастырылады. Осы мотивтің екінші қыры – пірді ұмыту. Қобыланды мен Қараман

Көбіктінің еліне:
Екі батыр жөнелген
Сыйынбай пірге, жаңылып [Қобыланды батыр, 2023: 70], –

деп аттанады. Кейін олардың тұтқынға түсуі пірлерден айырылумен байланысты баяндалады:

Бағы тайып басынан,
Пірлері тайып қасынан,
...
Жеті кәміл бабасын
Жад етуге жаңылып,
Енді қара басады [Қобыланды батыр, 2023: 74].

Батырдың өзі де жеңілістің себебін солай түсіндіреді:

Ықылас ата, Шашты Әзіз,
Омар менен Оспандай
Жеті пірді жаңылдым,
...
Жазым түстім дұшпанға-ай.
Егер пірді жад етсем,
Дұшпан батыр болар ма? [Қобыланды батыр, 2023: 131].

Пір мотивінің эпикалық қызметі осы тұста айрықша көрінеді. Сыйыну – жебеумен, ұмыту – жолдың теріс айналуымен сабақтастырылған. Мұнда пір жырдағы дербес әрекет етуші кейіпкер емес. Оның қатысуы қаһарман әрекетінің нәтижесін рухани тұрғыдан түсіндіретін эпикалық байланыс ретінде беріледі.

Пірлердің жалпылама атауы ғана емес, жекелеген есімдері де аталады. Қобыланды қысылған кезде:

Қысылған жерде дем берер
Ықылас ата, Шашты Әзіз,
Жеті кәміл пірім-ай, –

деп жалбарынады [Қобыланды батыр, 2023: 88]. Ықылас ата, Шашты Әзіз, Омар, Оспан есімдерінің берілуі жырдағы жебеу мотивін нақтылай түседі. Негізгі мәселе бұл тұлғалардың тарихи немесе діни өмірбаянын анықтауда емес, олардың эпикалық мәтінде қаһарманның медет тілейтін пірлері ретінде аталуында.

Қамбар да жырда пірлік қызметпен көрінеді:

Қысылған жерде дем берсін
Жылқышы Қамбар піріміз [Қобыланды батыр, 2023: 56].

Қамбарға қатысты тағы бір қолданыста:

Көл иесі Қамбар-ай,
Шөл иесі Қамбар-ай!
Қамбар, өзің қолдасаң,
Қолдамайтын кім бар-ай! [Қобыланды батыр, 2023: 42].

Мұндағы «дем берсін», «қолдасаң» етістіктері Қамбардың мәтіндегі қызметін нақты көрсетеді. Ол эпикалық оқиғаға жеке кейіпкер болып араласпайды, қиын жағдайда жәрдем сұралатын жебеуші тұлға ретінде аталады.

Дәуіт есімі де осы қатарда. «Дәуіт соққан жалаңқат», «Бекітіп соққан ер Дәуіт» тәрізді жолдарда оның есімі сауыт-сайманмен байланысты берілсе, Қобыландының:

Бурылға жаптым көк мауыт,
Сыйынған пірім ер Дәуіт,
Шабамын кәпірге ауыт-ауыт [Қобыланды батыр, 2023: 64]

деуі Дәуіттің батыр үшін тікелей пір ретінде танылғанын аңғартады.

Қыдыр бейнесі қысқа ғана жолмен беріледі:

Қыдыр дарып, бақ қонған
Келгеннен соң Қобыланды [Қобыланды батыр, 2023: 17].

«Қыдыр дару» мен «бақ қону» қатар келіп, қаһарманның мерейі мен сәттілігін киелі жәрдеммен байланыстырады.

Аруақ атауы жырда бір ғана мағынада қолданылмайды. «Әулие-аруақ, салсаң көз» деген жолда әулие мен аруақтан медет тілеу байқалады. Тоқтарбай мен Аналық Қобыландыны сапарға шығарып салғанда «Жад қылып Жаббар Құдайды, ... Аруақтарға жалынып» қалады [Қобыланды батыр, 2023: 43]. «Басыңнан көшер аруақ, Астыңдағы алтын тақ...» деген жолдарда аруақтан айырылу бақ пен биліктен айырылумен қатар қойылады [Қобыланды батыр, 2023: 130]. Аруақ ұғымының мәтіндегі қызметі осылайша медет, бақ және рухани қолдаумен астасады.

Пайғамбарлар есімі де қаһарманға жәрдем тілеу сәттерінде аталады. Аналықтың баласына арнаған тілегінде:

Кітаптардың ішінде
Қырық пайғамбар аты бар,
Қырда Қияс пайғамбар,
Ойда Ілияс пайғамбар,
Сізден басқа кімім бар?!
Бас-басыңа бір жандық,
Дем бермесең, біз қалдық [Қобыланды батыр, 2023: 41].

Аналық Мұхамбет пайғамбарға да: «Қозымды сізге тапсырдым, Алланың досы Мұхамбет, жалғызыма жәрдем ет!» деп жалбарынады [Қобыланды батыр, 2023: 43]. «Дем беру», «жәрдем ету», «тапсыру» тәрізді етістіктер бұл есімдердің эпикалық контекстегі қызметін айқындайды. «Бас-басыңа бір жандық» деген жолда медет тілеу мен жандық атау қатар көрінеді.

Бибібатима мен Қарашаш ханым есімдері аманат ету мәнінде кездеседі: «Алпыста анам Аналық, Бибібатимаға тапсырдым. Шырағым, сені, Қарлығаш, Қарашаш ханымға тапсырдым» [Қобыланды батыр, 2023: 36]. «Тапсырдым» сөзі жақын адамды киелі тұлғаның қамқорлығына аманаттау мағынасын білдіреді. Жебеу мотивінің мәтіндік көрінісі тек «пір», «әулие» атауларынан емес, осындай етістік формаларынан да танылады.

Жырдағы дүниетанымдық қабаттың тағы бір маңызды белгісі – Жаратушыны білдіретін атаулардың молдығы. Тәңір, Алла, Хақ, Құдай, Жаппар, Жаратқан, Жалғыз сөздері әртүрлі контексте қатар қолданылады. Тәңір атауы жаратылыс, тағдыр, жол және бақ ұғымдарымен байланысады. Тайбурыл «Ат қылып Тәңірім жаратты...» десе [Қобыланды батыр, 2023: 46], Қобыланды «Тәңір оңғарса жолымды» деп тілек етеді [Қобыланды батыр, 2023: 100].

Әуелі Алла анайым,
Хақ жаратқан Құдайым!
...
Тәңірі қосқан жұбайым [Қобыланды батыр, 2023: 100], -

деген жолдарда Алла, Хақ, Құдай, Тәңір атаулары бір контекстің ішінде тоғысады.

Ф. Баят пен Х. Каплан көне түркілік Тәңірге қатысты түсініктердің исламдану дәуірінде түгел жойылып кетпей, кейінгі діни ортада өзгеріп жалғасқанын көрсетеді [Bayat, Kaplan, 2026: 3-5]. Зерттеушілер көне наным элементтерін кейінгі эпикалық мәтіндерден тапқанда оларды бастапқы күйінің өзгермеген қалдығы ретінде қарастырмауға назар аударады. «Қобыланды батыр» жырындағы Тәңір, Алла, Хақ, Құдай атауларының қатар қолданылуы да әр дәуірдің діни-мифологиялық түсініктері жыр тілінде қабаттасып сақталғанын көрсетеді.

Исламдық лексика жырдағы жебеу мотивтерімен ғана шектелмейді. «Намазшамнан өткенде, Құтпан мезгіл жеткенде...» деген жолдарда діни атаулар уақыт өлшеміне айналған [Қобыланды батыр, 2023: 8]. «Намаздігер», «намазшам», «құтпан» сөздері күн мезгілін білдірсе, «шүкір ғып Хаққа», «иманмен өтсем», «мақшарда», «тәубесі» тәрізді қолданыстар сенім, өлім және о дүние туралы түсініктерді танытады. Жыр тіліндегі исламдық қабаттың тұрмыстық уақыт межесіне дейін орнығуы діни ұғымдардың эпикалық тілге терең сіңгенін аңғартады.

Жырдағы негізгі демонологиялық және сакралды ұғымдарды мәтіндегі қызметіне қарай топтастыру олардың жанрлық табиғатындағы айырманы айқынырақ көрсетеді (Кесте 1):

Кесте 1 – «Қобыланды батыр» жырындағы демонологиялық және сакралды түсініктердің қызметі

№	Атау, ұғым	Жырдағы қолданыс үлгісі	Мәтіндегі қызметі
1	Жын, шайтан	«Шайтан менен жын басқа», «Жын қаққанға ұсады», «Артынан шайтан жабысты»	Кейіпкердің күйін, ашу-ызаны, қалыптан тыс әрекет пен шайқас сипатын бейнелейді

2	Ғайып, дуа, керемет	«Ғайыптан болжап сөз айтар», «Дуа тиген керемет»	Магиялық-мифологиялық танымның мәтіндегі ізін танытады
3	Әулие, Қорасан	«Әулиеге ат айтып, Қорасанға қой айтып»	Перзент тілеу мен ғұрыптық жәрдем сұрау мотивіне қатысады
4	Жеті пір, кәміл пір, Ықылас ата, Шашты Әзіз, Омар, Оспан	«Жеті пірге сыйынып», «Кәміл пірлер жебеді», «Жеті пірді жаңылдым»	Сыйыну – жебеу, пірді ұмыту – сәтсіздік байланысын қалыптастырады
5	Қамбар	«Жылқышы Қамбар піріміз»	Жылқыға қатысты пір, жәрдем тілейтін жебеуші тұлға
6	Дәуіт	«Сыйынған пірім ер Дәуіт», «Дәуіт соққан жалаңқат»	Пірлік және сауыт-сайманға қатысты қызмет атқарады
7	Қыдыр, аруақ	«Қыдыр дарып, бақ қонған», «Аруақтарға жалынып»	Бақ, медет және рухани қолдау ұғымдарымен байланысады
8	Қияс, Ілияс, Мұхамбет, Бибібатима, Қарашаш ханым	«Алланың досы Мұхамбет», «Бибібатимаға тапсырдым»	Жәрдем тілеу мен аманаттау мотивтерін білдіреді
9	Тәңір, Алла, Хақ, Құдай, Жаппар	«Тәңір оңғарса жолымды», «Хақ жаратқан Құдайым»	Жаратушы, тағдыр, жол және жәрдем ұғымдарын білдіреді

Кестеде жүйеленген ұғымдар жын мен шайтан атауларының пір, әулие, аруақ немесе пайғамбар есімдерімен бірдей қызмет атқармайтынын көрсетеді. Бірінші топтағы қолданыстарда демонологиялық ұғымдардың эпикалық тілге ауысқан формасы басым: олар көбіне кейіпкердің күйін, қауіптің немесе қақтығыстың сипатын бейнелейді. Екінші арнадағы атаулар мен әрекеттер қаһарманның тағдырындағы шешуші сәттерге – дүниеге келу, сапарға аттану, сынға түсу, жеңілу немесе жеңіске жету кезеңдеріне қатысты көрінеді. Мұндай арақатынасты «жамандық күші – жақсылық күші» түріндегі қарапайым қарама-қарсылықпен түсіндіру дәл болмайды. Жын мен шайтан Қобыландының негізгі қарсыластары емес, батыр олармен шайқаспайды. Эпостағы негізгі жау – Қазан, Көбікті, Алшағыр тәрізді нақты эпикалық қарсыластар. Демонологиялық атаулар сол күреске қосымша сипат беретін поэтикалық қабат қызметін атқарады.

Сакралды жебеу мотивтерінің құрылымы басқаша. Пір, әулие, аруақ пен пайғамбарлар эпикалық оқиғада дербес әрекет етпесе де, қаһарманның жолымен тұрақты түрде сабақтасады. Мәтіндегі «жебеді», «медет берді», «дем бер», «жар бол», «қолда», «тапсырдым», «сыйындым», «жад еттім» тәрізді сөздер сол байланыстың тілдік көрсеткіштеріне айналған. Қобыланды мен Қараманның пірге сыйынбай жолға шығып, тұтқынға түсуі, батырдың кейін бұл сәтсіздікті жеті пірді жад етпеуімен байланыстыруы жебеу мотивінің оқиға логикасына кіріктірілгенін айқын көрсетеді.

Түркі халықтарының магиялық фольклорында рух иелеріне жалбарыну, олардан жәрдем тілеу және құрбандық ұсыну тәрізді ғұрыптардың көне дәстүрмен байланысы көрсетілген [Ibraev, Turganbayev, 2024: 192–198]. «Қобыланды батыр» жырында сол ғұрыптық кешен толық күйінде сақталмаған. Жад ету, бата беру, сыйыну, аманаттау, жандық атау тәрізді жеке белгілер эпикалық оқиғаның құрамына енген. «Әулиеге ат айтып, Қорасанға қой айтып» деген жолдар перзент тілеу ғұрпын білдірсе, «Боз ат шалып Құдайға» деген қолданыс құрбандық шалуға байланысты түсінікті сақтайды [Қобыланды батыр, 2023: 20]. Ғұрып жеке тұрмыстық рәсім ретінде емес, қаһарман тағдырын түсіндіретін эпикалық мотив ретінде көрінеді.

Қаһармандық эпос пен демонологиялық әңгіме арасындағы басты айырма осы тұста айқындала түседі. Демонологиялық әңгімеде айтушы немесе оған жақын адам тылсым күшпен кездескенін болған оқиға ретінде жеткізеді. Иен дала, жол, су, мола, орман, түнгі мекен секілді қауіпті орындар оқиғаның ажырамас бөлігіне айналады. Кейіпкер – мекен – әрекет байланысы жанр табиғатын қалыптастырады [Ұлықпанова және т.б., 2026: 90–94].

«Қобыланды батыр» жырында жын немесе шайтанмен бетпе-бет кездесу жоқ. «Жын қаққанға ұсады», «шайтан жабысты», «түкіргені жын татып» секілді формулалар демонологиялық нанымның бар екенін аңғартқанымен, оның эпикалық ортадағы қызметі өзгерген. Демонологиялық әңгімеде жын – сюжетті туғызатын әрекет иесі; қаһармандық эпоста сол ұғым психологиялық немесе экспрессивтік сипаттамаға айналады. Жанр ауысқанда ортақ дүниетанымдық ұғым жоғалмайды, бірақ оның көркемдік міндеті өзгереді. Осы ерекшелік «демонологиялық кейіпкер» мен «демонологиялық түсінік» ұғымдарын ажыратуды қажет етеді. Жыр мәтінінде жын, шайтан, ғайып, дуа, керемет секілді атаулардың болуы эпоста дербес демонологиялық кейіпкерлер жүйесі бар деген қорытындыға

жеткізбейді. «Қара басу» тіркесі де соған жатады. Ол пірдің жебеуінен айырылған адамның жолы болмауын, істің сәтсіз аяқталуын білдіреді; дербес тылсым кейіпкерді меңземейді.

Түркі мифологиясындағы демондық бейнелердің қауіп пен шекаралық жағдайларға қатысты қызметі зерттеулерде арнайы көрсетілген [Nurbayeva et al., 2025: 131–132]. «Қобыланды батырда» сол дүниетанымдық қордың ізі сақталғанымен, жын мен шайтан негізінен қауіп, ашу, өшпенділік, қалыптан тыс күйді білдіреді. Пірді жад ету, аруаққа жалыну, Қамбардан қолдау тілеу, Тәңірден жол сұрау басқа мағыналық арнаға жатады. Екеуі бір мәтінде қатар өмір сүргенімен, жанрлық қызметтері бірдей емес. Жүргізілген талдау «Қобыланды батыр» жырында толық қалыптасқан демонологиялық кейіпкерлер жүйесі жоқ екенін көрсетті. Демонологиялық түсініктер эпикалық тілде жын, шайтан және соларға қатысты тұрақты тіркестер арқылы сақталған. «Шайтан жабысты», «жын қаққанға ұсады», «түкіргені жын татып» тәрізді қолданыстар халықтың дәстүрлі демонологиялық танымынан нәр алғанымен, эпос ішінде жаңа қызметке ие болған. Олар сюжетті өздігінен қозғамайды; кейіпкердің ішкі күйін, әрекеттің шегіне жеткенін және жекпе-жектің қаталдығын бейнелейді.

Пір, әулие, аруақ және өзге де жебеуші тұлғаларға қатысты мәтіндік қабат әлдеқайда кең. Әулиеге ат, Қорасанға қой атау болашақ батырдың дүниеге келуімен сабақтасса, жеті пірге сыйыну қаһарманның ерлік жолының әр кезеңінде қайталанады. Пірдің жебеуі сәттілік пен медетке, пірді жад етпеу сәтсіздік пен жеңіліске байланысты берілген. Ықылас ата, Шашты Әзіз, Омар, Оспан, Қамбар, Дәуіт, Қыдыр, аруақ пен пайғамбар есімдері жырдағы жебеу, аманаттау, қолдау сұрау мотивтерін толықтырады.

Тәңір, Алла, Хақ, Құдай, Жаппар тәрізді атаулардың қатар жұмсалуы жыр тілінде әр кезеңдегі діни түсініктердің қабаттасып сақталғанын аңғартады. Көне түркілік және исламдық түсініктерді бірін-бірі алмастырған тұйық жүйелер ретінде қарастыру эпикалық мәтіннің табиғатын толық ашпайды. Көне сенім элементтерінің исламдық ортада өзгеріп жалғасуы жөніндегі зерттеулер «Қобыланды батырдағы» осы тілдік құбылысты түсіндіруге мүмкіндік береді [Bayat, Kaplan, 2026: 3–5].

«Қобыланды батыр» жырындағы демонологиялық түсініктер мен сакралды жебеу мотивтері бір ғана «зұлымдық – изгілік» оппозициясына құрылмайды. Олардың эпикалық қызметі бөлек. Демонологиялық ұғымдар көбіне адамның күйін, қауіпті жағдай мен қақтығыстың сипатын бейнелесе, сакралды жебеу мотивтері қаһарман тағдырының шешуші кезеңдерін рухани тұрғыдан мәндендіреді.

Қаһармандық эпос пен демонологиялық әңгіменің ортақ нанымдық қордан нәр алуы олардың жанрлық бірлігін білдірмейді. Керісінше, бір ұғымның түрлі жанрда әрқалай қызмет етуі фольклорлық дәстүрдің ішкі өзгерісін аңғартады. Демонологиялық әңгімеде тылсым жаратылыс оқиғаға тікелей араласатын кейіпкер болса, қаһармандық эпоста сол наным кейде теңеу, тұрақты тіркес, психологиялық сипат немесе ұғыптық ишара түрінде сақталады. Демонологиялық түсініктің сюжеттік кейіпкерлік қызметтен көркемдік-семантикалық қызметке ауысуы – «Қобыланды батыр» жырындағы аталған қабаттың басты жанрлық ерекшеліктерінің бірі.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қобыланды батыр. Жетітомдық жинақ. 1-том / құраст. К. Матыжанов, Т. Қыдыр, Ж. Рақыш. – Алматы: Smart University Press, 2023. – 549 б.
2. Akhmetbekova A., Auyesbayeva P., Ibrayev Sh. Turkic “Hikaya” genre and its characters // Opción. – 2018. – Vol. 34, No. 85. – P. 87–106.
3. Bayat F., Kaplan H. The Theological Transformation of Tengrism from the Ancient Turkish Belief System to the Modern Era and Its Cultural Interactions // Religions. – 2026. – Vol. 17, No. 6. – Article 693. DOI: 10.3390/rel17060693.
4. Ibraev Sh., Turganbayev A. Ways of classifying the magical folklore of the Turkic peoples // Turkic Studies Journal. – 2024. – Vol. 6, No. 2. – P. 192–205. DOI: 10.32523/2664-5157-2024-2-192-205.
5. Nurbayeva A.M., Zhetibay R.K., Ospanov Y.T., Naimanbayev A.A. Female demonic figures in Turkic mythology: the role and symbolism of Zhalmauyz Kempir, Albasty, Zheztyrnakh, Mystan Kempir, and Kuldyrgysh // Turkic Studies Journal. – 2025. – Vol. 7, No. 2. – P. 128–147. DOI: 10.32523/2664-5157-2025-2-128-147.
6. Orazkhan N., Okur A., Abdighaziuly B. Image of Zhalmauyz kempir in Turkic mythology in epic works // Bulletin of the Karaganda University. Philology Series. – 2024. – Vol. 29, No. 2 (114). – P. 155–162. DOI: 10.31489/2024Ph2/155-162.
7. Ұлықпанова Ә.Ж., Әуесбаева П.Т., Сәрсек Н.Ә. Түркі фольклорындағы «хикая» ұғымын қайта межелеу // Керуен. – 2026. – №2, 91-том. – Б. 82–97. DOI: 10.53871/2078-8134.2026.2-05.
8. Zhiyembayeva G. Features of the heroic epics of the Turkic peoples of Siberia // Turkic Studies Journal. – 2023. – Vol. 5, No. 2. – P. 138–166. DOI: 10.32523/2664-5157-2023-2-138-166.

ҚАҺАРМАНДЫҚ ЭПОСТАҒЫ АРУЛАР БЕЙНЕСІНІҢ КӨРКЕМДІК-ИДЕЯЛЫҚ СИПАТЫ

Жумағалиева Рита Рахмановна,
«8D02304 – Филология» ББ., PhD докторанты,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан,
Omar_aly82@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада қазақ қаһармандық эпостарындағы ханымдар мен арулар бейнесінің көркемдік-идеялық сипаты қарастырылады. Қазақтың батырлық жырларындағы әйел тұлғасы тек бас қаһарманның сүйген жары немесе эпикалық оқиғаның қосалқы кейіпкері қызметімен шектелмейтіні айқындалады. Құртқа, Гүлбаршын, Ақжүніс, Назым бейнелері арқылы әйелдің ақыл-парасаты, көрегендігі, батылдығы, отбасылық және қоғамдық жауапкершілігі мәселесіне мән беріледі. Зерттеу барысында «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Тарғын» жырларындағы әйел образдарының сюжеттік және композициялық қызметі салыстыра талданады. Арулар бейнесінің эволюциясы арқылы қазақ қоғамындағы әйел тұлғасына қатысты халықтық дүниетанымның көркемдік көрінісі жүйеленеді.*

Халықтық сөз өнерінің ең қомақты бөлігін қамтитын, арғы түбінде тұтас бір ұлттың даналығы мен дархандығы жатқан қазақтың қаһармандық эпосы қашан да болмасын зерттеу назарынан тыс қалып көрген емес.

Фольклортанушы ғалымдардың қай-қайсысы да қаһармандық эпос мәселесіне қатысты өз ой-пікірлерін ғылыми тұрғыда тұжырымдады. Өз бастауын Шоқаннан алатын эпостануда Ә.Бөкейхановтың, Ә.Диваевтың, А.Байтұрсыновтың, С.Торайғыровтың, Қ.Сәтпаевтың, М.Әуезовтің, Ә.Марғұланның, Ә.Қоңыратбаевтың, М.Ғабдулиннің, Р.Бердібайдың ізі қалды.

Академик Р.Бердібай «Эпос-ел қазынасы» атты еңбегінде батырлық эпос туралы: «Эпос – болғанның көшірмесі емес, болуға тиісті арман, үміт, құбылыстарды, тарихи оқиғаларды халықтың өзінше түсініп, бағалауының көрсеткіші» [Бердібай, 2005, 74-б] деп ой толғайды. Сондай-ақ ғалым аталған зерттеуінде «Батырлық жыр» терминіне синоним ретінде «Қаһармандық эпос» деген атауды ұсынады, себебі орыс фольклортануындағы «богатырская сказканы» «батырлық ертегі», ал «героический эпосты» тағы да «батырлық эпос» десек, терминдердің ара-жігі ашылмай қалайды, сондықтан «қаһармандық эпос» ең сәтті термин екенін дәлелдейді [Бердібай, 2005, 92-б].

Бәрімізге белгілі қазақ фольклорында классикалық қаһармандық эпостың саны төртеу: «Алпамыс» батыр, «Ер Тарғын батыр», «Қобыланды батыр», «Қамбар батыр». Тағы да Р.Бердібайға сүйенсек, аталған төрт эпостың жалпы болмысында классикалық батырлар жырына ғана тән болып келетін көріністердің көп екенін атап өтеді [Бердібай, 2005, 96-б].

Қазақтың классикалық қаһармандық эпосының нұсқалығы тұрғысынан ең көбі, қомақтысы – «Қобыланды батыр». Эпостанушы ғалымдар бүгінгі таңда аталған жырдың жиырма тоғыз нұсқасын ұсынып отырғанын тағы бір атап өтсек артық деп ойламаймыз, себебі бұл тек жай сан емес, ұлттық танымымыз бен көркемдік көкжиегіміздің деңгейін анықтайтын көрсеткіш.

Фольклортанушы ғалым Р.Бердібайдың қазақ эпостарына қатысты ғылыми тұжырымдарының ішіндегі ең маңыздысы – қаһармандық эпостың сюжеттік моделін ұсынуы. Академик бір сөзінде: «Эпостың құрылысы көп өрнекті, мол әшекейлі, қабырғасы берік қаланған, сан түрлі заттық бөлшектерден құралған көркем де тұтас ғимаратқа ұқсайды» [Бердібай, 2005, 101-б] дейді. Сол сюжеттік модельдің ішіндегі маңызды бір бөлігі – басты қаһарманның өзіне өмірлік серік боларлық жар іздеуі. Халық қиялы мен танымы батырларға ең сұлу, ең ақылды қыздарды таңады, олардың ел қорғаған ерен ерліктеріне ең парасатты аруларды лайық деп таниды.

Қазақтың батырлық жырларындағы нәзік жандылар бейнесі халықтың әр дәуірдегі қоғамдық санасы мен эстетикалық межесімен байланысты әр түрлі қырынан бейнеленген. Қаһармандық эпостарда қыздардың көріктілігі мен сұлулығы эпикалық дәстүрге тән сомдалғанмен, оның ішкі көркемдік негізі тек сыртқы бейнемен өлшенбейді. Арулар барлық жағдайда ақылды, сұңғыла, тапқыр, батырға қашан да рухани күш-жігер беруші, қиын жағдайларда жол көрсете алатын тұлғалар болып суреттеледі.

Қазақ қаһармандық эпостарының қалыптасқан дәстүрлі сюжеттік желісінде басты кейіпкердің болашақ жарын іздеп шығуы, онымен бас қосу үшін небір қиын сынақтардан сүрінбей өтуі басты мотивтер қатарынан саналады. «Алпамыс батыр» мен «Қобыланды батыр» жырларында болашақ жармен байланысты оқиғалар ел қорғайтын батырдың бірінші ерлік көрсетуімен астасып жатады.

Міне, осы жағынан алып қарағанда эпостағы ару қыздар бейнесін зерделеу – қазақтың дәстүрлі ортасындағы әйелдерге байланысты негізгі түсінік-пайымдарды ғана емес, эпикалық поэтиканы танудың маңызды жолдарының бірі деп санаймыз. Ұлттық фольклордағы ару қыздар бейнесінің көркемдік тұрғыдан шоқтығы биігі – «Қобыланды батыр» эпосындағы Құртқа деп білеміз.

«Қобыланды батыр» эпосындағы халықтың биік талғамының көркемдік шешімі болып табылатын Құртқа бейнесінің негізгі ерекшілігі – жырдың өн-бойында оның сұлулығынан гөрі ақылы мен даналығына, парасаттылығына басымдық берілуі. Әрине, ол Қобыландыдай жүрек жұтқан батырдың тек сүйген жары ғана емес, сонымен қатар оған басына қиын іс түсіп, тығырыққа тірелгенде ақылы мен кеңесін айтатын өмірлік серігі.

Құртқаның ері Қобыланды үшін жасаған ең алғашқы жақсылығы – оның Тайбурылды баптап беруі. Жүйрік ат пен сұлу да ақылды жар – қазақ халқы үшін асыл қазына, басты байлық, өмірдің негізгі мәні. «Қобыланды батыр» эпосында тірліктің сол қос мәні сюжеттік желі тұрғысында бір арнаға тоғысады. Қобыландыға Тайбурылдай сенімді серікті өзінің өмірлік жары дайындап береді. Тайбурыл туылған кезде Құртқа оның қасында болып, жас баладай баптап, өзіне жүктелген міндетті асқан жауапкершілікпен орындайды:

Тұяғын жерге тигізбей,
Үстіндегі шешініп,
Құртқа сынды сұлуың
Алтын тонға орады.
Аузын үріп сыпырып,
Маңдайынан иіскеп,

Шүкір қып Хаққа тұрады [“Бабалар сөзі», 2006, 22-б.]. Бұл үзіндіден ұғатынымыз – Құртқаның Қобыландыдай батырдың жары ретіндегі алғашқы міндеті кейін оған талай жеңістерді сый еткен Тайбурылды дайындап беруімен басталған екен. Халық пайымы, танымы Қобыландыдай батыр үшін сүйген жарының сұлулығын емес, ақылдылығы мен даналығын басты орынға шығарады. Қобыланды батыр Құртқаны көркі үшін емес, парасаты үшін, көрегенділігі үшін құрметтейді. Сыртқы келбетке сүйсіну уақытша ғана құбылыс, ал білімі мен білігіне бас июдің ғұмыры ұзақ деген философияны дәл осы тұстан аңғарамыз. Халықтық философия әйелден тек ажар мен көрікті ғана көргісі келмейді, ақыл мен сананы алдыңғы орынға шығарады. Құртқаның ақылдылығы тек Қобыландыға ғана аян емес, түгел ел-жұрт бұдан хабардар. Естеміс жылқышы да жырда Құртқа туралы былай тебіренеді:

Үйдемісің, қыз Құртқа,
Түздемісің, қыз Құртқа,
Әйел болдың амал жоқ,
Егер де еркек болғанда,
Болар ең жұртқа бір тұтқа [“Бабалар сөзі», 2006, 22-б.].

Жырдағы Естеміс жылқышының бұл сөзі Құртқаның ерлігі мен өрлігін паш етіп тұр, қазақ халқында ер азаматқа татитын қыздарға деген құрмет қашан да ерекше болған, бұл үзінді сол түсініктің көрінісі болып табылады.

«Қобыланды батыр» эпосында Құртқа батырының барлық әрекетін қашан да назарынан тыс қалдырмайды, оның әрбір жорығы мен сапарын ой елегінен өткізіп отырады. Жырдың бір тұсында Құртқа айдалада Тайбурылымен бірге отырған Қобыландыны көріп қалып, онымен қауышады, бірақ сүйген жарын қанша сағынса да, батырға әуелі жауларын жеңіп келуді бұйырады, өйткені екеуі үшін де жеке бастың мүддесінен гөрі ел мен жұрттың сенімі қашан да биік екенін алға тартады:

Жарылқасын құдайым,
Сұлтаным, сенің бетіңнен.
Шырағым, жаның сау болса,
Кегіңді мықтап аларсың,
Қызылбастың кентінен.
Тым болмаса мойның бұр,
Кетейін сүйіп бетіңнен! [“Бабалар сөзі», 2006, 138-б.].

Бұл эпизод әйел бейнесінің отбасы шеңберінен шығып, елдік мүдде деңгейіне көтерілгендігінің айғағы болып табылады.

Қазақтың қаһармандық эпосындағы тағы бір ақылына көркі сай, ғасырлар бойы сұлулық пен адалдықтың, сүйгеніне беріктік пен сарыла күту мотивінің жарқын бейнесі болып табылатын ару деп «Алпамыс батыр» жырындағы Гүлбаршынды айтамыз. «Алпамыс батыр» жырында халықтың басынан өткен оқиғалар эпикалық әсірелеу заңдылығымен берілген. Жырда талай заманның түсінігі, дүниетанымы, шындығы суреттелген» [Альжанова, 2017, 1-б.]. Жалпы эпикалық кеңістікте Алпамыс

пен Гүлбаршын қарым-қатынасының Қобыланды мен Құртқа байланысынан айырмашылығы өте көп. Біріншіден, Алпамыс пен Гүлбаршынның тағдырын халық қиялы бала кезден байланыстырады, олардың қарым-қатынасы мен өзара сүйіспеншілігін ұзақ сынақтар арқылы дамытады. Екіншіден, аталған эпоста халық Гүлбаршын сұлуды оның сүйген жары Алпамыстан ұзақ уақытқа жырақтатып, тұрақтылығын сынауды жөн көреді. Гүлбаршын арқылы қазақ қызының төзімі мен сабыры сынға түседі. Жырдан үзінді келтірсек:

-Бір құдай куә болсын сырымызға,
Қосылар күн бар ма екен жарымызға.
Сақтапсыз жеті жылдай орнымызды,
Ырзамыз сізге берген малымызға [“Бабалар сөзі», 2006, 181-б.]. Бұл жолдарды жырда өзін сарыла күткен адал жарына Алпамыс батырдың өзі айтып тұр, туындының оқырман бастан кешірер эмоциялық сипаты да осы тұста байқалады, егер бұл сөздер Гүлбаршынға тиесілі болса, жасандылық көрініп қалар еді, ал басты қаһарманның шын сыры оқыған жанды ойландырып, арудың адалдығы мен сабырлылығына тәнті қылады.

Қаһармандық эпостың тағы бір шоқтығы биігі – «Ер Тарғын». Тарғын батырдың сүйіктісі – қазақ эпикалық кеңістігінде өзгеше көркемдік бітімді еншілеген Ақжүніс сұлу, оның бейнесі әйел тұлғасының белсенділігі жағынан ерекше назар аудартады.

Ақжүністің басты ерекшеліктерінің бірі – сөзге шешендігі мен тапқырлығы. Ол өзінің ойын қашан да ештеңеден іркілмей, ашық жеткізе алатын, басына түскен қиындықтан тіл шеберлігімен шығып кететін, жол табатын бейне ретінде танылады. Сондай-ақ Ақжүністің Тарғынмен тағдырына байланысты оқиғаларда оның өз таңдауын жасауға қабілеттілігі де ерекше байқалады. Әрине, бұл тұрғыда ол Құртқа мен Гүлбаршын бейнелерінен өзгешелеу сипатқа ие. Жырдан үзінді келтірсек: «Ақжүніс бұ Тарғын батырды уақытымен шақыртып алып жүрді. ...Әкем мені ол ханның баласына бермекші болып, менен рұқсат сұрай, маған кісі жіберіпті. Мен ондай хан баласына таңсық емеспін, өзім де хан баласымын, сұлуға таңсық емеспін, өзім де сұлумын. ...Енді мені осындай кісіге қор қылғанша, егер де батыр екенің рас болса, сен мені ал да қаш, мен саған тиемін, сенен басқа һеш кісіге тимеймін, көңілім бек саған ауды. Егер де маған келмесең, мен шыдап тұра алмай, сенің қайғыңнан өлемін деді» [“Бабалар сөзі», 2007, 14-б.]. Бұл үзінді Ақжүністің еркіндігін, бұлалығын, өз ойын іркілмей айта алатындығын дәлелдейді, ол Тарғынға өз пікірін ашық білдіреді, тағдыры өз қолында екенін айқын түсінеді.

Ақжүністің Қарт Қожақпен байланысты эпизоды оның сөз өнерін, тапқырлығын тап басатын халық танымы межелеген көркемдік шешімдердің бірі:

Мен Қырымның ішінде
Ақшаханның қызы едім,
Атам менен анамның
Асыранды қазы едім.
Қойда бағлан қозы едім,
Жылқыда шаңқан боз едім.
Қытай мен Қырымнан
Тамам жақсы жиылса,
Аузындағы сөзі едім [“Бабалар сөзі», 2006, 20-21б.], - деп еркін көсілуінің бірден бір себебі – оның ханша екендігі, ордада өскен оған жастайынан бетіне ешкімнің келіп көрмегендігі болса керек, тілі өткір, сөзі адуынды.

Ақжүніс – сүйгенінің соңынан еріп жүре беретін қыз емес, өзінің сезімі мен таңдауына қашан да толық жауап бере алатын тұлға. Сол себепті оның бейнесінен біз нәзік жандының жеке еркі мен ішкі дербестігінің көркемдік белгілерін анық танимыз.

Қазақтың қаһармандық эпостарындағы ару қыздар бейнесі – халықтың әйел тұлғасына байланысты эстетикалық, моральдық және әлеуметтік түсінік-пайымдарының көркемдік тұрғыда жинақталған үлгісі, көрінісі. «Қобыланды батыр» жырындағы Құртқа – ақыл мен парасат, көрегендіктің, «Алпамыс батырдағы» Гүлбаршын – адалдық пен тұрақтылықтың, «Ер Тарғындағы» Ақжүніс – сөз құдіреті мен еркіндікке ұмтылыстың көркемдік моделін құрайды. Бұл образдарды тек «батырдың жары» деп бағаласақ, олардың эпикалық қызмет аясын тарылтып жіберері анық. Аталған арулар – Құртқа, Гүлбаршын, Ақжүніс батырдың ерлік жолына әрдайым, эпостың өн-бойында тікелей әсер етеді, олардың ақылшысы, қиындықта рухани қолдаушысы болып табылады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Альжанова Э., Атаева Х. «Алпамыс батыр» жыры түркі халықтарының тарихында» // Түркология, №2, 2017ж.
2. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2006ж. Т.38: Батырлар жыры. -332 б.
3. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2007ж. Т.44: Батырлар жыры. -496 б.
4. Бердібай Р. Бес томдық шығармалар жинағы. Эпос – ел қазынасы. Бірінші том. Алматы: «Қазығұрт», 2005ж. 464 б.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНДАҒЫ ӘЙЕЛ БЕЙНЕСІ ЖӘНЕ ДӘСТҮРЛІ ДҮНИЕТАНЫМ

Мурзабекова Гүлжанат Тастанбековна,
филология ғылымдарының магистрі,
Батыс Қазақстан инновациялық-технологиялық университеті,
Салалық технологиялар институты,
Жалпы білім беру пәндерінің кафедрасының аға оқытушысы,
Орал қ., Қазақстан
gulzhanathanum@mail.ru

Аннотация. *Мақалада қазақтың қаһармандық эпосының көрнекті үлгісі – «Қобыланды батыр» жырындағы әйел образдарының көркемдік және дүниетанымдық қызметі қарастырылады. Зерттеу нысаны ретінде Құртқа, Қарлыға, Аналық және Қарлығаш бейнелері алынып, олардың дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйелдің орны, отбасы, елдік сана, ерлік, ақыл-парасат және адалдық ұғымдарымен сабақтастығы сараланады. Құртқа бейнесі арқылы әйелдің ақылгөй, көреген, ер азаматқа рухани серік ретіндегі тұлғасы айқындалса, Қарлыға образы әйелдің ерлік пен махаббатты қатар алып жүретін күрделі болмысын танытады. Қарлығаш пен Аналық бейнелері арқылы туыстық байланыс, ана махаббаты, ұрпақ сабақтастығы және отбасылық құндылықтар көрініс табады.*

Abstract. The article examines the artistic and worldview functions of female characters in the Kazakh heroic epic «Koblandy Batyr». The study focuses on Kurtka, Karlyga, Analyk and Karlygash and analyzes their connection with traditional Kazakh concepts of family, heroism, loyalty, wisdom and national consciousness. Kurtka is represented as an intelligent, foresighted and spiritually strong companion of the hero, while Karlyga embodies a complex combination of courage, devotion and emotional strength. The images of Karlygash and Analyk represent kinship, maternal love, continuity of generations and family values. The female characters are considered important bearers and transmitters of traditional cultural values. Their images demonstrate that women in the epic are active participants in the development of the plot and the expression of national ideals.

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр», батырлық эпос, әйел бейнесі, Құртқа, Қарлыға, Аналық, Қарлығаш, дәстүрлі дүниетаным, ұлттық құндылық, фольклор.*

Қазақ халқының рухани мәдениетінде батырлық жырлардың орны айрықша. Батырлық эпос халықтың тарихи жадын, елдік мұратын, дүниеге көзқарасын, моральдық-этикалық ұстанымдарын көркемдік тұрғыдан жинақтап жеткізетін аса маңызды фольклорлық мұра болып саналады. Солардың ішінде «Қобыланды батыр» жыры мазмұндық тереңдігімен, сюжеттік ауқымымен, кейіпкерлер жүйесінің күрделілігімен және көркемдік ерекшеліктерімен дараланады. Жырдың көптеген нұсқасының болуы оның ғасырлар бойы жыршыдан жыршыға ауызша таралып, әр дәуірдің тарихи-әлеуметтік түсініктерімен толығып отырғанын көрсетеді. Зерттеушілер «Қобыланды батыр» жырының Марабай, Мергенбай, Нұрпейіс Байғанин және басқа да жыршылар жеткізген нұсқаларын атап көрсетеді [Ғабдуллин, 1972, 145–152].

«Қобыланды батыр» жырын зерттеу тарихы XIX ғасырдағы алғашқы жинақтаулардан бастау алады. Жыр нұсқаларын В. Радлов, Г. Потанин сияқты зерттеушілер қарастырса, кейін М. Әуезов, С. Сейфуллин, М. Ғабдуллин, Ә. Марғұлан, Қ. Жұмалиев және басқа ғалымдардың еңбектерінде жырдың тарихи, жанрлық, композициялық және көркемдік ерекшеліктері талданды. М. Әуезов жырдың тарихи негізіне назар аударса, М. Ғабдуллин оның нұсқаларын, сюжеттік құрылымын, поэтикасын және образдар жүйесін арнайы зерттеген [Әуезов, 1991, 217–229; Ғабдуллин, 1972, 153–166].

Зерттеулердің басым бөлігінде Қобыландының батырлық тұлғасы, жырдың тарихи негізі, эпикалық сюжеті мен поэтикасы кең қарастырылғанымен, шығармадағы әйел образдарының дәстүрлі дүниетаныммен байланысын арнайы саралау мәселесі де маңызды. Себебі эпикалық шығармадағы әйел кейіпкерлері сюжеттің қосалқы тұлғалары ғана емес, халықтың отбасы, ұрпақ, ел, ерлік, ақыл-

парасат және адамгершілік жөніндегі түсініктерін танытатын көркемдік категория болып табылады. Осы тұрғыдан алғанда, «Қобыланды батыр» жырындағы Құртқа, Қарлыға, Аналық және Қарлығаш бейнелерін зерттеу дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйелдің әлеуметтік және рухани орнын танудың бір жолы болып табылады.

«Қобыланды батыр» жырындағы әйел образдарының ішінде Құртқа тұлғасының орны ерекше. Ол – Көктім Аймақ ханның қызы, Қобыландының жары. Алайда Құртқаның көркемдік қызметі тек батырдың сүйікті жары болумен шектелмейді. Оның бойына ақылдылық, көрегендік, сабырлылық, іскерлік, адалдық сияқты қасиеттер жинақталған. Эпикалық дәстүрде батырдың сыртқы жаумен күресі оның физикалық күш-қуатымен ғана байланысты емес. Батырдың жеңіске жетуіне оның жанындағы ақылшы тұлғалардың да ықпалы болады. «Қобыланды батыр» жырында мұндай қызметті Құртқа атқарады. Жырда Құртқаның Тайбурылды баптап, оның болашақ тұлпар екенін танытуы әйел бейнесінің ерекше қырын ашады. Құртқа тұлпардың қасиетін танып қана қоймай, оның батыр тағдырындағы орнын түсінеді [Қобыланды батыр, 2020, 54–61].

Жырдың Марабай нұсқасында Құртқаның Тайбурылды жолға дайындауы және Қобыландыны жорыққа шығарып салуы кең суреттеледі. Қобыландыны аттандырар сәтте оның ата-анасы, қарындасы Қарлығаш және Құртқа бірге болады. Бұл көрініс отбасы мүшелерінің батыр тағдырына ортақ екенін көрсетеді [Қобыланды батыр, 2020, 54–61]. Құртқаның бейнесінен қазақтың дәстүрлі дүниетанымындағы «ақылды әйел» концепті анық көрінеді. Дәстүрлі қоғамда әйелдің отбасы ішіндегі орны бала тәрбиесімен немесе тұрмыстық міндеттермен ғана шектелмеген. Ол шаңырақтың берекесін сақтаушы, ер азаматқа кеңес беруші, ұрпақтың тәрбиесіне жауапты рухани тұлға ретінде бағаланған.

Құртқа – осы түсініктің эпикалық көрінісі. Оның ақылы Қобыландының батырлық қуатын толықтырады. Егер Қобыланды сыртқы жауға қарсы тұратын күштің символы болса, Құртқа сол күшті дұрыс бағыттайтын ақылдың символы ретінде көрінеді. Осы тұрғыдан алғанда, Құртқа бейнесін «батырдың жары» деген тар шеңберде ғана түсіндіру жеткіліксіз. Ол – эпикалық оқиғаның дамуына тікелей ықпал ететін, батырдың тағдырын түсінетін және оның жорыққа дайындығын қамтамасыз ететін белсенді тұлға. Жырда Құртқаның ақыл-парасаты оның сыртқы сұлулығынан да жоғары қойылады. Қазақтың дәстүрлі эстетикалық түсінігінде әйел сұлулығы ақыл, мінез, ұят, ар және адалдық қасиеттерімен бірге бағаланады. Құртқа образы осы ұстанымдардың тұтастығын көрсетеді.

Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында отбасы әлеуметтік құрылымның ғана емес, рухани сабақтастықтың да негізі саналады. Батырлық эпоста батырдың ел қорғауы мен отбасын қорғауы бір-бірінен ажырамайды. Құртқа мен Қобыландының қарым-қатынасы осы тұрғыдан ерекше мәнге ие. Құртқа Қобыландының жеке басына ғана емес, оның батырлық миссиясына да серік болады. Оның Қобыландыны түсінуі, жорыққа шығуына қолдау көрсетуі, Тайбурылды баптауы жардың батырға рухани және практикалық тұрғыдан демеу болатындығын аңғартады.

Қазақ дүниетанымындағы «жар» ұғымы жай ғана ерлі-зайыптылық қатынасты білдірмейді. Жар – қуанышта да, қиындықта да бірге болатын, шаңырақтың тұрақтылығын қамтамасыз ететін серіктес. Құртқа бейнесі осы түсінікті эпикалық деңгейге көтереді. Жырда Қобыландының ел қорғаушы батыр ретінде қалыптасуына Құртқаның да өзіндік үлесі бар. Ол батырдың тұлпарын танып, оның сапарына қажетті жағдайды жасайды. Демек, батырдың ерлігі жеке адамның ғана әрекеті емес, оның артында тұрған отбасы мен рухани ортаның да нәтижесі ретінде танылады. Бұл жерде дәстүрлі дүниетанымның тағы бір маңызды қағидасы көрінеді: ер азаматтың ел алдындағы міндетін орындауы үшін отбасының қолдауы қажет. Құртқа осы қолдаудың көркемдік бейнесіне айналған.

«Қобыланды батыр» жырындағы әйел бейнелерінің ішінде Қарлыға тұлғасы өзінің күрделілігімен ерекшеленеді. Қарлыға – Көбікті ханның қызы. Ол Қобыландыға деген сезімімен ғана емес, батыл іс-әрекетімен де дараланады. Жырда Қарлыға Қобыландының жағы мен өзінің әкесі Көбікті ханның ортасында қалады. Осы жағдай оның тұлғасын трагедиялық әрі қаһармандық сипатта ашады. Қарлыға үшін жеке сезім мен әкелік, елдік міндеттердің арасында күрделі таңдау пайда болады.

Қарлығаның Қобыландыға деген ықыласы оның сезімталдығын көрсетсе, батырлық әрекеттерге араласуы әйелдің эпикалық кеңістіктегі белсенді рөлін танытады. Зерттеушілер «Қобыланды батыр» жырымен байланысты Қарлыға туралы жырдың да бар екенін атап көрсетеді [Әуезов, 1991, 230–236]. Бұл Қарлыға образының халық санасында дербес көркемдік мәнге ие болғанын көрсетеді. Қарлыға бейнесі арқылы әйелдің ер азаматқа тәуелді пассивті тұлға емес, өз таңдауы мен шешімі бар субъект екендігі байқалады. Ол өз сезімін жасырмайды, Қобыландыға деген адалдығын ісімен дәлелдеуге ұмтылады.

Марабай нұсқасында Қарлығаның Қобыланды мен Құртқаға қатысты көңіл күйі, оның ішкі толғаныстары көркем суреттеледі. Ол Қобыландыға өкпелеп, жалғыздыққа кетеді, өзінің ішкі қайғысын ашық білдіреді. Мұндай психологиялық суреттеулер әйелдің ішкі әлеміне назар

аударылғанын байқатады [Қобыланды батыр, 2020, 72–79]. Қарлыға бейнесінің маңызды ерекшелігі – оның бойындағы әйелдік нәзіктік пен ерлік қасиеттің қатар берілуі. Бұл – қазақ эпосындағы әйел образдарының табиғатын түсінуге мүмкіндік беретін маңызды белгі.

Жырдағы әйелдер жүйесінде Қарлығаш бейнесі де назар аударуға тұрарлық. Қарлығаш – Қобыландының қарындасы. Оның бейнесі арқылы туған-туыстық байланыс, бауырмалдық, жанашырлық секілді дәстүрлі құндылықтар көрініс табады. Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында туыстық қарым-қатынас ерекше әлеуметтік және моральдық мәнге ие. Ағайын арасындағы өзара көмек, бауырға деген жанашырлық, үлкенді құрметтеу және отбасы мүшелерінің бір-біріне сүйеніш болуы ұлттық тәрбиенің негізгі қағидаларының бірі саналады.

Қарлығаштың Қобыландыны аттандыру сәтіндегі әрекеті осы түсінікті танытады. Ол батырдың жорыққа аттануын жеке адамның ісі ретінде қабылдамайды. Батырдың тағдыры – оның отбасының да тағдыры. Осы арқылы эпоста батыр бейнесінің әлеуметтік сипаты кеңейеді. Қобыланды тек жаумен шайқасатын жауынгер емес, оның ерлігіне ата-анасы, жары, қарындасы сияқты жақындарының рухани қолдауы әсер ететін тұлға ретінде көрінеді.

Қобыландының анасы Аналық бейнесі де дәстүрлі дүниетанымдағы әйелдің маңызды қызметін танытады. Ана образы қазақ фольклорында өмірдің бастауы, отбасының ұйытқысы, ұрпақтың рухани тәрбиешісі ретінде көрінеді. Қобыландының дүниеге келуі мен оның батыр болып қалыптасуында ата-анасының орны ерекше. Аналықтың бейнесі арқылы ана махаббаты, балаға деген алаңдаушылық және перзентінің амандығын тілеу мотивтері көрініс табады.

Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында «ана» ұғымы тек биологиялық түсінік емес, қасиетті рухани категория ретінде қабылданған. «Ана» – өмірдің бастауы, ұрпақ жалғастығының кепілі. Сондықтан эпикалық шығармалардағы аналар бейнесі көбіне батырдың адамдық болмысының негізін қалыптастырушы тұлға қызметін атқарады. Қобыландының жорыққа аттануы кезінде Аналықтың көңіл күйі арқылы ананың балаға деген сүйіспеншілігі мен қорқынышы қатар беріледі. Бір жағынан, ол баласының ерлік жолын мойындайды, екінші жағынан, аналық жүрек оның қауіпсіздігіне алаңдайды. Бұл – батырлық эпостағы адамдық-психологиялық мазмұнды күшейтетін көркемдік тәсіл. Осы тұрғыдан алғанда, Аналық бейнесі жырдың қаһармандық сипатын жұмсартып, оған лирикалық-психологиялық реңк береді.

Қазақтың батырлық эпосындағы ерлік ұғымы көбіне ер адамның іс-әрекетімен байланыстырылғанымен, «Қобыланды батыр» жыры әйелдің де қаһармандық қасиеттерге ие бола алатынын көрсетеді. Құртқа мен Қарлыға бейнелерінің салыстырмалы сипаты осыны дәлелдейді. Құртқаның ерлігі ақыл, сабыр, көрегендік арқылы көрінсе, Қарлығаның ерлігі әрекет, батылдық және сезімге адалдық арқылы танылады. Демек, эпикалық дүниетанымда ерлік тек қару алып жауға шабу емес. Ерлік – қиын жағдайда дұрыс шешім қабылдау, жақын адамына адал болу, өз ұстанымынан бас тартпау, ел мен отбасы алдындағы жауапкершілікті сезіну. Бұл тұрғыдан Құртқаның ақылы мен Қарлығаның батылдығы бір-бірін толықтырады.

Қазақтың дәстүрлі мәдениетінде әйелдің ерлігі көбіне отбасы мен ұрпақты сақтауға, ер азаматқа қолдау көрсетуге, қиын жағдайда сабыр сақтауға және елдік мүддені қорғауға байланысты бағаланған. Эпикалық шығармаларда осы қасиеттер көркемдік деңгейде жинақталып, әйелдің рухани күшін көрсетеді. «Қобыланды батыр» жырындағы әйел образдарын жеке-жеке қарастырғанда олардың әрқайсысы дәстүрлі дүниетанымның белгілі бір қырын танытатыны байқалады. Құртқа – ақыл-парасат пен көрегендіктің, Қарлыға – ерлік пен адалдықтың, Қарлығаш – бауырмалдық пен туыстықтың, Аналық – ана махаббаты мен ұрпақ сабақтастығының көркемдік символы. Осы төрт бейненің жиынтығы эпостағы әйел тұлғасының тұтас моделін қалыптастырады. Әйел бейнелері арқылы жырда отбасы құндылығы, адалдық, үлкенді сыйлау, туғанға жанашырлық, ұрпақ жалғастығы, ерлік пен елдік идеялары көрініс табады. Мұндай көркемдік жүйе әйелдің дәстүрлі қоғамдағы рөлінің күрделілігін көрсетеді. Ол бір мезгілде ана, жар, қарындас, қыз және ел тағдырына алаңдайтын азаматтық тұлға бола алады. Бұл ерекшелік «Қобыланды батыр» жырын тек батырлық ерлікті жырлайтын шығарма емес, қазақ халқының әлеуметтік-мәдени дүниетанымын сақтаған рухани мұра ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Сонымен қатар жырдың әртүрлі нұсқаларында әйел кейіпкерлерінің мінезі мен оқиғаға қатысу деңгейі өзгеріп отыратынын ескеру қажет. Бұл – ауызша дәстүрдің табиғи ерекшелігі. Әр жыршы өз дәуірінің эстетикалық және әлеуметтік түсініктерін эпикалық мәтінге енгізіп отырған. Сондықтан әйел образдарын бір ғана нұсқа шеңберінде емес, жырдың варианттық табиғатын ескере отырып зерттеу маңызды [Джакыпбекова, Скиндирова, 2020, 38–44].

Қорыта айтқанда, «Қобыланды батыр» жырындағы әйел бейнелері – қазақтың дәстүрлі дүниетанымын танытатын маңызды көркемдік жүйе. Жырдағы Құртқа бейнесі арқылы әйелдің ақыл-парасаты, көрегендігі, ер азаматқа рухани серік болуы және отбасы берекесін қамтамасыз ету қызметі

көрінсе, Қарлыға тұлғасы әйелдің батылдық, адалдық және ерлік қасиеттерін танытады. Қарлығаш бейнесі туыстық байланыстың, бауырмалдықтың көрінісі болса, Аналық образы ана махаббаты мен ұрпақ сабақтастығының символдық мәнін ашады.

Әйел кейіпкерлері жырдағы оқиғаларды сырттай бақылаушы емес, олардың дамуына ықпал ететін белсенді тұлғалар ретінде көрінеді. Әсіресе Құртқаның Тайбурылға қатысты әрекеті оның батыр тағдырындағы маңызды орнын көрсетеді. Қарлығаның тағдыры әйелдің жеке сезімі, адалдығы және ерлік болмысы арасындағы күрделі байланысты ашады. Зерттеу нәтижесінде «Қобыланды батыр» жырындағы әйел бейнелерінің дәстүрлі қазақ қоғамындағы әйел туралы түсініктерді көркемдік тұрғыдан жинақтайтыны анықталды. Бұл образдар арқылы халықтың ақыл-парасат, адалдық, отбасы, ана, бауыр, елдік және ерлік жөніндегі құндылықтары беріледі. Сондықтан «Қобыланды батыр» жырындағы әйел образдарын зерттеу қазақ эпосындағы гендерлік мәселелерді ғана емес, ұлттық дүниетанымның, моральдық-этикалық ұстанымдардың және рухани мәдениеттің сабақтастығын тануға да мүмкіндік береді. Бүгінгі күні ұлттық фольклорлық мұраны сақтау және жаңғырту мәселесі өзекті болып отырған жағдайда, «Қобыланды батыр» сияқты эпикалық мұралардағы әйел тұлғасын жаңа ғылыми-әдіснамалық тұрғыдан қарастырудың маңызы зор. Себебі эпоста сақталған әйел бейнелері – халықтың тарихи жадында орныққан рухани құндылықтардың көркем көрінісі.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Әуезов М. Қобыланды батыр // Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 217–236 б.
2. Ғабдуллин М. Қазақ халқының батырлық жыры. – Алматы: Ғылым, 1972. – 145–166 б.
3. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиеті. – Алматы: Мектеп, 1974.
4. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985.
5. Қобыланды батыр: қазақ халық ауыз әдебиеті. Марабай жырау нұсқасы. – 2020.
6. Джакыпбекова М., Скиндирова Ж. «Қобыланды батыр» жырының зерттелуі // ЖМУ хабаршысы. – 2020. – № 1 (93). – 38–44 б.
7. Мамыт А. А. Қазақ қаһармандық эпосы сюжеттерінің генезисі // Абылай хан атындағы ҚазХҚжәнеӘТУ Хабаршысы. Филология ғылымдары сериясы. – 2021. – № 4.
8. Қобыланды батыр жыры (толық нұсқа). Марабай жырау нұсқасы, Ә. Диваев жинаған мәтін // Қазақстан тарихы порталының электрондық қоры.
9. Қобыланды батыр // Әдебиет порталы. – Электрондық ресурс.

БАТЫРЛАР ЖЫРЫНДАҒЫ МИФОЛОГИЯЛЫҚ КОДТАР МЕН МИСТИКАЛЫҚ СИМВОЛИЗМ

Нұрпейісов Н.Ж.,
Филология ғылымдарының кандидаты
Ө.Жәнібеков атындағы Оңтүстік Қазақстан педагогикалық университеті
Шымкент қ., Қазақстан,
nariman_nur@mail.ru

Сейітмұратова Ұ.Қ.,
«7М01701 – Қазақ тілі мен әдебиеті» ББ магистранты
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті
Ақтөбе қ., Қазақстан,
ulbalaseiitmuratova@gmail.com

Аннотация. *Аталған жұмыста қазақ батырлар жырындағы мифологиялық кодтар мен мистикалық символизмнің эстетикалық, семантикалық және дүниетанымдық табиғаты кешенді түрде талданады. Зерттеу барысында эпостағы ғажайып туу, кейіпкердің есім алуы, темір аяқ/тұлпар бейнесі, жерасты және көк әлеміне саяхат, сондай-ақ пірлер мен аруақтардың көмегі сияқты негізгі мифологемалар сараланады. Архетиптік талдау мен салыстырмалы-әдебиеттану методологиясына сүйене отырып, жыраулық дәстүрдегі мистикалық символдардың (тұмар, түс көру, ант беру, қарғыс пен алғыс) сюжет түзуші және батырдың «мифтік батырдан» «тарихи тұлғаға» өтуіндегі атқаратын қызметі айқындалады.*

Кілт сөздер: *батырлар жыры, мифологиялық код, мистикалық символизм, архетип, тотемизм, мифтік дүниетаным, фольклор.*

Abstract. *This study provides a comprehensive analysis of the aesthetic, semantic, and worldview-based nature of mythological codes and mystical symbolism in Kazakh heroic epics. The research examines key mythologemes represented in the epics, including miraculous birth, the naming of the hero, the images of iron legs and the heroic steed, journeys to the underworld and the celestial realm, as well as assistance from spiritual patrons and ancestral spirits. Drawing on archetypal analysis and comparative literary methodology, the study identifies the plot-forming functions of mystical symbols in the tradition of «zhyrau» poetry, including amulets, dreams, oaths, curses, and blessings. Particular attention is paid to their role in the hero's transformation from a «mythical hero» into a «historical figure».*

Keywords: *heroic epics, mythological code, mystical symbolism, archetype, totemism, mythological worldview, folklore.*

Мистика ұғымы адамзат мәдениетінде ежелден қалыптасқан философиялық және діни категориялардың бірі ретінде белгілі. Ежелгі грек философиялық ойында, соның ішінде Платон, Сократ және Гермес Трисмегист дәстүрінде бұл ұғым адамның көзге көрінетін материалдық әлемнен тысқары жатқан тылсым болмысты тануға ұмтылысымен, рухани дүниенің құпияларын игеруге деген талпынысымен сабақтастықта қарастырылды. Неоплатондық дүниетанымда мистика табиғаттан тыс тылсым дүниенің бар екендігіне сенім ретінде сипатталса, орта ғасырларда ол христиандық, исламдық, иудаизмдік және шығыстық діни-философиялық ілімдердің құрамдас бөлігіне айналды. Осы тұрғыдан алғанда, мистика тек діни сенімнің көрінісі емес, адамның әлем мен өзінің жаратылыс табиғатын түсіндіруінің көне мәдени-танымдық модельдерінің бірі болып табылады.

Мистика ұғымының ғылыми анықтамасын М.И. Шахнович өз еңбегінде: «Мистика (грекше mystikos – құпия) – табиғаттан тыс күштердің бар екендігіне сену және әртүрлі тылсым әдістер арқылы олармен байланыс орнатуға болатын діни-идеологиялық сенім жүйесі» деп түсіндіреді (1). Ғалымның тұжырымдамасындағы маңызды аспект – мистикалық дүниетанымның адам тағдырына, табиғи құбылыстарға, әлеуметтік үдерістерге және қоршаған ортаның құпия заңдылықтарына тылсым күштердің ықпалы бар деген түсінікпен сипатталуы. Осы қағиданы фольклорлық шығармалардың табиғатына қолданғанда, мистикалық сарынның көркем мәтінде кездейсоқ енгізілген фантастикалық элемент емес, халықтың архаикалық дүниетанымынан бастау алатын семантикалық қабат екендігі байқалады.

Әдебиеттегі мистика ежелгі мифологиялық және фольклорлық дәстүрдің тарихи жалғасы ретінде қалыптасты. Мифтік санада адам мен табиғат, тірі мен өлі, материалдық және рухани әлем арасында қазіргі рационалды дүниетанымдағыдай қатаң шекара болмаған. Сондықтан табиғат құбылыстарының жануы, жануарлардың адаммен тілдесуі, аруақтардың араласуы, түс көру, аян алу, киелі мекендер мен тылсым заттардың ерекше қасиетке ие болуы – архаикалық сананың әлемді тұтастықта қабылдауынан туындаған көркемдік модельдер. Бұл ерекшелік батырлық эпостың поэтикалық құрылымында айрықша көрінеді. Батырлар жырындағы мифологиялық кодтар мен мистикалық символизм осы көне дүниетанымдық жүйенің көркем мәтін деңгейінде сақталған әрі жаңғырған формасы ретінде танылады.

Қазақ батырлық жырларындағы мистикалық сарындарды қазіргі түсініктегі «тылсым», «құпия», «табиғаттан тыс құбылыс» ұғымдарымен ғана шектеуге болмайды. Эпикалық мәтіндегі мистикалық сипат көбіне кейіпкердің тағдырына әсер ететін, оның ерекше миссиясын айқындайтын немесе қаһарманның рухани және физикалық қуатын танытатын мифологиялық белгілер жүйесі арқылы беріледі. Яғни мистикалық символ эпикалық сюжеттің сыртқы безендіруші элементі емес, кейіпкер болмысының сакралды сипатын танытатын көркем код қызметін атқарады. Осы тұрғыдан алғанда, батырлық жырдағы мифологиялық код ұғымын белгілі бір архетиптік бейненің, сюжеттік мотивтің немесе символдың халықтың көне дүниетанымындағы бастапқы мағынасын сақтай отырып, эпикалық мәтіннің жаңа көркемдік жүйесінде қайта кодталуы деп түсіндіруге болады. Мифологиялық код арқылы мәтіннің сыртқы оқиғалық қабатынан тереңірек жатқан мәдени ақпарат беріледі. Мәселен, батырдың дүниеге келуінің өзгеше сипатта суреттелуі, оның ерекше күш-қуат иесі ретінде танылуы, түс немесе аян арқылы болашақ тағдырдың алдын ала белгіленуі, тұлпардың адаммен рухани байланысқа түсуі, киелі мекендер мен тылсым кеңістіктердің кездесуі – барлығы эпикалық қаһарманның қарапайым адамнан өзгеше, сакралды болмысын танытатын мифологиялық кодтар жүйесін қалыптастырады.

Батырлық эпостағы мұндай кодтардың түпкі негізінде ежелгі түркілік және жалпыадамзаттық мифологиялық түсініктер жатыр. Адам мен табиғаттың бірлігіне негізделген архаикалық санада жануарлар мен табиғат нысандары тек қоршаған ортаның бөлшегі емес, адам тағдырына ықпал ететін рухани субъектілер ретінде қабылданған. Осы себепті эпикалық мәтіндегі жылқы, бөрі, аққу, жылан,

ағаш, тау, су секілді образдар нақты заттық мағынасынан асып, сакралды-семантикалық сипатқа ие болады. Олардың әрқайсысы белгілі бір мәдени ақпаратты жинақтайтын символдық таңба ретінде қызмет етеді. Мәселен, жылқы образы қазақ батырлық жырларындағы ең тұрақты мифологиялық-символдық кодтардың бірі саналады. Батыр мен тұлпардың байланысы иесінің физикалық қозғалысын қамтамасыз ететін қатынас шеңберінен әлдеқайда кең. Тұлпар көбіне батырдың рухани серігі, оның екінші болмысы, қауіп-қатерді алдын ала сезетін, иесінің тағдырын бөлісетін сакралды жаратылыс сипатында көрінеді. Сондықтан батырдың тұлпарының ерекше қасиеттері – оның жүйріктігі, ақылдылығы, иесіне адалдығы, тылсым жағдайларды сезінуі – мифологиялық санадағы адам мен жануар арасындағы тотемдік және рухани байланыстың эпикалық трансформациясы ретінде қарастырылуы мүмкін. Бұл жерде тұлпар образы қаһарманның «сыртқы күші» ғана емес, оның ішкі рухани қуатының символына айналады.

Мистика мен мифологияның өзара сабақтастығы әсіресе аян, түс көру, болжам жасау, әруақтармен байланыс, киелі заттар мен тылсым кеңістіктерді суреттеу мотивтерінен айқын көрінеді. Батырлар жырында кейіпкердің болашақ тағдыры түс арқылы алдын ала белгіленуі немесе белгілі бір оқиғаның болатынын аян арқылы сезінуі – эпикалық уақыттың сызықтық сипаттан өзгеше ұйымдастырылатынын көрсететін тәсіл. Мұнда өткен, осы шақ және болашақ бір-бірімен рухани деңгейде байланысады. Түс пен аян қарапайым психологиялық құбылыс ретінде емес, кейіпкер мен тылсым әлем арасындағы коммуникацияның формасы ретінде көрінеді. Осы арқылы эпикалық баяндау қаһарман тағдырының алдын ала белгіленген, белгілі бір сакралды тәртіпке бағынатын сипатын танытады [2, 118 б.].

Әруақ культі де қазақ эпосындағы мистикалық дүниетанымның маңызды көрсеткіштерінің бірі. Дәстүрлі қазақ қоғамындағы ата-баба рухын құрметтеу, олардың ұрпақ тағдырына ықпал етуі мүмкін деген түсінік фольклорлық шығармалардың көркемдік жүйесінде тұрақты түрде көрініс тапқан. Батырдың қиын сәтте аруақтан медет тілеуі немесе ата-баба рухының қаһарманға қолдау көрсетуі оның жеке күшіне қосымша рухани қуат беретін мифологиялық механизм ретінде танылады. Мұндай сарындар батырдың жеңісін тек жеке ерліктің нәтижесі ретінде емес, оның артында тұрған ата-баба рухы мен тарихи-генеалогиялық сабақтастықтың көрінісі ретінде бағалауға мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан алғанда, батырлық эпостағы мистикалық символизмнің негізгі ерекшелігі – тылсым құбылыстың міндетті түрде қорқынышты немесе иррационалды сипатта берілуінде емес, оның сакралды тәртіппен байланысында. Эпикалық дүниетанымда тылсым әлем хаостық кеңістік емес. Керісінше, ол адам мен табиғат, ата-баба мен ұрпақ, жер мен көк, тірі мен рух әлемі арасындағы байланысты қамтамасыз ететін тұтас космологиялық жүйе ретінде көрінеді. Сондықтан эпостағы мистикалық элементтерді зерттеу арқылы халықтың әлемнің құрылымы, адам тағдыры және рухани сабақтастық туралы архаикалық түсініктерін тануға болады. Бұл мәселені мифопоэтика тұрғысынан қарастырған кезде В.Я. Пропптың миф пен ертегі құрылымдарының тарихи байланысына қатысты тұжырымдары, Е.М. Мелетинскийдің мифологиялық сюжеттер мен архетиптік образдардың поэтикалық табиғатын зерттеуі маңызды теориялық негіз болады. Ал қазақ фольклорының табиғатын зерттеген С. Қасқабасов еңбектеріндегі халық прозасы мен мифологиялық-фольклорлық дәстүрдің сабақтастығы, Б. Әзібаеваның қазақ эпосының сюжеттеріне қатысты пайымдары, Р. Әлмұхановаңың фольклордағы архаикалық және көне мәдени сарындарды зерттеулері ұлттық эпостың мифологиялық қабаттарын саралауға мүмкіндік береді. Ж. Аймұхамбеттың миф, мифология және мифопоэтика мәселелеріне арналған зерттеулері де көркем мәтіндегі мифологиялық модельдердің қызметін анықтауда маңызды ғылыми бағдар болып табылады.

Қазіргі қазақ әдебиеттануында мифологиялық образдарды тек көне дүниетанымның қалдығы ретінде емес, көркем мәтіндегі мағына өндіруші жүйе ретінде қарастыру қажеттігі байқалады. Бұл қағида батырлық эпосқа да тікелей қатысты. Эпикалық мәтінде мифологиялық код белгілі бір тарихи-мәдени ақпаратты сақтай отырып, жаңа эстетикалық мағына қалыптастырады. Яғни архаикалық символ көркем шығармада өзінің бастапқы мағынасын толық жоғалтпайды, бірақ жаңа контексте қайта семантикаланады. Осы құбылысты мифопоэтикалық қайта кодтау деп қарастыруға болады. Демек, батырлар жырындағы мифологиялық кодтар мен мистикалық символизмді зерттеу – эпикалық шығармалардағы фантастикалық немесе тылсым элементтерді ғана түгендеу емес. Оның негізгі мәні – сол элементтердің артында тұрған ұлттық дүниетанымдық жүйені, сакралды кеңістік пен уақыт туралы түсініктерді, адам мен табиғаттың арақатынасын, ата-баба рухына қатысты сенімдерді, тотемдік және анимизмдік түсініктердің көркем трансформациясын ашу. Осы тұрғыдан алғанда, батырлық эпос халықтың тарихи жадын ғана емес, оның архаикалық космологиялық моделін де сақтаған көркем-мәдени мәтін ретінде танылады. Сондықтан батырлар жырындағы мистикалық символдар эпикалық баяндаудың мазмұнын күрделендіріп қана қоймай, қаһарманның сакралды мәртебесін айқындайтын,

оқиға желісін мифологиялық деңгейде ұйымдастыратын және ұлттық дүниетанымның терең қабаттарын көркем түрде жеткізетін семиотикалық жүйе қызметін атқарады. Жылқы, бөрі, аққу, жылан, ағаш секілді образдардың, түс пен аянның, әруақ пен киелі кеңістіктің, тылсым күш пен ерекше жаратылыстың көркем мәтіндегі қызметін осы тұрғыдан қарастыру қазақ батырлық эпосының поэтикалық құрылымындағы мифологиялық және мистикалық бастаулардың өзара байланысын тереңірек тануға мүмкіндік береді.Қазақ халқының батырлар жыры – тек тарихи оқиғалардың шежіресі емес, сонымен бірге көшпелілердің әлем танымы, мифологиялық түсінігі мен мистикалық символизмі терең өрілген рухани қазына. Жырлардағы сюжеттерде архаикалық сананың қалдықтары, табиғат пен адамның тұтастығын көрсететін терең мифологиялық кодтар сақталған.

Батырлар жырындағы басты архетиптердің бірі – перзентсіздік қасіреті және ғажайып жолмен бала сүю. «Алпамыс батыр» жырында Байбөрі мен Аналықтың перзент тілеп, Әзіреті Сұлтанға сапар шегуі: «Күдерімізді үзбейік, бордай үгіліп жаси бергенмен, ештеңе өнбес. Онан да ақ ниетпен жолға шығып, Әзіреті Сұлтанға жалбарынып қайтайық. Бір перзенттің зары үшін қызыл аяқ қыр кешіп, жалаң аяқ жер кешіп, қасірет шеккен күйімізді көрсетейік...[3,11 б.]» – деген жолдардан байқалады. Бұл жердегі «қызыл аяқ қыр кешіп, жалаң аяқ жер кешу» мотиві – кейіпкердің рухани тазаруы мен құрбандыққа дайындығының сипаты. Елдің зарын Тәңірге жеткізуші пір, медиатор (екі дүние арасындағы дәнекер) ретінде Баба Түкті Шашты Әзіз бейнесі көрінеді: «...сексен сегіз мың сәруар мен тоқсан тоғыз мың машайық бас қосып... Жаратушы Тәңірге тілегіміз ұнады... Сендер үшін сұрап барғанымыз бір ұл еді, оған бір қыз қосып сыйлады. Менің атым – Шашты Әзіз... Ұлыңның аты – Алпамыс, қызыңның аты Қарлығаш болсын»[3,23 б.]. Оның батырға беретін сипаттамасы: «шапса қылыш, атса мылтық өтпес, отқа салса күймейтін, суға салса батпайтын» – тотемдік және толық ажалсыздық мифологемасының көрінісі. Ш. Уәлиханов «Тәңірі», «Қазақтардағы шамандықтың қалдығы» атты еңбегінде қазақтардағы аруақты қастерлеу сенімі туралы сөз қозғайды. «Аруақ ата баба рухы, басқа қиын қыстау іс түскенде, жан қиналғанда : «аруақ, қолдай гөр, қолтығымнан демей көр» деп айтады. Аруақтардың рухы бар деп, ескі жұртты баспайды [4, 10 б.]. Сонымен қоса, мистикалық көрініс «Едіге батыр» жырынан да көрініс табады. «Едіге батыр» жырындағы Баба Түкті Шашты Әзіз бен пері қызының некелесуі – фольклортанудағы «тотемдік неке» мен «табу» мотивінің классикалық үлгісі. Төмендегі үзіндіде су асты немесе аспан әлемінің өкілі болып табылатын қыздың үш түрлі тыйымы көрсетіледі: «Мен етігімді шешкенде аяғыма қарама, көйлегімді шешкенде қолтығыма қарама, шашымды жуғанда басыма қарама...»[5,10 б.]. Бірақ бұлардың барлығы бұзылып, қыз аспанға ұшып кетеді. Алайда, осы екі әлемнің, яғни адам мен перінің тоғысынан ерекше батыр – Едіге дүниеге келеді. Баланың «Ніл дариясының басында, Құмкент шәһарының қасында жібек орамалға ораулы» табуы – су стихиясы мен киелі кеңістік мифологемасын айқындайды.

Батырлар жырындағы тұлпар – жай ғана көлік емес, батырдың мифологиялық сыңары, оның қамқоршы тотемі. Тұлпарлар көбіне сөйлей алады, болашақты болжайды және иесін қауіп-қатерден құтқарады. Құртқаның Тайбурылды 43 күн күн көрсетпей, топыраққа тигізбей бағуы – шамандық бағу архаикасы. Тайбурылдың «қырық кез ордан қарғуын» немесе «қанатын жазып ұшуын» сипаттайтын мысалдар оның қарапайым ат емес, мифологиялық қанатты жаратылыс екенін дәлелдейді.

«Алпамыс батыр» жырындағы Байшұбар: Алпамыс Қалмақ елде зынданда жатқанда, Байшұбардың иесінің қайда екенін сезіп, тіл бітіп, зындан аузына келіп батырды құтқаруға көмектесуі. Сондай-ақ Байшұбардың шөлге шыдамдылығы мен кеңістікті жылдам еңсеруі мистикалық қамқоршы тотем сипатын ашады. Жырлардағы кеңістік мифологиялық үш әлемге жоғарғы, ортаңғы, төменгі болып бөлінеді. Батыр – ортаңғы әлемнің, яғни адамдар дүниесінің қорғаушысы. Ал оның қарсыластары – диюлар, мыстан кемпірлер, аждаһалар мен дәулер төменгі немесе мифологиялық қара түнек әлемнің өкілдері болып табылады. Эпостардағы бұл мифологиялық кодтар мен мистикалық символизм халықтың ежелгі дуалистік дүниетанымын, табиғат пен адам арасындағы тығыз байланысты және жақсылықтың жамандықты жеңетініне деген сенімін бейнелейді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Сәулембек Г.Р. Мистика: іргелес жанрлармен өзара байланысы мен кейіпкерлер жүйесі// Керуен. – №1, 82-том. – 169 -184 бб.

2. Абдуллинва А.Б. Мифтік фольклор. Оқу құралы. – Ақтөбе: Принт-А баспасы, 2014. – 188 б.

3. Алпамыс батыр: эпостың баяны (көркем безендірілген) / Балаларға лайықтап әңгімелеген А. Сейдімбек. – Нұр-Сұлтан : Фолиант, 2021. – 180 б.

4. Аймұхамбет Ж.Ә. Миф. Мифология. Мифопоэтика. Монография. Алматы: CyberSmith, 2017. – 512 б.

5. Бабалар сөзі: Жүз томдық. – Астана: «Фолиант», 2006. – 448 б.

XVIII ҒАСЫР ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІ: ТАРИХИ-ӘЛЕУМЕТТІК НЕГІЗДЕРІ

Мутиев Зинулла Жаксылыкович,
Филология ғылымдарының кандидаты, доцент,
М.Өтемісов атындағы Батыс Қазақстан университеті,
Орал қ., Қазақстан
zinulla_mutiev@mail.ru

Жанұзақ Нұрәли Абзалұлы,
2-курс магистранты,
М.Өтемісов атындағы Батыс Қазақстан университеті,
Орал қ., Қазақстан
zhanuzaknurali707@gmail.com

Аңдатпа. *Мақалада қазақ әдебиетінің тарихи дамуы, оның қоғам мен дәуірдің әлеуметтік-экономикалық және саяси жағдайларымен байланысы қарастырылған. Зерттеу барысында XVIII–XIX ғасырларда қазақ әдебиетінің қалыптасуы, жыраулар поэзиясы, шешендік өнердің рөлі және әдеби мұраны бағалау әдістері талданған. Мақалада Бұхар Қалқаманұлы, Көтеш жырау, Ақтанберді Сарыұлы сияқты дәуірдің көрнекті тұлғаларының шығармалары талданып, олардың поэзиялық және философиялық мәні, ел өміріне қосқан үлесі сипатталған. Сонымен қатар, Х. Ж. Сүйіншәлиевтің еңбектері негізінде әдеби мұраны әділ бағалау, тарихи дәлдік, сыншылдық және эстетикалық талдау принциптері қарастырылды. Зерттеу әдістері ретінде әдебиеттану әдістемесі, тарихи контексттік талдау, шығармалардың идеялық және эстетикалық мәнін талдау қолданылды.*

Түйін сөздер: *қазақ әдебиеті, жыраулар поэзиясы, шешендік өнер, тарихи контекст, әдеби мұра, әлеуметтік даму, философиялық поэзия, мәдениет, әдебиеттану әдістемесі*

Abstract. *The article examines the historical development of Kazakh literature and its connection with the socio-economic and political conditions of society and the era. The formation of Kazakh literature in the 18th–19th centuries, zhyrau poetry, the role of oratory, and methods of evaluating the literary heritage are analyzed. Works of Bukhar Kalkamanuly, Kotesh zhyrau and Aktanberdi Saryuly are studied for their poetic and philosophical meaning and contribution to national life. Fair evaluation, historical accuracy, criticism and aesthetic analysis are considered on the basis of Kh. Zh. Suyinshaliev's works. Literary methodology, historical-contextual analysis and ideological-aesthetic analysis were applied.*

Keywords: *Kazakh literature, zhyrau poetry, oratory, historical context, literary heritage, social development, philosophical poetry, culture, literary studies methodology*

Кіріспе. Қазақ әдебиеттану ғылымында ұлттық әдебиеттің тарихи дамуын жүйелі түрде зерттеу мәселесі маңызды ғылыми бағыттардың бірі болып табылады. Әдебиет халықтың рухани өмірінің айнасы ретінде оның тарихи тәжірибесін, дүниетанымын және мәдени дәстүрлерін сақтайтын ерекше құбылыс болып саналады. Сондықтан әдебиет тарихын зерттеу тек көркем шығармаларды сипаттаумен шектелмей, олардың тарихи-мәдени мазмұнын, қоғамдық мәнін және көркемдік жүйесін ғылыми тұрғыдан талдауды қажет миетеді. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезеңдерін қарастыру барысында әдеби мұралардың ұрпақтан ұрпаққа жалғасқан рухани байлық ретінде бағалануы ерекше маңызға ие. Әдеби мұра халықтың ғасырлар бойғы өмір тәжірибесін жинақтап, ұлттық мәдениеттің қалыптасуына ықпал етеді. Осы тұрғыдан алғанда, әдебиет тарихын зерттеу ұлттық мәдениеттің даму заңдылықтарын анықтауға мүмкіндік береді [Сүйіншәлиев, 1967, 15 б.].

Әдебиет тарихын ғылыми тұрғыдан қарастыру әлемдік әдебиеттану ғылымында да кеңінен зерттелген. Әдебиеттің тарихи дамуын тек хронологиялық тұрғыдан емес, көркемдік жүйе ретінде талдау қажеттілігі әдебиеттану ғылымында орныққан қағидалардың бірі болып табылады. Әдебиет тарихының мәні шығармалардың жай ғана тізбегі емес, белгілі бір дәуірдің эстетикалық нормалары мен көркемдік дәстүрлерінің қалыптасу үдерісін қамтитыны атап көрсетіледі. Мұндай көзқарас әдеби процесті тарихи-мәдени құбылыс ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Бұл ұстаным қазақ әдебиетінің даму заңдылықтарын зерттеу барысында да маңызды әдіснамалық негіз болып табылады [Wellek, Warren, 1949, p. 262].

Қазақ әдебиеттану ғылымында әдебиет тарихының зерттеу нысаны кең көлемде қарастырылады. Әдебиет тарихын зерттеу белгілі бір халықтың әдебиеті қай кезеңде басталғанын, алғашқы авторлық мұралардың ерекшеліктерін, олардың тарихи байланысын және әдеби процестің даму жүйесін анықтауды қамтиды. Сонымен қатар әдебиет тарихы әр дәуірдегі шығармалардың мазмұнын, идеялық бағыттарын және көркемдік ерекшеліктерін талдауды талап етеді. Бұл әдеби процестің тарихи заңдылықтарын айқындауға мүмкіндік береді. Әдебиетті зерттеудің мұндай тәсілі ұлттық әдебиеттің

қалыптасу және даму кезеңдерін ғылыми негізде жүйелеуге жағдай жасайды [Жұмалиев, Қабдолов, Ахметов, 2013, 24 б.].

Осыған байланысты қазақ әдебиетінің тарихи дамуын зерттеу барысында Ханғали Жұмашұлы Сүйіншәлиевтің еңбектері ерекше мәнге ие. Ғалым әдеби мұраны тарихи принцип негізінде қарастырып, әдебиетті қоғамның әлеуметтік және мәдени дамуымен сабақтастыра зерттеу қажеттігін көрсетеді. Оның ғылыми зерттеулері қазақ әдебиетінің көне дәуірден бастап қалыптасу жолдарын жүйелеуге бағытталған. Сүйіншәлиев әдебиетті ұлттың рухани тәжірибесін жинақтайтын тарихи құбылыс ретінде бағалап, әр дәуірдегі шығармаларды сол кезеңнің тарихи жағдайымен байланыстыра талдауды ұсынады. Мұндай әдіс әдеби процестің ішкі заңдылықтарын анықтауға мүмкіндік береді.

Зерттеудің мақсаты – Х. Ж. Сүйіншәлиев еңбектеріндегі әдебиет тарихын зерттеу принциптерін талдау және оның қазақ әдебиеттану ғылымындағы әдіснамалық маңызын айқындау. Осы мақсатқа жету үшін әдебиет тарихын зерттеудің теориялық негіздері, ұлттық әдеби мұраның тарихи сабақтастығы және әдеби процесті қоғаммен байланыстыра қарастыру мәселелері қарастырылады. Сонымен қатар зерттеу барысында салыстырмалы талдау, тарихи-әдеби әдіс және жүйелі сипаттау тәсілдері қолданылды. Бұл әдістер әдеби мұралардың тарихи дамуын кешенді түрде талдауға мүмкіндік береді.

Зерттеу жұмысының өзектілігі Сүйіншәлиев еңбектерінің қазақ әдебиетінің тарихи дамуын ғылыми тұрғыдан жүйелеудегі маңызымен анықталады. Ғалымның әдебиет тарихын зерттеудегі әдіснамалық ұстанымдары қазіргі әдебиеттану ғылымы үшін де маңызды. Әдеби процесті тарихи тұрғыдан талдау ұлттық әдебиеттің ерекшеліктерін анықтауға және оның даму заңдылықтарын түсіндіруге мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан алғанда Сүйіншәлиев еңбектерін ғылыми тұрғыдан талдау әдебиеттану ғылымының дамуына ықпал ететін өзекті мәселелердің бірі болып табылады.

Зерттеу материалдары мен әдістері. Қазақ әдебиеттану ғылымында әдебиет тарихын зерттеу мәселесі ұлттық мәдениеттің тарихи дамуын айқындаудың негізгі бағыттарының бірі ретінде қарастырылады. Әдеби мұраны ғылыми тұрғыдан талдау барысында оның тек көркемдік сипаты ғана емес, тарихи және әлеуметтік мазмұны да ескеріледі. Әдебиет белгілі бір кезеңнің рухани келбетін бейнелейтін құбылыс болғандықтан, оны зерттеу халықтың тарихи тәжірибесін тануға мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан алғанда әдебиет тарихын зерттеу ұлттық мәдениеттің қалыптасу заңдылықтарын анықтауға бағытталған кешенді ғылыми міндет болып табылады.

Х. Ж. Сүйіншәлиев әдебиет тарихын зерттеуде тарихи принципті негізгі әдіс ретінде ұсынды. Ғалым әдебиетті әр дәуірдің қоғамдық жағдайымен байланыста қарастыру қажеттігін атап көрсетеді. Оның пікірінше, әдеби шығармалар белгілі бір тарихи кезеңнің әлеуметтік талаптары мен рухани сұраныстарын бейнелейді. Сондықтан әдебиет тарихын зерттеу барысында әр дәуірдің ерекшеліктерін ескеріп, шығармаларды сол тарихи контексте бағалау қажет. Бұл әдіс әдеби процестің ішкі заңдылықтарын анықтауға мүмкіндік береді және әдеби мұраны біржақты бағалаудан сақтайды [Сүйіншәлиев, 1981, 165 б.].

Сүйіншәлиев еңбектерінде әдебиеттің қоғаммен байланысы ерекше мәнге ие. Ғалым әдеби мұраның дамуы қоғамның әлеуметтік-экономикалық жағдайымен сабақтас екенін көрсетеді. Әдебиет қоғамдық сана формасы ретінде тарихи өзгерістерге тәуелді дамиды. Әр кезеңдегі шығармалардың мазмұны сол дәуірдің саяси, мәдени және әлеуметтік жағдайларымен тығыз байланысты болады. Осы тұрғыдан алғанда әдебиет тарихын зерттеу барысында тарихи факторларды ескеру ғылыми талдаудың негізгі талаптарының бірі болып табылады [Сүйіншәлиев, 1981].

Әдебиеттің рухани мәнін айқындауда көркем шығарманың автор тұлғасымен байланысы да маңызды. Әдебиет адам жанының көрінісі ретінде қарастырылып, оның мәңгілік құндылықтарды жеткізетін рухани құбылыс екендігі атап көрсетіледі. Көркем шығарма автордың ішкі дүниесімен тығыз байланысты болғандықтан, әдеби мұраны зерттеу барысында шығарманың идеялық мазмұнын, автордың дүниетанымын және қоғам алдындағы қызметін ескеру қажет. Мұндай тәсіл әдебиет тарихын зерттеуде тұлғалық фактордың маңызын айқындайды [Тарази, Мұсалы, 2000, 13 б.].

Әдебиетке жасалған шолу нәтижелері әдебиет тарихын зерттеу барысында тарихи принцип, қоғамдық байланыс және көркем шығарманың рухани мәні сияқты мәселелердің негізгі ғылыми бағыттар екенін көрсетеді. Бұл бағыттар Сүйіншәлиев еңбектерінде кешенді түрде қарастырылып, қазақ әдебиетінің тарихи дамуын жүйелеуге мүмкіндік береді. Ғалым әдеби процесті тарихи тұрғыдан талдай отырып, ұлттық әдебиеттің қалыптасу кезеңдерін анықтап, әдеби мұраның сабақтастығын ғылыми негізде дәлелдеді. Осылайша, Сүйіншәлиев еңбектерінің қазақ әдебиеттану ғылымындағы орны мен маңызын айқындайды. Ғалымның әдебиетті тарихи тұрғыдан зерттеу әдіснамасы, әдеби процесті қоғаммен байланыстыра қарастыруы және көркем шығарманың рухани мәнін бағалауы қазіргі әдебиеттану ғылымының негізгі бағыттарымен үйлеседі. Бұл зерттеу әдебиет тарихын ғылыми

тұрғыдан талдаудың теориялық негіздерін айқындап, Сүйіншәлиев еңбектерін әдебиеттану ғылымындағы маңызды әдіснамалық үлгі ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Қазақ әдебиеттану ғылымында әдеби мұраны тарихи тұрғыдан зерттеу барысында әдеби процестің сабақтастығы мәселесіне ерекше назар аударылады. Әдеби дәстүрлердің бір кезеңнен екінші кезеңге жалғасуы ұлттық әдебиеттің даму заңдылықтарын айқындайды. Бұл ретте көне дәуір әдебиеті мен кейінгі кезең әдебиеті арасындағы байланыстарды анықтау маңызды ғылыми міндеттердің бірі болып саналады. Әдебиет тарихын зерттеу барысында әр кезеңдегі көркемдік жүйенің өзгеру себептерін анықтау әдеби процестің эволюциялық сипатын түсіндіруге мүмкіндік береді. Мұндай тәсіл әдеби мұраны тұтас тарихи жүйе ретінде қарастыруға жағдай жасайды. Сонымен қатар әдебиет тарихын зерттеуде әдеби мұраның идеялық мазмұны мен көркемдік ерекшеліктерін қатар қарастыру қажеттілігі де айқын байқалады. Әдеби шығармалардың идеялық бағыты белгілі бір тарихи кезеңнің дүниетанымдық ерекшеліктерімен байланысты болады. Сондықтан әдеби мұраны талдау барысында оның көркемдік құрылымымен қатар қоғамдық мәнін де анықтау маңызды. Бұл әдіс әдебиетті тек эстетикалық құбылыс ретінде ғана емес, қоғамдық сана формасы ретінде бағалауға мүмкіндік береді.

Әдебиеттану ғылымындағы зерттеулер көрсеткендей, әдебиет тарихын ғылыми тұрғыдан жүйелеу ұлттық мәдениеттің дамуын түсіндіруде маңызды рөл атқарады. Әдеби мұралар арқылы халықтың дүниетанымы, тарихи тәжірибесі және рухани құндылықтары айқындалады. Осы тұрғыдан алғанда әдебиет тарихын зерттеу тек ғылыми мәселе ғана емес, ұлттық мәдени мұраны сақтау мен дамытуға бағытталған маңызды ғылыми бағыт болып табылады. Әдеби процесті тарихи және теориялық тұрғыдан талдау Сүйіншәлиев еңбектеріндегі ғылыми ұстанымдардың өзектілігін айқындай түседі.

Нәтижелер және оларды талқылау. Қазақ әдебиетінің тарихи дамуын зерттеу барысында Ханғали Жұмашұлы Сүйіншәлиевтің ғылыми еңбектері ерекше орын алады. Оның зерттеулері әдебиетті тек көркем мәтіндер жиынтығы ретінде қарастырудан гөрі, оны қоғамдық ойдың дамуымен, мәдени үдерістермен және тарихи жағдайлармен байланыстыра талдауға негізделген. Ғалымның бұл әдіснамалық ұстанымы қазақ әдебиетінің тарихи эволюциясын жүйелі түрде қарастыруға мүмкіндік береді. Сүйіншәлиев еңбектерінің ғылыми маңызы оның әдебиет тарихын зерттеуде деректілікке, ғылыми дәлдікке және тарихи принципке сүйенуінде көрінеді.

Ғалым еңбектерінің ғылыми құндылығы туралы зерттеушілер тарапынан да жоғары баға берілген. Б. Т. Жұмағұлов: «Сүйіншәлиевтің еңбектеріндегі пайымдары мен тұжырымдарынан, талдауларынан оның сөздерінің ғылыми дәлелділігі, деректілігі, ойға қонымдылығы ғана емес, тіл мәйегінің татымды да тартымды, ойға шақ сөз шырайы, оның жинақы сипаты аңғарылады» [Жұмағұлов, 2012], – деп көрсетеді. Бұл пікір Сүйіншәлиев зерттеулерінің ғылыми жүйелілігін және әдебиет тарихын жазудағы әдіснамалық дәлдігін айқындайды. Ғалым әдеби мұраларды талдауда нақты деректерге сүйеніп, тарихи кезеңдердің ерекшеліктерін анықтауға ұмтылды.

Әдебиет тарихын зерттеу барысында әдеби тұлғалардың қоғамдағы орны мен олардың халыққа қызмет ету мәселесі де маңызды болып табылады. Н. Ораз әдебиет пен мәдениет өкілдерінің шығармашылығын бағалауда олардың халыққа қызмет ету ерекшеліктерін көрсету қажеттігін атап өтеді. Ол: «Және бір мақсатымыз – әдебиетіміздің, мәдениетіміздің майталмандарын өзіміз аңғарған артықшылығымен халқына қалай қызмет еткенін көрсету» [Ораз, 2007, 7 б.], – деп жазады. Бұл пікір әдебиет тарихын зерттеуде әдеби тұлғалардың шығармашылық мұрасын қоғамдық қызметімен байланыстыра қарастырудың маңыздылығын көрсетеді. Сүйіншәлиев еңбектерінде жыраулар, ақындар және би-шешендердің шығармалары осы тұрғыдан талданады.

Әдебиеттің тәрбиелік және рухани қызметі де әдебиет тарихын зерттеуде ерекше орын алады. Г. Балтабаева: «Сөз өнерінің мақсаты – адамның жан дүниесіне ізгілік нұрын сеуіп, жақсылыққа, адамгершілік мұраттарға тәрбиелеу» [Балтабаева, 2016, 3 б.], – деп көрсетеді. Бұл тұжырым әдебиеттің қоғамдық мәнін айқындайды. Қазақ әдебиетінде жыраулар поэзиясы, шешендік сөздер және тарихи жырлар халықтың рухани құндылықтарын қалыптастыруға қызмет етті. Мұндай шығармалар арқылы адамгершілік, әділдік, ерлік, ел бірлігі сияқты идеялар насихатталды. Сондықтан әдебиетті тарихи тұрғыдан зерттеу барысында оның тәрбиелік қызметін ескеру қажет.

Сүйіншәлиев еңбектерінде әдеби мұраларды талдау барысында олардың тарихи және мәдени мәніне ерекше назар аударылады. Ғалым әдеби шығармаларды халықтың дүниетанымымен, әлеуметтік жағдайымен және мәдени ерекшеліктерімен байланыстыра қарастырады. Бұл тәсіл әдебиет тарихын кешенді түрде зерттеуге мүмкіндік береді. Әдеби мұраларды осындай ғылыми жүйеде талдау қазақ әдебиетінің тарихи дамуын түсінуде маңызды рөл атқарады. Сонымен қатар, Сүйіншәлиев әдебиет тарихын зерттеуде ғылыми тілдің нақтылығы мен дәлдігіне ерекше мән береді. Оның еңбектерінде ғылыми тұжырымдар қысқа әрі мазмұнды түрде беріледі. Бұл ғылыми зерттеудің сапасын арттырады. Әдеби мұраларды талдау барысында ғалым тарихи деректер мен көркем мәтіндерді үйлестіре отырып,

әдеби процестің даму заңдылықтарын анықтауға ұмтылады. Осылайша, Сүйіншәлиевтің ғылыми еңбектері қазақ әдебиетінің тарихи дамуын зерттеуде кешенді тәсілді көрсетеді. Ғалым әдебиетті тарихи, әлеуметтік және мәдени тұрғыдан қарастырып, әдеби процестің сабақтастығын анықтауға мүмкіндік берді. Оның зерттеулері қазақ әдебиетінің тарихи дамуын ғылыми негізде жүйелеуге үлкен үлес қосты.

Қазақ әдебиетінің тарихи дамуын ғылыми тұрғыдан зерттеу барысында әдеби процесті талдаудың теориялық негіздерін айқындау маңызды. Әдебиеттану ғылымында көркем шығармаларды бағалау, әдеби бағыттар мен ағымдарды анықтау, тарихи кезеңдердің ерекшеліктерін саралау теориялық білімге сүйенеді. Осы тұрғыдан алғанда әдебиет теориясының рөлі ерекше. Қ. Жұмалиев: «Әдебиет теориясы әдебиеттану ғылымының ең негізгі саласының бірі. Әдебиеттің теориясын жақсы білмей тұрып, әдебиеттің тарихшысы, не сыншысы, зерттеушісі боламын деушілік, сыпайылап айтқанда, өзінің міндеті мен мақсатына тым жеңіл қараушылық» [Жұмалиев, 1960, 244 б.], – деп атап көрсетеді. Бұл пікір әдебиет тарихын ғылыми тұрғыдан зерттеу үшін теориялық дайындықтың шешуші маңызын айқындайды. Сүйіншәлиев еңбектерінде әдеби процесті талдауда теориялық ұстанымдар мен тарихи принциптердің үйлесімді қолданылуы оның зерттеулерінің ғылыми деңгейін арттыра түседі.

Әдебиет тарихын зерттеу барысында ғылыми дәлдік пен терминологиялық нақтылық та ерекше рөл атқарады. Әдеби ұғымдардың нақты анықталуы ғылыми зерттеудің сапасына тікелей әсер етеді. М. Х. Абрамс: «Әдеби терминнің анықтамасын табу үшін әрдайым Index of Terms-ті қарау керек…» [Abrams, 1999, p. 6], – деп атап көрсетеді. Бұл пікір әдебиеттану ғылымында терминологияны жүйелі қолданудың маңыздылығын көрсетеді. Сүйіншәлиев зерттеулерінде әдеби ұғымдар нақты әрі жүйелі түрде қолданылып, ғылыми талдаудың дәлдігі сақталған. Әдеби жанрлар, көркемдік әдістер, тарихи кезеңдер туралы тұжырымдар ғылыми терминология негізінде сараланады. Мұндай тәсіл әдебиет тарихын зерттеуде объективтілік пен дәлдікті қамтамасыз етеді.

Ғылыми зерттеулерде тілдің рөлі де маңызды. Әдебиеттану ғылымының дамуы ұлттық ғылыми тілдің қалыптасуымен байланысты. З. Ахметов пен Т. Шаңбай: «Жалпыхалықтық тіліміздің байлығы қандай шексіз мол болса, қазақтың әдеби тілі, өлең тілі қандай кемелденген, бейнелі, оралымды келсе, ғылыми тіліміздің байлығы да, толысу, шыңдалу мүмкіндіктері де сондай орасан зор» [Ахметов, Шаңбай, 2006, 400 б.], – деп көрсетеді. Бұл тұжырым ғылыми тілдің әдеби тілмен сабақтастығын айқындайды. Сүйіншәлиев еңбектерінде ғылыми тілдің дәлдігі мен әдеби тілдің көркемдік мүмкіндіктері үйлесімді қолданылған. Ғалым тарихи деректерді талдауда ғылыми нақтылықты сақтай отырып, әдеби тілдің бейнелілігін тиімді пайдаланады. Бұл оның зерттеулерінің ғылыми әрі көркем сипатта жазылуына мүмкіндік береді.

Әдебиет тарихын зерттеу барысында теориялық, терминологиялық және тілдік негіздердің өзара байланысы ерекше мәнге ие. Теориялық білім әдеби процесті түсіндіруге мүмкіндік берсе, терминологиялық нақтылық ғылыми тұжырымдардың дәлдігін қамтамасыз етеді, ал ғылыми тілдің дамуы зерттеудің сапасын арттырады. Сүйіншәлиев еңбектерінде осы үш бағыт өзара үйлесімді түрде қолданылған. Ғалым әдеби мұраларды тарихи тұрғыдан талдай отырып, ғылыми дәлдік пен теориялық негізді сақтайды. Бұл қазақ әдебиетінің тарихи дамуын зерттеуде кешенді ғылыми тәсілдің қалыптасуына ықпал етті. Осылайша, Сүйіншәлиев еңбектері әдебиет тарихын зерттеуде теориялық дайындықтың, терминологиялық нақтылықтың және ғылыми тілдің маңызын көрсетеді. Бұл тәсіл әдебиеттану ғылымының дамуына ықпал етіп, қазақ әдебиетінің тарихи дамуын ғылыми негізде зерттеуге мүмкіндік береді.

Қазақ әдебиетінің тарихи дамуын зерттеу барысында XVIII ғасыр әдебиеті ерекше маңызға ие кезеңдердің бірі болып саналады. Бұл дәуірдегі әдеби процестің мазмұны қоғамдағы тарихи-әлеуметтік өзгерістермен тығыз байланыста қалыптасты. Қазақ қоғамындағы саяси бытыраңқылық, сыртқы жаулардың шапқыншылығы және елдің тәуелсіздігін сақтау жолындағы күрес әдеби шығармалардың негізгі тақырыптық бағыттарын айқындады. Әдебиет белгілі бір кезеңнің рухани қажеттіліктеріне жауап беретін құбылыс болғандықтан, XVIII ғасырдағы жыраулар шығармашылығы да тарихи оқиғалармен сабақтас дамыды. Қазақ әдебиетінің қай кезеңі болмасын белгілі тарихи-әлеуметтік жағдайларға байланысты дамығаны атап көрсетіліп, бұл дәуірдегі суырып салма ақындар мен жыраулар шығармашылығы қоғам ұсынған өзекті мәселелерге үн қосқаны айқындалады.

XVIII ғасырдағы қазақ қоғамының саяси жағдайы әдеби процестің мазмұнына айтарлықтай әсер етті. Бұл кезеңде қазақ халқы біртұтас орталықтанған мемлекет құра алмады, үш жүздің өзара оқшау өмір сүруі қоғамдық бірліктің әлсіреуіне әкелді. Руаралық алауыздық, саяси бытыраңқылық сыртқы жаулардың шабуылына қолайлы жағдай туғызды. Әдеби шығармаларда осы тарихи жағдайлар кеңінен көрініс тапты. Жыраулар халықты бірлікке шақырып, елдің тұтастығын сақтаудың маңызын көтерді.

Мұндай мазмұн әдебиеттің тек көркемдік құбылыс емес, қоғамдық ойдың маңызды құралы болғанын көрсетеді.

Жоңғар шапқыншылығы XVIII ғасырдағы қазақ халқының өмірінде ауыр кезеңдердің бірі болды. Бұл тарихи оқиға әдебиетте кеңінен бейнеленді. Ел басына түскен ауыртпалық, босқыншылық, халықтың күйзелісі жыраулар поэзиясының негізгі тақырыптарының бірі болды. «Ақтабан шұбырынды» кезеңіндегі халық трагедиясы әдеби шығармаларда терең суреттеліп, елдің рухын көтеру, бірлікке шақыру идеялары басым көрінді. Мұндай шығармалар халықтың тарихи жадын сақтауда маңызды рөл атқарды. Жыраулар поэзиясы арқылы халықтың ерлік рухы, тәуелсіздікке деген ұмтылысы көркем бейнеленді.

Бұхар жырау шығармашылығы XVIII ғасыр әдебиетінің маңызды құбылыстарының бірі болып табылады. Оның өлеңдерінде ел тағдыры, хандық билік, халықтың әлеуметтік жағдайы сияқты мәселелер көтерілді. Бұхар жырау шығармаларында қоғамдағы әлеуметтік қайшылықтар, халықтың мүддесін қорғау идеясы байқалады. Жырау хан мен халық арасындағы қатынасты саралап, елдің бірлігі мен тәуелсіздігін сақтаудың маңызын жырлады. Оның шығармаларындағы батылдық пен өткірлік әдебиеттің қоғамдық оймен тығыз байланыста дамығанын дәлелдейді. Бұхар жырау поэзиясы әдебиеттің қоғамдық пікір қалыптастырудағы қызметін айқын көрсетеді.

Көтеш жырау шығармашылығы да тарихи кезеңнің ерекшеліктерін бейнелейді. Ол елдің тәуелсіздігі, батырлық және халықтың ерлік күресін жырлаған ақындардың бірі болды. Көтеш жырау жоңғарларға қарсы шайқастарды жырлап, батырлардың ерлігін дәріптеді. Оның шығармаларында тарихи оқиғалар нақты суреттеліп, халықтың ерлік рухын көтеру мақсаты байқалады. Бұл әдебиеттің тәрбиелік қызметін айқындайды. Жырау шығармалары халықты ерлікке, бірлікке шақырып, ұлттық рухты нығайтуға бағытталған.

Ақтанберді жырау шығармашылығы да XVIII ғасыр әдебиетінің маңызды бөлігі болып табылады. Ол ерлік, ел қорғау, тәуелсіздік идеяларын жырлаған жыраулардың бірі. Ақтанберді шығармаларында батырлық рух, ел бірлігі және халық мүддесін қорғау идеялары көрініс тапқан. Оның толғауларында жауға қарсы күрес, елдің тұтастығын сақтау мәселелері көтерілген. Мұндай шығармалар әдебиеттің қоғамдық қызметін айқындап, ұлттық әдеби дәстүрдің қалыптасуына ықпал етті.

XVIII ғасырдағы жыраулар поэзиясының ерекшелігі – оның тарихи оқиғалармен тікелей байланыста дамуы. Жыраулар халықтың көкейкесті мәселелерін көтеріп, қоғамдық пікір қалыптастыруда маңызды рөл атқарды. Олар тек ақын ғана емес, елдің рухани жетекшілері болды. Жыраулар шығармаларында тарихи кезеңнің әлеуметтік жағдайы, халықтың мұңы мен арманы көркем түрде бейнеленді. Бұл әдебиеттің тарихи дерек көзі ретінде де маңызын арттырады.

Осылайша XVIII ғасырдағы қазақ әдебиеті тарихи оқиғалармен сабақтас дамып, жыраулар поэзиясы арқылы халықтың рухани өмірін бейнеледі. Бұл кезеңдегі әдеби шығармалар ұлттық бірлік, тәуелсіздік және ерлік идеяларын көтерді. Жыраулар шығармашылығы әдебиеттің қоғамдық қызметін айқындап, қазақ әдебиетінің тарихи дамуында ерекше орын алды.

Қорытынды. Мақалада қазақ әдебиетінің тарихи дамуы мен оның көркемдік ерекшеліктері, сондай-ақ әдебиеттің қоғам мен дәуірге қызмет ету рөлі жан-жақты қарастырылды. Зерттеу барысында Ханғали Жұмашұлы Сүйіншәлиевтің еңбектері, сондай-ақ XVII–XIX ғасырлардағы жыраулар мен ақындардың шығармашылық мұралары талданып, олардың тарихи, әлеуметтік және эстетикалық мәні айқындалды. Мақалада әдебиетті тек көркем мәтін ретінде емес, тарихи контекстімен, қоғам мен дәуірдің әлеуметтік-экономикалық және саяси құрылымымен сабақтас құндылық ретінде қарастырудың маңыздылығы дәлелденді. Зерттеу көрсеткендей, қазақ әдебиеті әр кезеңде өз дәуірінің өмірлік мәселелеріне үн қосып, халық санасына әсер етіп отырған. XVII ғасырдағы суырып салма ақындар мен жыраулардың шығармашылығы қоғамның өзекті сұрақтарына жауап беруге бағытталған болса, XVIII–XIX ғасырлардағы әдебиет қоғамдық тұрақсыздық пен сыртқы қауіптердің әсерінде қалыптасқан. Жоңғарлар мен басқа сыртқы жаулардың басқыншылықтары қазақ халқының мәдени және рухани өміріне әсер еткен, сол кезеңнің ақындары мен жыраулары өз өлеңдері арқылы халыққа рухани демеу беріп, ерлік пен әділдік идеясын дәріптегені байқалады. Бұхар Қалқаманұлы, Көтеш жырау, Ақтанберді Сарыұлы сияқты тұлғалар өз шығармаларында тек тарихи оқиғаларды бейнелеп қана қоймай, халықтың рухани мұрасын сақтап, әлеуметтік әділеттілікке үн қосқан. Олар көркемдік шеберлігімен қатар, адамгершілік, батылдық және тәуелсіздік идеясын насихаттаған.

Мақалада әдебиеттің тәрбиелік мәні де ерекше атап көрсетілді. Сөз өнерінің мақсаты тек эстетикалық ләззат беру емес, адамның жан дүниесіне ізгілік нұрын сеуіп, адамгершілікке, қоғамдық мұраттарға тәрбиелеу екені дәлелденді. Бұл тұрғыда Х. Сүйіншәлиев пен басқа зерттеушілердің пайымдары қазақ әдебиетінің философиялық мәнін, көркемдік ерекшеліктерін және ұлттық

мәдениеттегі рөлін ғылыми дәлелдермен көрсетеді. Әдебиет тек көркем мәтін емес, ұрпаққа тәлім беретін, қоғамның рухани өмірін байытатын маңызды құрал ретінде қарастырылды.

Зерттеу барысында әдебиет тарихын ғылыми тұрғыда зерттеу үшін теориялық дайындықтың маңыздылығы да көрсетілді. Қ. Жұмалиевтің тұжырымдарына сәйкес, әдебиет теориясын меңгермей, әдебиетті дұрыс бағалау мүмкін емес. Сонымен қатар, ғылыми дәлдік, әділдік және тарихи контекстті ескеру маңызды, өйткені әр дәуірдің шығармалары өз уақытындағы әлеуметтік, экономикалық және саяси жағдайлардың айнасы болып табылады. Сондай-ақ, мақалада әдеби мұраны зерттеудегі жүйелілік пен деректіліктің маңызы көрсетілді. Сүйіншәлиевтің еңбектері осы принципке сүйене отырып жазылған, ол тек шығармаларды талдаумен шектелмей, олардың халыққа қызмет ету ерекшелігін де зерттеген. Бұл әдістеме қазіргі қазақ әдебиетін зерттеуде әдіснамалық үлгі болып саналады, себебі ол әдебиеттанудың ғылыми деңгейін көтеріп, тарихи, эстетикалық және әлеуметтік талдауды біріктіреді.

Қорытындылай келе, қазақ әдебиеті тарихы тек әдеби шығармалардың жинағы емес, қоғамның рухани және мәдени өмірінің айнасы. XVII–XIX ғасырлардағы жыраулар мен ақындардың шығармалары тарихи оқиғаларды, әлеуметтік шиеленістерді, халыққа қызмет ету идеясын бейнелеп, ұлттық мәдениеттің қалыптасуына үлес қосты. Әдебиетті зерттеуде Х. Сүйіншәлиевтің әдістемесі – тарихи, әлеуметтік және эстетикалық талдауды біріктіретін, ғылыми дәлелділікке негізделген үлгі. Сонымен қатар, сөз өнерінің тәрбиелік мәні, эстетикалық құндылығы, адамгершілікке тәрбиелеу функциясы қазіргі зерттеулер үшін маңызды бағыт болып қала береді. Осы тұрғыда қазақ әдебиетін зерттеу тек тарихи құндылықтарды сақтау ғана емес, болашақ ұрпаққа рухани, эстетикалық және мәдени мұраны жеткізу міндетін атқарады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиетінің қалыптасу кезеңдері. – Алматы: Қазақстан, 1967. – 15 б.
2. Wellek R., Warren A. Theory of Literature. – New York: Harcourt, Brace & World, 1949. – 262 p.
3. Жұмалиев Қ., Қабдолов З., Ахметов З. Классикалық зерттеулер. – Алматы: Әдебиет әлемі, 2013. – 24 б.
4. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиеті XVIII–XIX ғ.ғ. – Алматы: Мектеп, 1981. – 165 б.
5. Сүйіншәлиев Х. Қазақ әдебиеті XVIII–XIX ғ.ғ. – Алматы: Мектеп, 1981.
6. Тарази Ә., Мұсалы Л. Көркемдік құпиясы. – Алматы: Санат, 2000. – 13 б.
7. Жұмағұлов Б.Т. Классикалық зерттеулер. 6-том. – Алматы: Әдебиет әлемі, 2012.
8. Ораз Н. Көп томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Санат, 2007. – 7 б.
9. Балтабаева Г. Тәуелсіздік кезіндегі қазақ прозасының көркемдік әлемі. – Алматы: Дәстүр, 2016. – 3 б.
10. Жұмалиев Қ. Әдебиет теориясы. – Алматы: Қазақтың мемлекеттік оқу-педагогика баспасы, 1960. – 244 б.
11. Abrams M.H. A Glossary of Literary Terms. – Boston: Heinle & Heinle, 1999. – 6 p.
12. Ахметов З., Шаңбай Т. Әдебиеттану: терминдер сөздігі. – Семей; Новосибирск: Талер-Пресс, 2006. – 400 б.

ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР ТҰЛҒАСЫН ТҮСІНДІРУДЕГІ ТҮРКІЛІК РУХАНИ ДҮНИЕТАНЫМ ЖӘНЕ ЯСАУИ МҰРАСЫ

Ералиева Салтанат Асылханқызы,
Діntану магистрі, ғылыми қызметкер,
«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени
музей-қорығы, Түркістан қаласы, Қазақстан
sako-117@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада қазақтың батырлық эпосының көрнекті үлгісі – «Қобыланды батыр» жырындағы қаһарман тұлғаның түркілік рухани дүниетаным аясындағы көркемдік және идеялық сипаты қарастырылады. Зерттеудің негізгі мақсаты – Қобыланды батыр бейнесіндегі елдік, ерлік, намыс, адалдық, жауапкершілік секілді құндылықтарды Қожа Ахмет Ясауидің рухани-этикалық мұрасындағы адамгершілік, имандылық, әділет, ар-ождан, сабыр және рухани кемелдену ұғымдарымен сабақтастықта талдау. Мақалада «Қобыланды батыр» жырындағы қаһармандық концепт пен Ясауи мұрасындағы адамдық мұраттың ортақ дүниетанымдық*

негіздері сараланады. Қобыланды тұлғасы тек жауынгерлік күш иесі емес, ел мүддесін жеке басының мүддесінен жоғары қоятын ұлттық қаһарман ретінде танылады. Ал Ясауи мұрасындағы кемел адам концепциясы адамның ішкі дүниесін тәрбиелеуге, нәпсіні жеңуге, әділет пен ізгілік жолын ұстануға негізделеді. Зерттеу нәтижесінде эпикалық қаһармандық пен рухани кемелдік ұғымдарының түркілік дүниетанымдағы өзара сабақтастығы айқындалады.

Түйін сөздер: *Қобыланды батыр, Қожа Ахмет Ясауи, «Диуани хикмет», түркілік дүниетаным, батырлық эпос, қаһармандық концепт, ұлттық код, рухани құндылық, елдік сана, тарихи жад.*

Abstract. *The article examines the artistic and ideological representation of the heroic figure in the Kazakh heroic epic Koblandy Batyr within the framework of Turkic spiritual worldview. The main objective of the study is to analyze the values embodied in the image of Koblandy Batyr, including patriotism, heroism, honor, loyalty, and responsibility, in relation to the concepts of humanity, faith, justice, conscience, patience, and spiritual perfection reflected in the spiritual and ethical heritage of Khoja Ahmed Yasawi. The article explores the common worldview foundations underlying the heroic concept in the epic Koblandy Batyr and the ideal of humanity in Yasawi's spiritual heritage. Koblandy is presented not merely as a warrior possessing physical strength, but as a national hero who places the interests of his people above his personal interests. At the same time, Yasawi's concept of the perfect human being is based on the cultivation of one's inner self, overcoming the desires of the ego, and following the principles of justice and virtue. The study demonstrates the interrelationship between epic heroism and spiritual perfection within the framework of the Turkic worldview.*

Keywords: *Koblandy Batyr, Khoja Ahmed Yasawi, Diwani Hikmet, Turkic worldview, heroic epic, heroic concept, national identity code, spiritual values, national consciousness, historical memory.*

Қазақ халқының рухани-мәдени тарихында эпикалық мұраның орны ерекше. Батырлық жырлар халықтың тарихи жадын сақтап қана қоймай, оның дүниетанымын, елдік мұратын, моральдық ұстанымдарын және адамдық қасиет туралы түсінігін ұрпақтан ұрпаққа жеткізетін көркемдік жүйе қызметін атқарады. Осы тұрғыдан алғанда эпос – белгілі бір тарихи оқиғалардың көркем баяны ғана емес, халықтың ғасырлар бойы қалыптасқан әлеуметтік тәжірибесі мен құндылықтар жүйесін жинақтайтын рухани құбылыс. Қазақ фольклорының жанрлық жүйесінде батырлық эпос халықтың қоғамдық-тарихи тәжірибесін көркем жинақтайтын маңызды сала ретінде қарастырылады [Қоңыратбаев, 1991, 22 б.].

Батырлық эпостың ерекшелігі оның тарихи шындықты сол қалпында қайталауында емес, халық санасында орныққан идеалдар арқылы қайта пайымдауында көрінеді. Сондықтан эпикалық шығармадағы батыр бейнесі нақты тарихи тұлғаның сипатымен шектелмей, белгілі бір дәуірдегі қоғамның «идеалды адам», «идеалды ел қорғаушы» туралы түсінігін танытады. Бұл ерекшелік қазақ эпосын тарихи дерек пен көркем қиялдың тоғысқан тұсы ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Демек, эпикалық мұраны зерттеу барысында оның оқиғалық желісімен қатар, сол оқиғалардың астарында жатқан дүниетанымдық және моральдық мағыналарды да назарға алу қажет. Осы тұрғыдан алғанда «Қобыланды батыр» жыры – қазақтың батырлық эпосындағы аса ірі шығармалардың бірі. Зерттеушілер қазақ эпосының қалыптасуы мен дамуында тарихи оқиғалар, халықтың қоғамдық санасы және көркемдік дәстүрдің өзара байланыста болғанын атап көрсетеді [Жирмунский, 1974, 76 б.; Қоңыратбаев, 1991, 82 б.]. Жырдың мазмұнындағы тарихи-әлеуметтік сарындар оның белгілі бір дәуір шындығымен сабақтастығын танытса, көркемдік жүйесі халықтың сол тарихи жағдайға берген бағасын аңғартады. Яғни эпостағы жау мен ел, батыр мен қоғам, ерлік пен намыс арасындағы қатынастар жеке оқиғаның шеңберінен шығып, халықтың қоғамдық дүниетанымын бейнелейтін кең мағыналы категорияларға айналады.

Қазақ эпосының мазмұнында тарихи оқиғалармен бірге халықтың әр кезеңдегі дүниетанымдық түсініктері де қабаттасып отырады. Жырдың негізгі идеялық өзегінде елді қорғау, жауға қарсы тұру, ерлік пен намыс, туған жерге адалдық секілді құндылықтар жатыр [Әуезов, 1991, 68–70 бб.; Қоңыратбаев, 1991, 84 б.]. Алайда бұл құндылықтарды тек жауынгерлік сипаттағы ұғымдар ретінде түсіндіру жеткіліксіз. Эпикалық қаһарманның ерлігі оның физикалық күшінен бұрын, белгілі бір моральдық жауапкершілікті мойнына алуымен маңызды. Батырдың ел үшін күресуі жеке басының мүддесінен жоғары тұрған мақсатқа қызмет етеді. Осы арқылы эпос жеке тұлға мен қоғам арасындағы байланысты айқындап, адамдық кемелдіктің өлшемін елдік мұратпен сабақтастырады.

Қобыланды батырдың тұлғасы да жеке адамның ерлік тарихы ретінде ғана суреттелмейді. Ол – халықтың елдік мұратын жинақтаған көркем образ. Қаһарманның негізгі қасиеті оның жеке басының күш-қуатымен ғана емес, сол күшті ел игілігіне жұмсауымен айқындалады [Әуезов, 1991, 68–70 бб.; Жирмунский, 1974, 85 б.]. Осы тұрғыдан Қобыланды бейнесіндегі ерлік ұғымын халықтық этикамен тікелей байланысты қарастыруға болады. Оның батырлығы – мақсатсыз күш көрсету емес, елді қорғауға бағытталған жауапкершілік. Сондықтан эпикалық қаһарманның бойындағы күш, батылдық, намыс, адалдық секілді қасиеттер бір-бірінен оқшау тұрған сипаттар емес, тұтас моральдық жүйені

құрайды. Бұл жерде эпикалық дүниетанымның маңызды бір ерекшелігі байқалады: жеке тұлғаның қадірі оның қоғам алдындағы қызметі арқылы өлшенеді. Батырдың елден бөлек өмір сүретін дербес тұлға ретінде емес, халықтың тағдырымен бірге қарастырылуы қазақтың дәстүрлі дүниетанымындағы «ел», «жер», «намыс», «аманат» ұғымдарының өзара сабақтастығын көрсетеді. Осы себепті «Қобыланды батыр» жырын тек батырлықты дәріптейтін шығарма ретінде емес, адам мен қоғам, жеке тұлға мен ел, ерлік пен жауапкершілік арақатынасын танытатын рухани-этикалық мәтін ретінде бағалауға болады.

Қазақтың рухани дүниетанымын кеңірек қарастырғанда эпикалық қаһармандық идеал мен сопылық-этикалық дүниетаным арасында да белгілі бір мағыналық үндестік бар екені байқалады. Осы тұрғыдан Қожа Ахмет Ясауи мұрасы түркі халықтарының рухани дүниетанымында айрықша орын алады. Зерттеулерде «Диуани хикметтегі» адамдық мұрат, адамгершілік, имандылық, әділет, жауапкершілік, ел-жер қадірі, дәстүр мен дүниетаным мәселелері кең қарастырылатыны көрсетіледі. Ясауи хикметтерінің өзегінде адамды рухани тұрғыдан жетілдіру, ізгілікке, әділетке және ақиқат жолына бастау идеясы жатыр [Тұрысбек, 2023, 137–142 бб.].

Ясауи дүниетанымындағы адам идеалы сыртқы ерлікпен ғана емес, адамның ішкі рухани тазалығымен, нәпсіні жеңуімен, әділетті ұстануымен және жауапкершілігімен сипатталады. Бұл ұстанымдарды эпикалық дәстүрдегі батырлық идеалмен салыстырғанда, екі түрлі көркемдік жүйенің астарында жатқан ортақ этикалық негіздер аңғарылады. «Қобыланды батырдағы» қаһарман елдің сыртқы қауіпсіздігін қорғаушы тұлға ретінде көрінсе, Ясауи шығармаларындағы кемел адам ең алдымен адамның ішкі дүниесін жетілдіру мәселесімен байланыстырылады. Бірінде ерлік қоғамдық деңгейде, екіншісінде рухани-адамгершілік деңгейде танылады. Бірақ олардың түпкі мәнінде адалдық, жауапкершілік, әділет, ар-намыс және ізгілік секілді ортақ құндылықтар жатыр. Осы тұрғыдан эпикалық және діни-дидактикалық мұраны бір-бірінен мүлде бөлек құбылыстар ретінде қарастыру шарт емес. Керісінше, олар қазақ және жалпы түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымындағы адамдық мұраттың әртүрлі қырларын танытатын өзара сабақтас рухани қабаттар ретінде бағалануы мүмкін. Эпоста адам елін қорғау арқылы өз міндетін орындаса, Ясауи дүниетанымында адам өзін рухани тәрбиелеу, әділет пен ақиқат жолын ұстану арқылы кемелдікке ұмтылады. Осы екі бағыттың тоғысында тұлғаның қоғам мен руханият алдындағы жауапкершілігі туралы тұтас түсінік қалыптасады. Сондықтан, «Қобыланды батыр» мен Ясауи мұрасын қатар қарастыру қазақ рухани мәдениетіндегі ерлік, адамгершілік және елдік сана ұғымдарының өзара байланысын тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Бұл сабақтастық ұлттық мәдениеттің әр кезеңінде көрініс тапқан құндылықтардың өзгермей қайталануы емес, олардың әр дәуірдің тарихи және рухани сұранысына сәйкес жаңа мазмұнда көркемделіп отыруы ретінде түсіндірілуі тиіс. Осы жағынан алғанда эпикалық мұра да, Ясауи шығармашылығы да қазақтың рухани-мәдени жадында адамды белгілі бір моральдық өлшемдерге бағдарлайтын маңызды құндылықтық жүйелердің бірі болып табылады. Осы екі мұраны салыстыра зерттеудің негізгі мәні олардың арасында тікелей мәтіндік ықпал бар екенін дәлелдеуде емес, ортақ түркілік рухани-мәдени кеңістіктегі дүниетанымдық үндестікті айқындауда.

Түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымында ел, жер, ата-баба, намыс, ерлік, бірлік секілді ұғымдар маңызды орын алған. Бұл құндылықтар халықтың ауыз әдебиетінде, әсіресе батырлық эпостарда көркем түрде жинақталған. Эпикалық қаһарман – жеке басының мүддесімен шектелмейтін тұлға. Ол өзінің күшін, батылдығын және қабілетін елінің игілігіне жұмсайды. Сондықтан батырлық эпостағы қаһармандықтың негізгі өлшемі – елге қызмет ету [Жирмунский, 1974, 91 б.].

«Қобыланды батыр» жырында бұл сипат Қобыланды бейнесінен анық көрінеді. Жырдың бір тұсында оның жауға қарсы күресі ерекше динамикалық сипатта суреттеледі:

«Қабағынан қар жауып,
Кірпігіне мұз тоңып,
Қатуланып қаттанды,
Буырқанып бұрсанды,
Мұздай темір құрсанды» [Марабай, б.ж., 60 б.].

Бұл жолдар батырдың сыртқы портретін ғана емес, оның ішкі психологиялық күйін де танытады. «Қаттану», «буырқану» сияқты сөздер қаһарманның жауға деген қарсылығын күшейтіп көрсетеді.

Жырдың келесі тұсында:

«Топтанып тұрған кәпірге
Қобыланды батыр жол салды.
Жалғыз өзі батырың,
Жойып кетіп барады...» [Марабай, б.ж., 60 б.]

деп суреттелуі Қобыландының эпикалық қаһарман ретіндегі даралығын айқындайды. Бұл жерде эпикалық әсірелеу тәсілі қолданылғанымен, оның астарында халықтың батыр туралы идеалы жатыр. Батыр – ел басына қауіп төнгенде көптің алдында тұратын, өз күшін халықты қорғауға жұмсайтын тұлға [Жирмунский, 1974, 92 б.; Қоңыратбаев, 1991, 88 б.].

Қазақ эпосындағы батырлық ұғымды елдік мұраттан бөлек қарастыру мүмкін емес. Батырдың ерлігі елдің тағдырымен сабақтас болғанда ғана қоғамдық және рухани мәнге ие болады [Әуезов, 1991, 68–70 бб.; Қоңыратбаев, 1991, 90 б.]. «Қобыланды батыр» жырында Қобыландының әрекеті елдің, жердің және жақындарының тағдырымен байланыстырылады. Жырда:

«Қараспан тауды жайлаған
Қалың Қыпшақ елдерге!» [Марабай, б.ж., 75 б.]

деген жолдар кездеседі. Бұл үзіндідегі «Қыпшақ елі» ұғымы батырдың әлеуметтік және рухани ортасын білдіреді. Қобыландының кім үшін күресетіні, оның ерлігінің қандай мақсатқа бағытталғаны осы елдік кеңістік арқылы танылады [Қоңыратбаев, 1991, 92 б.].

Эпоста батырлық пен елдік ұғымдары бір-бірінен ажырамайды. Қобыландының ерлігі – оның жеке басының қасиеті ғана емес, халықтың қауіпсіздігі мен тұтастығын қорғауға бағытталған қоғамдық міндет. Сондықтан Қобыланды бейнесін «ел үшін туған ер» концептісінің көркем көрінісі ретінде бағалауға болады [Әуезов, 1991, 68–70 бб.; Жирмунский, 1974, 92 б.]. Түркі эпикалық дәстүріндегі маңызды ерекшеліктердің бірі – батыр мен тұлпардың ажырамас байланысы. Тұлпар батырдың қарапайым көлігі емес, оның ерлік жолындағы серігі әрі қаһармандық болмысын толықтыратын символдық образ [Жирмунский, 1974, 92 б.].

«Қобыланды батыр» жырында Тайбурыл бейнесіне айрықша мән беріледі. Тайбурылды баптау Құртқаның ақыл-парасатымен байланыстырылады:

«Алты жасқа ақтатты,
Өзіне өлшеп Бурылдың
Алтыннан тұрман қақтатты.
Ат болар деп батырға
Бурылын мақтатты» [Марабай, б.ж., 13 б.].

Бұл үзінді Қобыландының қаһармандық жолында Құртқаның да маңызды рөл атқаратынын көрсетеді. Тайбурыл – батырдың физикалық мүмкіндігін арттыратын құрал ғана емес, эпикалық кеңістікті бағындырудың символы. Батырдың алыс жолдарды жүріп өтуі, жауға жетуі және қиындықты жеңуі тұлпар бейнесімен тығыз байланысты [Жирмунский, 1974, 92 б.]. Жырдағы Қобыланды мен Тайбурылдың бірлігі түркілік эпикалық дәстүрдің батыр мен тұлпарды тұтас қаһармандық жүйе ретінде қарастыратынын көрсетеді.

«Қобыланды батыр» жырындағы Құртқа бейнесінің маңызы ерекше. Ол тек батырдың жары ретінде емес, ақыл-парасаты мол, көреген тұлға ретінде сипатталады [Әуезов, 1991, 72 б.]. Құртқаның Бурылды жасынан бастап баптауы оның болашақты болжай білетінін және батырдың ерлік жолына дайындық жасайтынын көрсетеді [Марабай, б.ж., 13 б.]. Бұл эпикалық жүйеде әйел бейнесінің де қаһармандық оқиғаның дамуына ықпал ететінін аңғартады. Қобыландының ерлігі Құртқаның ақылымен, Тайбурылдың күшімен және елдің қолдауымен толықтырылады [Әуезов, 1991, 73 б.]. Осыдан эпостағы қаһармандықты тек ер адамның физикалық қуаты ретінде қарастыру жеткіліксіз екені көрінеді. Қаһармандықтың артында ақыл, парасат, отбасы, тәрбие және әлеуметтік қолдау сияқты құндылықтар жүйесі жатыр [Қоңыратбаев, 1991, 90 б.].

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» – түркі халықтарының рухани дүниетанымындағы аса маңызды мұралардың бірі. Ясауи шығармашылығының ерекшелігі – діни-танымдық ұстанымдардың адамгершілік мәселелерімен тығыз байланыста берілуінде. Зерттеушілер Ясауи хикметтерінде адамдық мұрат пен адамгершілік қағидаларының, әділет пен жауапкершіліктің, ел-жер қадірі мен дәстүрдің өзара сабақтастықта қарастырылатынын атап көрсетеді [Тұрысбек, 2023, 134–138 бб.]. Демек, хикметтерді тек діни мазмұндағы шығармалар ретінде қабылдау олардың әлеуметтік-этикалық мәнін толық ашпайды. Ясауи үшін руханият адамның күнделікті мінез-құлқынан, адамдармен қарым-қатынасынан және қоғам алдындағы жауапкершілігінен көрінетін нақты адамдық ұстанымдармен тығыз байланысты.

Ясауи дүниетанымындағы негізгі ұғымдардың бірі – адамның рухани жетілуі. Адамның сыртқы әрекеті оның ішкі дүниесімен үйлесуі қажет [Тұрысбек, 2023, 137–142 бб.]. Бұл ұстаным Ясауи дүниетанымындағы адам концепциясының маңызды ерекшелігін айқындайды: адамның қадірі оның сыртқы беделімен немесе әлеуметтік жағдайымен емес, ішкі тазалығымен және моральдық ұстанымымен өлшенеді. Яғни жақсы әрекеттің өзі шынайы ниетпен және рухани жауапкершілікпен сабақтасқанда ғана мәнді болады. Осы арқылы Ясауи адам мінезінің сыртқы көрінісі мен ішкі

дүниесінің арасындағы қайшылықты адамдық кемелдікке жетудің негізгі мәселелерінің бірі ретінде көрсетеді.

Р.Тұрысбек Ясауи мұрасындағы адамгершілік, жасампаздық, мейірімділік, ізгілік, сыйластық және жауапкершілік секілді ұғымдардың маңызды орын алатынын көрсетеді. Бұл ұғымдар бір-бірінен оқшау тұрған моральдық талаптар емес, адамның тұтас рухани болмысын қалыптастыратын өзара байланысты құндылықтар жүйесін құрайды. Мәселен, мейірімділік пен сыйластық адамның өзге адамдарға деген қатынасын айқындаса, жауапкершілік оның сол қатынастың салдарын түсінуін талап етеді. Ал ізгілік пен жасампаздық адамның жеке басының жетілуімен шектелмей, қоғамға пайдалы болу идеясымен ұштасады. Осы тұрғыдан Ясауи іліміндегі кемел адам – тек рухани тұрғыдан тазарып қана қойған тұлға емес, өзінің адамдық қасиеттерін қоғамдық ортада жүзеге асыра алатын тұлға. Сонымен бірге хикметтердегі ар-иман мәселесі адамдық болмыстың негізгі өлшемдерінің бірі ретінде танылады [Тұрысбек, 2023, 138 б.]. Ар мен иман бұл жерде тек діни ұғымдар шеңберінде қалмай, адамның өзін-өзі бағалауына және өз әрекетіне моральдық тұрғыдан есеп беруіне негіз болатын ішкі өлшем ретінде көрінеді. Адамның өз әрекетін сыртқы бақылаудан бұрын өзінің ар-ұяты арқылы бағалауы – рухани кемелдіктің маңызды белгісі. Осы мағынада ар-иман адамның рухани тазалыққа, әділетке және ізгілікке ұмтылысын реттейтін ішкі моральдық тетік қызметін атқарады.

Ясауи дүниетанымында адамның өзін-өзі бақылауы мен ішкі дүниесін тәрбиелеуі де ерекше мәнге ие. Адам өзінің мінез-құлқына сын көзбен қарап, нәпсі мен өзімшілдікті жеңуге, рухани кемелдікке ұмтылуы тиіс [Тұрысбек, 2023, 140–142 бб.]. Мұндай көзқарас адамның рухани дамуын бір сәттік нәтиже емес, үздіксіз жүретін ішкі процесс ретінде түсіндіреді. Яғни кемел адам дайын күйінде қалыптаспайды; ол өзін үнемі жетілдіру, қателігін мойындау, мінезін тәрбиелеу және ізгілікке ұмтылу арқылы қалыптасады. Бұл идеяның тәрбиелік мәні де осында: Ясауи адамды сыртқы тәртіпке ғана бағындыруды емес, оның ішкі жауапкершілігін қалыптастыруды көздейді. Осы тұрғыдан алғанда Ясауидің адам туралы түсінігі қазақтың дәстүрлі дүниетанымындағы моральдық құндылықтармен сабақтасып жатады. Әсіресе ар, намыс, адалдық, үлкенді сыйлау, ел-жерді қадірлеу, жауапкершілік сияқты ұғымдар рухани мәдениеттің әртүрлі қабаттарында түрлі сипатта көрінгенімен, олардың түпкі мәнінде адамды белгілі бір этикалық өлшемге бағыттау мақсаты жатыр. Егер батырлық эпоста бұл құндылықтар елді қорғау, жауға қарсы тұру, намысты сақтау арқылы көрінсе, Ясауи мұрасында олар адамның ішкі дүниесін тәрбиелеу және рухани кемелдікке жету арқылы танылады. Осы айырмашылық олардың мазмұндық қарама-қарсылығын емес, адамдық идеалдың әртүрлі қырларын көрсетеді. Сондықтан «Диуани хикметті» түркі халықтарының рухани мәдениетіндегі адамгершілік қағидаларын қалыптастыратын маңызды мәтіндердің бірі ретінде бағалауға болады. Ясауи үшін адамның кемелдігі білім немесе діни танымның көлемімен ғана өлшенбейді; оның шынайы өлшемі – сол танымның мінез-құлыққа, қарым-қатынасқа және өмірлік ұстанымға айналуы. Осы себепті хикметтердегі рухани тәрбие идеясы жеке адамның ішкі мәдениетін қалыптастырумен қатар, қоғамдағы өзара сыйластық, әділет және жауапкершілік қағидаларының орнығуына негіз болады. Бұл – Ясауи мұрасының бүгінгі мәдени-этикалық кеңістіктегі өзектілігін айқындайтын маңызды қырлардың бірі.

Эпикалық мұра – халықтың ұлттық кодын сақтайтын маңызды рухани құрал. Себебі эпоста тарихи оқиғалармен бірге халықтың адам, қоғам, ел, жер және мораль туралы түсініктері де сақталады. «Қобыланды батыр» жырында ұлттық дүниетанымның негізгі белгілері ретінде ел мен жерді қорғау, ерлік пен намыс, туған жерге адалдық, отбасы алдындағы жауапкершілік, достық пен сертке беріктік, ақыл мен парасатты құрметтеу секілді құндылықтар көрінеді [Қоңыратбаев, 1991, 94.]. Қобыландының тұлғасы арқылы халық «қандай адам ел қорғай алады?», «ерлік деген не?», «батырдың ел алдындағы міндеті қандай?» деген сұрақтарға көркем жауап береді. Ясауи мұрасы ұлттық кодтың рухани-этикалық қабатын түсінуге мүмкіндік береді. Хикметтерде адамгершілік, имандылық, әділет, жауапкершілік, ел-жер қадірі, дәстүр, тәрбие және татулық мәселелері өзара сабақтас қарастырылады [Тұрысбек, 2023, 134–138 бб.]. Сондықтан ұлттық кодты зерттеуде эпикалық және рухани мұраны қатар қарастыру маңызды. Бірі – халықтың елдік идеалын, екіншісі – сол идеалдың адамдық-рухани негіздерін түсіндіреді.

Ясауи мұрасы мен қазақ эпикалық дәстүрінің байланысын тікелей мәтіндік ықпал тұрғысынан қарастырудан гөрі, оларды ортақ түркілік рухани-мәдени кеңістіктің әртүрлі көріністері ретінде бағалау орынды. Ясауи хикметтерінде адамдық мұрат, әділет, имандылық, жауапкершілік, ел-жер қадірі және дәстүр секілді ұғымдар маңызды орын алады [Тұрысбек, 2023, 134–138 бб.]. Ал эпикалық дәстүрде осы құндылықтардың бір бөлігі қаһармандық әрекеттер арқылы көркемделеді. Қобыландының ел үшін күресі – жауапкершіліктің, жауға қарсы тұруы – елдік намыстың көрінісі. Құртқаның ақыл-парасаты – парасат пен көрегендіктің маңызын танытады [Қоңыратбаев, 1991, 92 б.]. Осы екі мұраны біріктіретін негізгі категориялардың бірі – жеке адамның өзінен жоғары тұрған құндылыққа қызмет етуі.

Қобыланды үшін ол – ел мен жер.

Ясауи дүниетанымында ол – ақиқат, иман, әділет және рухани кемелдік.

Бұл айырмашылықтарға қарамастан, екі мұрада да адамның жеке басының мүддесінен жоғары тұрған құндылыққа адалдығы маңызды [Тұрысбек, 2023, 136–142 бб.]. Эпикалық батырлық сыртқы ерлікті көрсетсе, Ясауи мұрасы ішкі рухани тәртіпті көрсетеді. Осы екі бағыттың тоғысуынан елін қорғайтын, сонымен бірге өзін-өзі тәрбиелей алатын тұлға туралы тұтас идеал қалыптасады.

Қорыта айтсақ, «Қобыланды батыр» жырындағы қаһарман тұлғаны түркілік рухани дүниетаным және Қожа Ахмет Ясауи мұрасы аясында қарастыру қазақ эпосының мазмұнын жаңа қырынан тануға мүмкіндік береді. Қобыланды – ел мен жердің тұтастығын қорғаған, халықтың ерлік идеалын бойына жинақтаған эпикалық қаһарман. Оның батырлығы физикалық күшпен ғана шектелмейді. Ол ел алдындағы жауапкершілікпен, туған жерге адалдықпен және халық мүддесін жеке бастың мүддесінен жоғары қоюмен толықтырылады [Марабай, б.ж., 60, 75 бб.; Әуезов, 1991, 68–70 бб.].

Қобыландының қаһармандық тұлғасын толықтыратын Тайбурыл мен Құртқа бейнелері де эпостың дүниетанымдық жүйесінде маңызды орын алады. Тайбурыл – батырдың ерлік кеңістігін бағындыру мүмкіндігін білдіретін тұлпар образы болса, Құртқа – ақыл-парасат пен көрегендіктің көркем үлгісі. Қожа Ахмет Ясауи мұрасында адамдық мұраттың негізгі өлшемдері имандылық, әділет, адамгершілік, мейірімділік, жауапкершілік, ар-иман және рухани тазалықпен байланыстырылады. Ясауи дүниетанымындағы нәпсімен күрес, менмендік пен тәкаппарлықтан арылу адамның ішкі кемелдікке ұмтылысын көрсетеді [Тұрысбек, 2023, 140–142 бб.]. Осы тұрғыдан алғанда Қобыланды батыр мен Ясауи мұрасын байланыстыратын маңызды категория – қаһармандық. Қобыландының қаһармандығы сыртқы дұшпанмен күрес арқылы көрінсе, Ясауи дүниетанымындағы рухани қаһармандық адамның өзінің ішкі кемшіліктерімен күресі арқылы танылады [Н.Келімбетов, 1991, 45-46 бб.]. Бұл екі модельдің айырмашылығы болғанымен, олардың дүниетанымдық өзегінде жоғары құндылыққа адалдық, жауапкершілік және адамды кемелдікке жеткізу идеялары жатыр.

Ясауи мұрасы мен «Қобыланды батыр» жыры арасында тікелей мәтіндік ықпал бар деген тұжырым жасаудан гөрі, олардың сабақтастығын ортақ түркілік рухани-мәдени кеңістік пен құндылықтар жүйесі арқылы түсіндіру ғылыми тұрғыдан орынды. «Қобыланды батыр» жыры – қазақтың ұлттық кодын сақтайтын маңызды эпикалық мұра. Ол елдік сана, ерлік, намыс, туған жер, отбасы, адалдық және жауапкершілік секілді құндылықтарды ұрпақтан ұрпаққа жеткізеді. Ал Ясауи мұрасы осы құндылықтардың рухани-этикалық негіздерін тереңірек түсінуге мүмкіндік береді. Сондықтан, Қобыланды батыр тұлғасы мен Ясауи мұрасын сабақтастықта зерттеу – қазақтың ұлттық дүниетанымын, түркілік рухани мәдениетті және қаһармандық концептті кешенді түрде зерделеудің маңызды бағыттарының бірі.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Тұрысбек Р.С. Қожа Ахмет Ясауи хикметтеріндегі адамдық мұрат пен имандылық негіздері // Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Хабаршысы. Филология сериясы. – 2023. – №1 (142).
2. Әуезов М. Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991.
3. Қобыланды батыр. Қазақ эпосы. Марабай жырау нұсқасы. – Электрондық мәтін.
4. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991.
5. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос: избранные труды. – Ленинград: Наука, 1974. – 727 б. Российская национальная библиотека
6. Келімбетов Н. Ежелгі дәуір әдебиеті. – Алматы: Ана тілі, 1991.

ШЕРНИЯЗ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ӨРШІЛ РУХ

Ферхат Карабулут, PhD, профессор,
Джелал Баяр университеті
(Маниса, Түркия)
докторант Дауылова Ж.Т, jak9292@mail.ru
Қ.Жұбанов атындағы АӨМУ.,
Ақтөбе, Қазақстан

Аңдатпа. *Мақалада Шернияз Жарылғасұлының ақындық шеберлігі, тіл қолданысы,импровизатор ақын ретіндегі өзіндік сөз өрнегі қарастырылады. Шернияздың арқалы ақын болуымен қатар Исатай, Махамбет бастаған көтеріліске қатысуы, өзі өмір сүрген дәуірі туралы толғаныстары талданады.*

Кілт сөздер: *жауынгерлік рух, ақын, ақындық шеберлік, шешен, отаршылдық саясат, дәуір, импровизация.*

Аннотация. *В статье рассматривается поэтическое мастерство, языковые словоупотребления, особенности выражений поэта-импровизатора Шернияза Жарылгасулы. Приведены сведения о том, что Шернияз был известным поэтом, а также был грамотным и властвовал. Вместе с тем анализируются его мысли о своей эпохе и об участии в восстаниях под предводительством Исатая и Махамбета.*

Ключевые слова: *поэт, поэтическое мастерство, оратор, колониальная политика, эпоха, импровизация.*

Annotation. *The article deals with poetic mastery, language usage, features of expressions of the poet-improviser Sherniyaz Zharylgasuly. Information is provided that Sherniyaz was a famous poet, and was also literate and dominated. At the same time, his thoughts on his own era and on participation in theuprisings led by Isatay and M akhambet are analyzed.*

Keywords: *poet, poetic skill, orator, colonial policy,era, improvisation.*

Махамбет рухында жыр толғап, азатшылдар көтерілісіне үнқосқан, халықтың қайнаған шерін өңмен шерткен өткір тілді ерен жүйріктің бірі –Шернияз. Шернияз Жарылғасұлы (1817-1881) – халық ақыны, Кіші жүз қазақтарының Исатай, Махамбет бастаған ұлт-азаттық көтерілісіне (1836-1837) қатысушы және оның жалынды жыршыларының бірі. Исатай Тайманұлы мен Махамбет Өтемісұлы бастаған шаруалар көтерілісінің бел ортасында жүрген Шернияз бұл қозғалыстың ұраншысы әрі ақыны болды. Көтерілісшілер жеңіліске ұшыраған соң, Шернияз қуғындалды және оған қатаң бақылау қойылды. Осыдан кейін ол Баймағамбет сұлтанның қол астынан пана тауып, қалған ғұмырын осында өткізді. Алайда, ешбір жаза, ешбір қысым жауынгер ақын Шернияздың көкірегін баса алмады.

Қазақ қоғамында орын алған өзгерістер ақындардың назарынан тыс қалмады. XIX ғасырдағы әлеуметтік, саяси, мәдени өзгерістер «зар заман әдебиеті» (М.Әуезов) өкілдері және «көтеріліс дәуірі» поэзиясының (Л.Соболев жинақтаған «Қазақ әдебиетінің антологиясында» аталады) өкілдері шығармаларында айқын көрініс тапты. Шернияз Жарылғасұлы шығармаларындағы тарихи контекст Исатай мен Махамбет бастаған ұлт-азаттық көтеріліс туралы, сол кезеңдердегі тарихи тұлғалардың азаматтық ұстанымдары жайлы түсініктерді қалыптастырады. Қазақ жерінде орын алған әлеуметтік-экономикалық өзгерістер халықтың ұлттық дүниетанымына әсер етті [Қазақстан Ұлттық энциклопедиясы., 2007: 116-119].

Шернияз жырларының негізгі арналары – тарихи жадта батырлық болмысы сақталған Исатайдың ерлігін дәріптеу, халық арасында жағымсыз сипатта көрінетін хан-сұлтандардың іс-әрекеттерін сынау, ғалам мен дүниенің жаратылысы туралы философиялық толғаулар. Зерттеуші Ж.Тілепов Шернияз жырларында Махамбеттен кейінгі Исатайдың, Баймағамбет сұлтанның болмысын жасаған «көркем сөз тарланы» екенін айтады. Сонымен бірге зерттеуші Шернияз ақынның ғалам, дүние туралы шығармалары жайлы мынадай пікірін білдіреді: «Шернияздың сонау ежелгі жыраулар үлгісімен өмірдің өтпелілігін, жаратылыс құбылыстарының сыры мен сынын, жақсы мен жаманның ара қатынасын таразыға тартқандай тебірене термелейтін бірсыпыра туындылары бар. Ол азаттық, бостандық тақырыбын асқақ үнмен жырлады, сол арқылы Исатайдың батырлық бейнесін жасады: «Па, шіркін, Исатайдай сабаз тумас», «Ақ алмас, алтын сапты қылышым-ай», «Исатай ел еркесі, ел серкесі», т.б. жырларын шығарды. Шернияздың «Ай, Қазы би, Қазы би», «Тостағанды қолға алып», «Ай жігіттер», «Сөз сөйлеймін бөлмелеп», «Көл қылып құдайым талай судай ағын», т.б. өлеңдерінде өзі өмір сүрген қоғамның әділетсіздігі, өмірдің өзгермелілігі мен оның мән-мағынасы үлкен ой елегінен өткізіле жырланады. Осы аталған өлеңдерге толығырақ тоқталып өтсек:

«Ай, Қазы би, Қазы би,
Үш таңбалы Майлыбай,
Жылда бір келсем жеріңе,
Жайылса жонға сыйғысыз
Зәуде келген қонақтай
Әлім деген ел едік;
Тәңір алдына барғанда
Он екі ата Байұлы,
Қонақты күткен жалақтай,
Біз екеуіне тең едік;
Байұлының ішінде
Қонысым жақын болған соң,
Иланар кім сені ақтай?

Бізбен он үш деп едік.
Сен би дегенге мақтанба,
Тауда жүріп тас кескен,
Теңдесіп сөйлер жер болса,
Құландай тауда жайлаған,
Айбынар кім, кім ақсай?
Тумыш атым бұйырғанға байлаған,
Ай, Қазы би, Қазы би,
Сонау жүрген Адайдың
Жұрттан озды аруағың,
Түбінде атам бір-ді, - деп
Атаңыз батыр бұранда-ай,
Айқайлап арын арлаған,
Ниетпен келдім, аға деп,
Біз теңдіксіз несін жеп едік?...
Тимес пе пайда жеріме-ай?...» [«Бес ғасыр жырлайды»., 1989: 237-238].

Өткір тілді Шернияз ақын біл өлеңінде өзінің елінің көрген қиындығын бүкпесіз Қазы биге жеткізіп отыр. Туындыдағы ақын негізгі проблема етіп жаулаусыз, қорғансыз қалған елінін мүшкіл халін көтереді. Шығармасының соңғы шумағында Қазы биді «жұрттан озды аруағың»- дей отырып, одан өзінің артынан ерген еліне пана болуын сұрайды. Бұл өлеңнен Шернияз елі үшін еніреген ерлердің бірегейі болғандығын тағы бір мәрте аңғарамыз.

Орақауызды ақынның өзі өмір сүрген заман тынысын бейнелеген келесі бір өлеңі «Тостағанды қолға алып» - деп аталады.

«Тостағанды қолға алып,
Әрмен-бермен алпыс бес.
Айқай салған жиырма бес;
Жетпіс беске келген соң,
Шаншатұғын найзадай
Сексен беске жеткен соң,
Қылтың еткен жиырма бес;
Ұлың жүрер ұялмай,
Шабатұғын қылыштай
Қызың жүрер тіл алмай,
Жылтың еткен жиырма бес.
Сол мезгілде жүрерсің
Жиырма бестен өткен соң,
Белге соққан жыландай.
Орда бұзған отыз бес.
Сексен бестен өткен соң,
Отыз бестен өткен соң,
Тоқсан беске кеткен соң,
Қынсыз қылыш қырық бес.
Шөңге болар түсіңіз,
Қырық бестен өткен соң,
Жылап тұрар ішіңіз,
Емен шоқпар елу бес.
Бойдан кетер күшіңіз.
Сол мезгілде болғай - ау
Сыйлайтұғын кісіңіз» [«Бес ғасыр жырлайды»., 1989: 242-243] - автор бұл шығармасында өзінің тыңдаушысына өмірдің өткінші екендігін жеңіл ораммен, айқын түсіндіреді. Өлеңінің астарында Шернияз ақын оқырманың әр уақытты бос өткізбеуге кеңес бергендей.

Шернияздың осы сарындас тағы бір өлеңі «Сөз сөйлеймін бөлмелеп».Бұнда ақын: «Сөз сөйлеймін бөлмелеп,
Әр нұсқадан термелеп.
Сөйлеген сайын кетеді
Қызыл тілім өрмелеп.
Өлген адам тірілмес,

Әркімге келер бір кезек.

Құлағың сал да, тыңдай қал...» [«Бес ғасыр жырлайды»., 1989: 239]- деп бастайды. Әрі қарай ақын өлеңнің өршелендіре түседі:

«...Жұртпен теңгеріп тұруға
Хандардан ханның несі кем,
Әділ төре, хан керек;
Халыққа әділ ерік болса?
Ханның көркін сұрасаң,
Жалы кетсе мойнынан,
Қара орман ел керек;
Арғымақ ат шаба алмас,
Жұрт жабылып ішетін
Нардан туған жампозға
Айдын-шалқар көл керек;
Арыса кіре сала алмас,
Көл жағалай қонуға
Көмексіз болса ер жігіт
Көкорай шөпті жер керек;
Жалғыз теңдік таба алмас,
Ел үстіне жау келсе
Көптің ісі жоғалмас.
Көк бөрідей ер керек.
Асыл сойдың баласы
Ер астына мінетін
Тартысқан жерде сөз табар,
Бәйге бермес сұр керек;
Жайқын-жайқын жүйрік бар
Ертеден шапса, кешке озған,
Бауырын жазып бір шабар
Ылдидан салса, төске озған.
Азып туған жаманды
Ұзақшыл тарлан, тар мықын,
Түйе үстінен ит қабар.
Қысқа мойын сұр көжек.
Екі сырттан ит болса,
Аттан аттың несі кем,
Қой алдырмас қорадан...
Өзі тарлан көк болса?
...Басыңнан ұшса дәулетің,
Ерден ердің несі кем.
Айналып қайта оралмас...»
Айтқан сөзіне берік болса? [«Бес ғасыр жырлайды»., 1989: 242]

Өлеңінің негізгі тақырыбы: ел тірлігі, жауынгерлік рух десек болады, ал автордың осы өлең арқылы жеткізгісі келген идеясы: жайлы, әділ, қайрымды ел болу үшін елге не керек екендігін өсиет ретінде әсем, өрнекті тілмен ұтымды жеткізе білген. Бұл туындының қортынды нүктесі ақын төмендегідей өрнекпен жеткізеді:

«...Зулап өтер басыңнан
Баяны жоқ дүниелер.
Болжалды күн болған соң.
Дүниеден кім қалған?..» [«Бес ғасыр жырлайды»., 1989: 243]

Өр рухты ақынның халықтың тұрмыс – тіршілігі, өз дәуірі жайында кестелі жырлары көп. Солардың ішінде ақынның шоқтығы биік туындысы деп «Шернияздың Баймағамбет сұлтанға айтқаны» деп аталатын көркемдігі аса жоғары туындыныерекше атап өтуге болады.

Баймағамбет — I830-1840 жылдары сұлтан болған. Исатай-Махамбет бастаған көтеріліске қатынасқандарды ауыр жазаға ұшыратып, Кіші жүз қазақтары арасында ойран салды, патша үкіметіне жағынып биік шенін алады.

Баймағамбет сұлтаннан кешірім сұрай келген жолы онымен сыртта кездесіп Шернияз былай деген екен:

«Ассалаумағалейкум, алдияр хан,
Молдалар хат жазатын сауыт қалам.
Кешегі ел ұстаған ханзаданың
Сізді де ұрпағы деп бердім сәлем.
Ежелден шынжыр балақ, шұбар төс ең,
Кең көшіп, ен жайлаған қалың қазақ.
Толқынға алтын қазық тұтқа болып,
Тұрсың-ау жұрт шайқалтпай Бәйем сұлтан.
Жалаңаш елден шыққан бір сорлымын,
Жалғыз-ақ үміттімін рахымыңнан.
Басымды алар болсаң, жылдам алшы,
Ызғырық өтіп барады табанымнан...» [«Бес ғасыр жырлайды»., 1989: 228]- бұл жолдардан ақынның өзінен шені жоғары, сұлтан алдына келіп тұрсада өзінің ер мінезі бір мүжілмей, өзін тік ұстап, айтар ойын қаймықпай жеткізеді. Бұл сол дәуірде тек жүрек жұтқан батырлардың ғана қолынан келетін іс. Ақынның бұл туындысының ерекшелігі диалог ретінде жазылған және сол кезеңдегі әлеуметтік мәселелерді кең ауқымда өрбіткендігінде.

Жалпы Шернияз поэзиясы мазмұндық сипатымен, стильдік айқындығымен, көркемдік бейнелеу нақыштарының шеберлігімен ерекшеленеді. Шернияз өлеңдерінің үш нұсқасы (Алыш ақын, Мәшһүр Жүсіп, Омарбек нұсқалары) бар. Шығармалары 1925 жылы Мәскеуде, Ташкентте (Ілияс Жансүгіров жариялауында) жарық көруінен бастап, әр кездерде шыққан орта мектептерге арналған хрестоматияларда, «XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ ақындарының шығармалары», «Айтыс» жинақтарында басылған. Қазіргі таңда ақын өлеңдері халық арасына кең таралған және мектептер мен жоғары оқу орындарында оқытылады. Шернияз Жарылғасұлының шығармашылығы мен оның қоғамға сіңірген еңбегі өскелең ұрпаққа рухани дем береді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қазақстан Ұлттық энциклопедиясы, 9 том. «Тарихи тұлғалар» кітабы.
2. Бес ғасыр жырлайды, 1 том. Алматы «Жазушы» 1989 ж.

IV СЕКЦИЯ
ФОЛЬКЛОРЛЫҚ МҰРАНЫ ЗЕРТТЕУ, САҚТАУ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ МӘДЕНИ-РУХАНИ КЕҢІСТІКТЕ ЖАҢҒЫРТУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫН ЦИФРЛЫҚ ОРТАДА ЖАҢҒЫРТУ

Екичи Метин,
филология ғылымдарының докторы (PhD), профессор,
Эге университеті, Измир қ., Түркия
ORCID: 0000-0002-9400-8462, metin.ekici@ege.edu.tr

Ұлықпанова Әлия Жолдасқалиқызы, PhD докторант,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан
ORCID: 0009-0000-3316-7112, ulykpanova465@gmail.com

Кузбаева Эльмира Букенбаевна,
қазақ тілі мен әдебиеті пәнінің мұғалімі,
Ақтөбе қ., Қазақстан
ORCID: 0009-0005-4420-2776, Elmira_kuzbaeva@mail.ru

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырын цифрлық ортада сақтау мен жаңғыртудың ғылыми-тәжірибелік жолдары қарастырылады. Зерттеу негізіне эпикалық кейіпкердің анимациялық портретін D-ID платформасында және жыр мазмұнына негізделген бейнеэпизодты Mozaik пен Camtasia құралдары арқылы әзірлеу тәжірибесі алынды. Цифрландырудың деректі сақтау, цифрлық баяндау және көркем жаңғырту деңгейлері ажыратылып, олардың мүмкіндігі мен тәуекелі салыстырылады. Цифрлық өнімнің ғылыми сенімділігін қамтамасыз ететін дереккөзге сәйкестік, нұсқаны көрсету, көркем шарттылықты белгілеу, мәтін мен бейненің үйлесімі және маман сараптамасы тәрізді ұстанымдар ұсынылады.*

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр», фольклорлық мұра, цифрландыру, цифрлық жаңғырту, анимациялық бейне, жасанды интеллект, цифрлық баяндау.*

Abstract. *The article examines scholarly and practical approaches to preserving and revitalizing the epic Koblandy Batyr in the digital environment. The study draws on an experimental animated portrait created with D-ID and a narrative video episode developed using Mozaik and Camtasia. Three levels of digital work with folklore are distinguished: documentary preservation, digital storytelling, and artistic reconstruction. Their potential benefits and risks are compared. The article proposes principles for academically reliable digital heritage products, including source fidelity, identification of the epic version, explicit marking of artistic reconstruction, consistency between text and image, and expert review.*

Keywords: *Koblandy Batyr, folklore heritage, digitization, digital revitalization, animated image, artificial intelligence, digital storytelling.*

Фольклордың өмір сүру тәсілі заманға қарай өзгеріп отырады. Бір кезеңде жыр ауызша айтылып, жыршыдан тыңдаушыға тікелей жетсе, кейін қолжазба, кітап, дыбыс таспасы, кино мен теледидар арқылы тарады. Қазіргі уақытта осы қатарға әлеуметтік желілер, электронды қорлар, бейнеплатформалар, цифрлық корпустар, виртуалды көрмелер мен жасанды интеллект құралдары қосылды. Өзгерген нәрсе – фольклордың табиғаты емес, оны сақтау мен қабылдау ортасы. Алайда цифрлық орта дәстүрлі мұраны бұрынғыдан әлдеқайда жылдам таратуымен бірге, мәтінді ықшамдау, кейіпкер бейнесін еркін өзгерту, әртүрлі нұсқаларды араластырып жіберу тәрізді жаңа мәселелерді де алға шығарып отыр.

«Қобыланды батыр» тәрізді көлемді эпикалық мұраны цифрлық форматта танытуда мәселе тек техникалық мүмкіндікпен өлшенбейді. Жырдың мәтінін электронды форматқа көшіру бір басқа да, Қобыландының бейнесін «сөйлету», белгілі бір эпизодты анимацияға айналдыру немесе оны

әлеуметтік желіге арналған қысқа бейне түрінде ұсыну бір басқа. Екінші жағдайда зерттеуші немесе цифрлық өнім жасаушы мәтінге түсінік беруші ғана емес, белгілі дәрежеде жаңа көркем нұсқа жасаушыға айналады. Сол себепті фольклорлық мұраны цифрландыру мәселесі техникалық жұмыс шеңберінен шығып, мәтінтану, фольклортану, мәдени мұраны сақтау және ғылыми жауапкершілік мәселелерімен ұштасады.

Материалдық емес мәдени мұраны цифрландыруға арналған кейінгі зерттеулерде де осы ерекшелікке назар аударылады. Y. Hou, S. Kenderdine, D. Picca, M. Egloff және A. Adamou цифрлық жұмыстың тек мұрағат жасаумен аяқталмайтынын, оған деректі жүйелеу, білімді цифрлық түрде ұсыну және пайдаланушымен интерактивті байланыс та кіретінін көрсетеді [Hou et al., 2022: 1-3]. Зерттеушілер үшін материалдық емес мұраның күрделілігі оның зат түрінде ғана емес, орындау, сөйлеу, әрекет, тәжірибе арқылы өмір сүретіндігінде жатыр. Эпикалық жыр да осы сипатқа ие. Жырдың кітаптағы мәтіні – мұраның бір көрінісі, ал оны жыршының орындауы, дауыс ырғағы, әуені, тыңдаушымен байланысы – басқа қыры.

Цифрлық ортаның фольклорға ықпалын зерттеген G. Flinterud әлеуметтік желідегі алгоритмдер мұраның таралу жолына сырттай ғана әсер етпей, қандай мазмұнның көбірек көрінетініне, қандай нұсқаның қайталанып таралатынына да ықпал ететінін көрсетеді [Flinterud, 2023: 439-443]. Демек, «Қобыланды батыр» туралы бір минуттық бейне миллиондаған көрілім жинауы мүмкін, бірақ көрермен үшін сол қысқа бейне тұтас жырдың орнына жүріп кетуі де ықтимал. Цифрлық орта мұраны тарату мүмкіндігін кеңейткен сайын, мазмұнның ғылыми дұрыстығына қойылатын талап та күшейеді.

Зерттеудің мақсаты – «Қобыланды батыр» жырын цифрлық ортада танытудың ғылыми негізделген жолдарын анықтау және тәжірибеде дайындалған анимациялық өнімдер негізінде цифрлық жаңғыртудың тиімді тұстары мен тәуекелдерін саралау. Зерттеу материалы ретінде «Қобыланды батыр» жырына қатысты ғылыми еңбектер, жоба барысында әзірленген анимациялық портрет пен бейнеэпизод және соңғы жылдары жарық көрген цифрлық мәдени мұра жөніндегі зерттеулер алынды. Салыстырмалы талдау, мәтіндік талдау, цифрлық өнімді қызметтік тұрғыдан бағалау және тәжірибелік бақылау әдістері қолданылды.

Алғашқы жобалық тәжірибеде Қобыланды батыр мен грек мифологиясындағы Геракл бейнелері салыстырылып, екі қаһарманның анимациялық портреттері мен бейнеэпизодтары жасалған болатын. D-ID платформасында кейіпкерлердің бейнесіне қозғалыс пен дауыс беріліп, Mozaik құралдары арқылы оқиғалық көріністер құрастырылған, кейін материал Camtasia бағдарламасында жинақталған. Сол тәжірибені қайта саралау барысында цифрлық өнімді жасаудағы басты мәселе бейнені «жандандырудың» өзінде емес, сол бейненің қандай дерекке сүйенетіні мен көрерменге қалай түсіндірілетінінде екені анық байқалады.

Фольклорлық мұрамен атқарылатын цифрлық жұмысты шартты түрде үш деңгейге ажыратуға болады. Бірінші деңгей – деректі цифрлық сақтау. Бұған жырдың басылымдарын жоғары сапада сканерлеу, қолжазбаларды цифрлау, жыршы орындаған аудио және бейнежазбаларды сақтау, мәтіндерді теріп, іздеуге болатын форматқа көшіру, әр нұсқаға қатысты ғылыми мәліметтерді тіркеу жатады. Мұнда негізгі талап – түпнұсқаға барынша жақындық. Зерттеуші бастапқы материалды өзгертпейді, тек оны ұзақ мерзім сақтауға және іздеп табуға мүмкіндік жасайды. Қазақ фольклорлық мәтіндерін ұлттық корпусқа енгізу бағытындағы қазіргі жұмыстар да осы міндетпен сабақтас. Қ. Сарекенова мен Ж. Омирбекова фольклорлық мәтіндерді корпуста жүйелеу оларды сақтап қана қоймай, мәтіннің вариванттылығын, қолданысын және тілдік ерекшеліктерін жаңа әдістермен зерттеуге мүмкіндік беретінін атап көрсетеді [Сарекенова, Омирбекова, 2026: 137-140]. «Қобыланды батыр» үшін мұндай қордың маңызы ерекше. Жырдың көптеген нұсқасы бар болғандықтан, цифрлық қорда тек мәтінді орналастыру жеткіліксіз. Әр материалмен бірге жыршының аты, жазып алынған жері мен уақыты, жарияланған басылымы, нұсқаның ерекшелігі, аудио немесе бейнежазба болса оның дерегі берілуі қажет. Сонда цифрлық қор бір ғана «Қобыланды батыр» мәтінін емес, жырдың өмір сүру тарихын көрсете алады.

Екінші деңгей – цифрлық баяндау. Мұнда бұрыннан бар ғылыми материал өңделіп, қазіргі аудиторияға түсінікті формада ұсынылады. Инфографика, қысқаша бейнеролик, анимацияланған карта, эпизодқа негізделген шағын бейне, дыбыстық түсіндірме осы деңгейге жатады. Мұндай өнім түпнұсқаны алмастырмайды, соған алып баратын жол қызметін атқарады. Фольклорлық көркем прозаны цифрлық құралдар арқылы оқытуға арналған қазақстандық зерттеуде де заманауи құралдардың білім алушының қызығушылығын арттыратыны, бірақ мазмұнды дұрыс іріктеу мен әдістемелік мақсаттың айқын болуы қажеттігі көрсетілген [Дәрібаев және т.б., 2025: 263-266].

Үшінші деңгей – көркем цифрлық жаңғырту. Жасанды интеллект арқылы кейіпкердің сөйлейтін бейнесін жасау, эпикалық оқиғаны жаңа анимациялық ортада құрастыру, 3D кейіпкер жасау, виртуалды

немесе толықтырылған шындықта жыр әлемін қайта бейнелеу осы деңгейге кіреді. Ғылыми жауапкершілік ең көп қажет болатын тұс та – осы. Себебі пайдаланушы дайын цифрлық бейнені түпнұсқа дерекпен шатастыруы ықтимал.

Қобыланды батырдың D-ID платформасында әзірленген анимациялық портреті осы мәселені анық көрсетеді. Техникалық тұрғыдан статикалық суреттің қозғалып, берілген мәтінді дыбыстауы көрерменнің назарын бірден аударады. Кейіпкердің бет-әлпеті қимылдап, бірінші жақтан сөйлеуі эпикалық тұлғаны қазіргі аудиторияға жақындата түседі. Алайда ғылыми жағынан екі сұрақ туындайды: Қобыландының бейнесі қандай дерекке сүйеніп жасалды және оның аузынан айтылған сөз қайдан алынды?

Эпикалық кейіпкердің тарихи фотосуреті болмайтыны түсінікті. Қазіргі иллюстрация – суретшінің Қобыланды туралы түсінігі. Сол иллюстрация жасанды интеллект арқылы қимылдағанда оның шартты көркем бейне екені ұмытылып, «Қобыланды осындай болған» деген қабылдау қалыптасуы мүмкін. Сөйлейтін мәтін де жырдан алынған үзінді емес, цифрлық өнім авторының арнайы жазған сөзі болса, оны «Қобыландының сөзі» деп дерексіз ұсыну ғылыми тұрғыдан дұрыс болмайды. Сондықтан мұндай бейненің басында немесе соңында «Қобыланды батырдың көркем бейнесі негізінде жасалған анимациялық нұсқа» немесе «мәтін жыр мазмұны бойынша құрастырылған» деген қысқа белгі берілуі керек.

Жасанды интеллекттің мәдени мұраға араласуы жөніндегі кейінгі зерттеулер де адам сараптамасының маңызын алға шығарады. D. Spennemann генеративті жасанды интеллект мәдени мұраны танытудың жаңа мүмкіндігін ашқанымен, модель жасаған мазмұнның шынайылық әсері, деректің өзгеруі және адам шешімінің әлсіреуі сияқты мәселелер туындайтынын көрсетеді [Spennemann, 2024: 3597-3601]. Фольклорлық материалда бұл қауіп тіпті жоғары. Себебі эпос тарих пен көркем қиялдың, көне түсініктер мен кейінгі дәуір белгілерінің ұзақ уақыт бойы қабаттасуы нәтижесінде қалыптасады. Жасанды интеллект осы күрделі табиғатты білмей, «батыр», «дала», «орта ғасыр» тәрізді жалпы белгілер негізінде стандартты бейне ұсынуы мүмкін.

Mozaik және Camtasia арқылы әзірленген бейнеэпизодтың мүмкіндігі анимациялық портреттен өзгеше. Мұнда жырдың белгілі бір оқиғасын басталуы, дамуы және аяқталуы бар қысқа баяндауға айналдыруға болады. Құртқаның Тайбурылды баптауы, батырдың жорыққа аттануы, Тайбурылдың шабысын бейнелеу тәрізді эпизодтар мәтіннің негізгі мағынасын сақтай отырып ұсынылса, көрермен жыр әлемін кеңірек түсіне алады. Дыбыс, мәтін, бейне және түсіндірмені бір ортада беру білім беру үшін де қолайлы.

S. Galani мен S. Vosinakis цифрлық кейіпкерлер мен толықтырылған шындықты мәдени мұраны танытуға қолданған зерттеуінде технологияның өзі емес, пайдаланушыға берілетін мазмұн мен оның контексті шешуші рөл атқаратынын көрсетеді [Galani, Vosinakis, 2024: 471-475]. Зерттеу нәтижесі сандық кейіпкерлер арқылы мұраны танытудың білімдік мүмкіндігі бар екенін көрсетті. Осы қағида «Қобыланды батыр» жырына да қатысты. Көркем әсер мәтінді көлеңкеде қалдырмай, қайта түпнұсқаға қызығушылық туғызуы керек.

Цифрлық өнімдердің атқаратын қызметі мен қолданылу ерекшеліктері 1-кестеде жүйеленіп көрсетілді.

1-кесте – Қобыланды мен Геракл бейнелерін цифрлық жаңғырту құралдарының мүмкіндіктері

Цифрлық өнім	**Негізгі қызметі**	**Артықшылығы**	**Негізгі тәуекелі**	**Ұсынылатын талап**
D-ID арқылы анимациялық портрет	Кейіпкерді қысқа форматта таныстыру	Эмоциялық әсері жоғары, әлеуметтік желіге қолайлы	Көркем бейненің тарихи бейне ретінде қабылдануы, ойдан құрастырылған сөздің түпнұсқаға телінуі	«Көркем жаңғырту» белгісі, мәтін дерегін көрсету
Mozaik арқылы оқиғалық анимация	Эпизодты көрнекі баяндау	Оқиға мен кейіпкерлер байланысын жеткізуге мүмкіндік береді	Жыр оқиғасын шамадан тыс ықшамдау, бірнеше нұсқаны араластыру	Нақты нұсқаға сүйену, эпизод дерегін беру

Camtasia арқылы жинақталған бейнеролик	Мәтін, бейне, дыбыс пен түсіндірмені біріктіру	Оқу және танымдық мақсатқа ыңғайлы	Көркем бейне ғылыми түсіндірмені басып кетуі мүмкін	Түсіндірме мен дереккөзді қатар беру
Электронды мәтін/корпус	Ғылыми сақтау және зерттеу	Іздеу, салыстыру, нұсқаларды жүйелеу мүмкіндігі	Контекстік мәлімет жеткіліксіз болса, мәтін «жалаң» дерекке айналады	Метадерек, нұсқа, орындаушы, уақыт пен мекенді көрсету

Кестедегі айырмашылықтан цифрлық мұраның барлық түрін бір өлшеммен бағалауға болмайтыны көрінеді. Архивтік электронды көшірме үшін дәлдік бірінші орында тұрса, танымдық бейнероликке түсініктілік пен ықшамдық та қажет. Анимациялық бейнеде көркемдік еркіндікке жол беріледі, бірақ сол еркіндіктің шекарасы белгіленуге тиіс.

Жоба барысында Қобыланды мен Гераклға бірдей цифрлық құрал қолданылуы да маңызды тәжірибе берді. Бір қарағанда, технология үшін екі қаһарманның айырмашылығы жоқ: сурет жүктеледі, мәтін беріледі, қимыл мен дауыс қосылады. Мәдени тұрғыдан олардың әлемі мүлде бөлек. Қобыланды – жыршылық дәстүрмен, түркілік эпикалық поэтикамен, дала кеңістігімен, Тайбурыл, Құртқа тәрізді кейіпкерлер жүйесімен сабақтас тұлға. Гераклдың бейнесі антикалық мифтік жүйемен байланысты. Біркелкі цифрлық үлгі осы айырмашылықтарды көмескілендіріп, барлық қаһармандарды бірдей визуалды шаблонға түсіруі мүмкін. Осы тәжірибе цифрлық өнімде технологиядан бұрын мәдени контекст ескерілуі керектігін көрсетті.

Фольклорлық мұраны заманауи технология арқылы жеткізудің халықаралық тәжірибесінде де осы теңгерім маңызды. F.M.-Y. Chung кантон операсын сақтау тәжірибесін зерттеп, жасанды интеллект, голографиялық бейнелеу және виртуалды шындық тәрізді құралдардың жаңа аудитория тартуға мүмкіндік беретінін, бірақ технология дәстүрдің ішкі мазмұнын алмастырмауы керектігін көрсетеді [Chung, 2024: 210-215]. X. Kang, X.-Z. Li және C. Chen материалдық емес мұраны цифрлық оқытуда технологияны қабылдауға мәдени хабардарлықтың тікелей әсер ететінін анықтаған [Kang et al., 2023: 331-336]. Басқаша айтқанда, тартымды технология ғана жеткіліксіз; пайдаланушы өзі көріп отырған материалдың мәдени мәнін түсінуі керек.

«Қобыланды батыр» жырын цифрлық ортаға көшіруде тағы бір маңызды мәселе – нұсқалық. Эпикалық жыр жазушы қаламынан бір рет шыққан тұрақты мәтін емес. Бір кейіпкердің әрекеті, оқиғаның реті, жеке мотивтер әр нұсқада өзгеше берілуі мүмкін. Цифрлық өнім жасаушы бірнеше нұсқадан өзіне қолайлы эпизодтарды таңдап біріктірсе, ғылыми қолданыста болмаған жаңа «құрама нұсқа» пайда болады. Көрермен оның жасанды түрде құрастырылғанын білмеуі мүмкін. Сол себепті цифрлық бейне немесе анимацияның титрында «Марабай нұсқасы бойынша», «Мергенбай нұсқасы негізінде» немесе пайдаланылған басылым туралы қысқаша мәлімет көрсетілгені жөн. Егер бірнеше нұсқа салыстырылып құрастырылса, бұл да ашық жазылуы керек. Мұндай шағын ескерту бейнероликтің көркемдік сапасына кедергі келтірмейді, керісінше оның ғылыми құнын арттырады.

Цифрлық жаңғыртудың тағы бір бағыты – жыршының орындаушылық дәстүрін сақтау. Анимация жасағанда синтезделген дауыс қолдану техникалық жағынан жеңіл. Бірақ эпикалық дәстүр үшін жыршының табиғи дауысы, мақамы, сөзді созуы, кідірісі мен екпіні ерекше мәнге ие. Сондықтан қолда бар түпнұсқа орындау жазбаларын жаңа цифрлық бейнемен ұштастыру синтезделген дауыстан ғылыми жағынан әлдеқайда құнды. Жыршы дауысының мұрағаттық жазбасы қолданылса, орындаушының аты мен жазбаның дерегі көрсетілуге тиіс.

Y. Hou бастаған зерттеушілер материалдық емес мұраны цифрландыруда тек сыртқы көріністі емес, «орындалатын» білімді де сақтау қажеттігіне мән береді [Hou et al., 2022: 4-8]. Қазақ эпосы үшін бұл тұжырымның маңызы зор. «Қобыланды батырды» сақтау – жыр мәтінін сақтау ғана емес, оны айту дәстүрін де сақтау. Болашақ цифрлық жоба мәтін, дыбыс және бейнені бір-бірінен ажыратпай, бір жүйеде ұсынса, эпикалық мұра туралы әлдеқайда толық түсінік қалыптасар еді.

«Қобыланды батырдың» цифрлық қорын үш қабатты жүйемен жасауды ұсынуға болады. Бірінші қабат – бастапқы дерек: қолжазба, кітап, аудио, бейне, жыршы туралы мәлімет. Екінші қабат – ғылыми түсіндірме: нұсқалар айырмашылығы, кейіпкерлер, жер-су атаулары, мотивтер, жариялану тарихы. Үшінші қабат – көпшілікке арналған материал: анимация, қысқа бейне, карта, интерактивті тапсырма, виртуалды көрме. Үш қабаттың өзара байланысы болғанда көрермен қысқа бейнеден түпнұсқа мәтінге, одан ғылыми түсіндірмеге өте алады. Мұндай жүйенің тағы бір артықшылығы – әлеуметтік желідегі ақпараттың үзік берілуін азайту. Қазіргі цифрлық платформада пайдаланушы көбіне 30-60 секундтық

мазмұнды көреді. G. Flinterud атап көрсеткен алгоритмдік орта қайталанатын және қызығушылық тудыратын материалды алға шығарады [Flinterud, 2023: 448-454]. Фольклорлық контент үшін бұл әрі мүмкіндік, әрі қауіп. Бір жағынан, «Қобыланды батыр» туралы бейнені бұрын эпос оқымаған мыңдаған адам көруі мүмкін. Екінші жағынан, әсерлі эпизод ғылыми тұрғыдан күмәнді болса, қате мәлімет те сондай жылдам таралады.

Цифрлық өнімді ғылыми сапада дайындаудың бес негізгі ұстанымын бөліп көрсетуге болады. Соның бірі – дереккөзге сәйкестік. Бейнероликтегі оқиға, сөз, кейіпкерлер арасындағы қатынас жырдың нақты нұсқасына немесе ғылыми басылымына сүйенуге тиіс. Эпикалық мұраның варианттылығы да ескерілуі қажет. Ол кемшілік емес, фольклордың табиғи өмір сүру белгісі. Сол себепті цифрлық ортада нұсқалықты жасырудың орнына, қай нұсқа негізге алынғанын көрсету маңызды.

Көркем шарттылықты ашық белгілеу де ғылыми сенімділікке әсер етеді. Жасанды интеллект арқылы жасалған кейіпкер портреті, синтезделген дауыс немесе автор құрастырған диалог түпнұсқа материал ретінде ұсынылмауы керек. Мәтін мен визуалды бейненің өзара үйлесімі де назардан тыс қалмауға тиіс. Батырдың киімі, қаруы, мекені, тұрмыс заттары жыр мәтіні мен тарихи-этнографиялық дерекке қайшы келмеуі қажет. Дәлелді дерек жоқ жағдайда заманауи қиялды тарихи шындық ретінде көрсету дұрыс емес.

Дайын цифрлық өнімді жариялар алдында маман сараптамасынан өткізу де маңызды. Фольклортанушы немесе сол мұраны зерттейтін маман материалды алдын ала қарап шықса, техникалық кемшіліктен де қауіпті саналатын мазмұндық қателердің алдын алуға мүмкіндік туады.

Фольклор әр кезеңде жаңа тыңдаушымен табысып, жаңа жағдайда өмір сүріп отырған. Цифрлық жаңғырту да осы сабақтастықтың қазіргі көрінісі. Мұнда басты мәселе жаңа технологиядан бас тартуда емес, фольклорлық мұраның табиғатын сақтай отырып, оны жаңа ортаға бейімдеуде.

Қазіргі халықаралық тәжірибе цифрлық баяндаудың білімдік мүмкіндігін де көрсетеді. Интерактивті цифрлық әңгімелеуге арналған зерттеуде материалдық емес мәдени мұраға қатысты қозғалыс, фондық ақпарат, кейіпкер мен оқиға бір цифрлық ортада біріктірілген [Xie et al., 2024: 325-330]. Мұндай тәсілді эпикалық мұраға да бейімдеуге болады. Мәселен, Қобыландының жорық жолын карта арқылы көрсету, жыр үзінділерін дыбыспен ұсыну, Тайбурыл мен Құртқа бейнелерін мәтін, сурет және әр нұсқадағы ерекшеліктерімен салыстыра танытуға мүмкіндік бар. Дегенмен интерактивтілік жырдың күрделі мазмұнын жеңілдетіп жібермеуі керек. Эпоста ерлікпен қатар туыстық қатынас, серт, жар таңдау, ақыл мен күштің арақатынасы, әйел кейіпкерлерінің қызметі, тұлпарға қатысты көне түсініктер тәрізді көптеген мағыналық қабат сақталған.

Тәжірибелік өнімдерді саралау барысында цифрлық жаңғыртуда технологияның мазмұнға бағынуы қажеттігі айқындалды. Алдымен жырдың қай нұсқасы, қандай эпизоды және қандай мәтіні негізге алынатыны анықталып, содан кейін ғана D-ID, Mozaik, бейнемонтаж тәрізді құралдар таңдалуы тиіс. Осы негізде фольклорды цифрландырудың деректі сақтау, цифрлық баяндау және көркем жаңғырту деңгейлері ажыратылып, анимациялық өнімнің сенімділігін бағалаудың дереккөзге сәйкестік, нұсқаны көрсету, көркем шарттылықты белгілеу, мәтін мен бейненің үйлесімі және маман сараптамасы тәрізді ұстанымдары ұсынылды.

Фольклорлық мұраны сақтау бүгінде мұрағаттаумен ғана шектелмейді. Оған цифрлық қолжетімділік, мультимедиалық таныту және интерактивті қабылдау қосылды. «Қобыланды батыр» жырын цифрлық ортада жаңғыртудың басты шарты – мәтіндік негізді, нұсқалық табиғатты, жыршылық дәстүрді және ұлттық мәдени ерекшелікті сақтау. Осы талап орындалғанда цифрлық өнім түпнұсқаны алмастырмай, керісінше оған бастайтын жаңа арнаға айналады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Бабалар сөзі: Жүз томдық. 38-т.: Батырлар жыры. – Астана: Фолиант, 2006. – 332 б.
2. Қасқабасов С. Жаназық. Әр жылғы зерттеулер. – Астана: Аударма, 2002. – 584 б.
3. Hou Y., Kenderdine S., Picca D., Egloff M., Adamou A. Digitizing Intangible Cultural Heritage Embodied: State of the Art // Journal on Computing and Cultural Heritage. – 2022. – Vol. 15, № 3. – P. 1–20. – DOI: 10.1145/3494837.
4. Flinterud G. ‘Folk’ in the Age of Algorithms: Theorizing Folklore on Social Media Platforms // Folklore. – 2023. – Vol. 134, № 4. – P. 439–461. – DOI: 10.1080/0015587X.2023.2233839.
5. Kang X., Li X.-Z., Chen C.-C. An Acceptance Model of Digital Education in Intangible Cultural Heritage Based on Cultural Awareness // Digital Creativity. – 2023. – Vol. 34, № 4. – P. 331–346. – DOI: 10.1080/14626268.2023.2280028.

6. Chung F.M.-Y. Utilising Technology as a Transmission Strategy in Intangible Cultural Heritage: The Case of Cantonese Opera Performances // International Journal of Heritage Studies. – 2024. – Vol. 30, № 2. – P. 210–225. – DOI: 10.1080/13527258.2023.2284723.

7. Galani S., Vosinakis S. An Augmented Reality Approach for Communicating Intangible and Architectural Heritage through Digital Characters and Scale Models // Personal and Ubiquitous Computing. – 2024. – Vol. 28. – P. 471–490. – DOI: 10.1007/s00779-024-01792-x.

8. Xie Y., Su M., Nie X., Li X. Digital Storytelling of Intangible Cultural Heritage: A Multimodal Interactive Serious Game for Teaching Folk Dance // Culture and Computing. HCII 2024. Lecture Notes in Computer Science. – 2024. – Vol. 14717. – P. 325–335. – DOI: 10.1007/978-3-031-61147-6_22.

9. Spennemann D.H.R. Generative Artificial Intelligence, Human Agency and the Future of Cultural Heritage // Heritage. – 2024. – Vol. 7, № 7. – P. 3597–3609. – DOI: 10.3390/heritage7070170.

10. Дәрібаев С., Зекерия К., Қалдыбай Б. Фольклорлық көркем прозаны оқытуда сандық технологияны қолданудың тиімділігі // Ясауи университетінің хабаршысы. – 2025. – № 3 (137). – Б. 263–273.

11. Сарекенова Қ., Омирбекова Ж. Фольклорный дискурс и его репрезентация в национальном корпусе казахского языка // Bulletin of Shokan Ualikhanov Kokshetau University. Philological Series. – 2026. – № 2. – С. 137–149. – DOI: 10.59102/kufil/2026/iss2pp137-149.

УДК: 398.2.351.858

ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ КАК ТРАДИЦИОННЫЙ ЭЛЕМЕНТ ИДЕНТИЧНОСТИ

Назаров Насриддин Атакулович,
доктор философских наук, профессор,
кафедра социально-гуманитарных наук,
Ташкентский государственный университет узбекского языка и литературы имени Алишера Навои,
г. Ташкент, Узбекистан,
ORCID: 0000-0002-4432-2277, nasrid@mail.ru

Аннотация. *В данной статье рассматривается эпическое наследие как традиционный элемент идентичности, а также преемственность эпических традиций в фольклоре. Преемственность в фольклоре обеспечивала его жизнеспособность и в каждой общественно-исторической ситуации способствовала обогащению устного творчества новыми идеями и образами. Исторические процессы каждого периода формировали содержание и сущность фольклорного эпоса. Особое внимание уделено эпосам, занимающим важное место в устном народном творчестве лакайцев. Подчеркивается, что сказители-ученики должны были знать наизусть десятки эпосов и исполнять их в присутствии своего наставника. Также рассматриваются исторические аспекты эпических традиций и особенности представителей сказительских школ.*

Ключевые слова: *эпическое наследие, идентичность, преемственность, фольклор, эпические традиции, лакайцы, соки, эпос, тюркоязычные народы, Гёроглы, Алпамыш.*

Аңдатпа. *Бұл мақалада эпикалық мұра сәйкестіктің дәстүрлі элементі ретінде, сондай-ақ фольклордағы эпикалық дәстүрлердің сабақтастығы қарастырылады. Фольклордағы сабақтастық оның өміршеңдігін қамтамасыз етіп, әрбір қоғамдық-тарихи жағдайда ауызша шығармашылықтың жаңа идеялармен және бейнелермен байыуына ықпал етті. Әрбір тарихи кезеңге тән процестер фольклорлық эпостың мазмұны мен мәнін қалыптастырды. Лақайлардың ауызша халық шығармашылығында маңызды орын алатын дастандарға ерекше назар аударылған. Жыршылықты үйренуші шәкірттер ондаған дастанды жатқа білуі және оларды өз ұстазының алдында орындауы тиіс болғандығы баса айтылады. Сондай-ақ эпикалық дәстүрлердің тарихи аспектілері мен жыршылық мектептері өкілдерінің ерекшеліктері қарастырылады.*

Түйін сөздер: *эпикалық мұра, сәйкестік (бірегейлік), сабақтастық, фольклор, эпикалық дәстүрлер, лақайлар, соқи, эпос (дастан), түркітілдес халықтар, Гөроғлы, Алпамыс.*

Abstract. *This article examines epic heritage as a traditional element of identity, as well as the continuity of epic traditions in folklore. Continuity ensured the vitality of folklore and contributed to enriching oral creation with new ideas and imagery under every socio-historical circumstance. The processes characteristic of each historical period shaped the content and essence of the folklore epic. Special attention is paid to the epics (dastans) that hold an important place in the oral folk art of the Lakais. It is emphasized that apprentice bards (soqi) had to memorize dozens of epics and perform*

them in the presence of their mentor. Historical aspects of epic traditions and the distinctive features of representatives of epic schools are also considered.

Keywords: *epic heritage, identity, continuity, folklore, epic traditions, Lakais, soqi, epic, Turkic-speaking peoples, Gorogly, Alpamysh.*

Этнофольклорные традиции являясь одно из основных факторов распространение исторических событий занимают существенное место в самосознание народа и нации. Как известно, традиции преемственности служили обеспечению продолжительности эпического жанра в фольклоре. Преемственность как социально-философская категория имеет непосредственное отношение и к гуманитарным наукам. Так как, там, где нет преемственности, нет и традиции. Без традиционализма историческое мышление личности, сообщества, общества и человечества столкнется с кризисом, который приведет человечество к духовной гибели. С этой точки зрения важно обратить внимание на эпические жанры, существующие в устном народном творчестве лакайцев в составе узбекской нации, и подчеркнуть в них наличие традиции преемственности – которой имеет важное значение в условиях сегодняшнего духовного обновления.

В изучении культурно-исторического наследия лакайской народности особую роль играет фольклор. Народные надежды, мечты, вера в будущее нашли отражение в фольклорных образцах. В частности, через искусство «сакичилик», т.е. воспевание, сказительство имеющее свои исторические корни национальной культуры, нести в народ образцы народного творчества. И плести в честь храбрых сынов, а также воспевать эпосов и лирико-эпических для тюркоязычных народов произведения цикла Алпамыш и Гёроглы, доносящие до народа музыкальную привлекательность, передавались от предков в поколения как форма преемственности в этнокультурных традиций. Фольклористы и музыковеды с удовольствием признают, что лакайская традиционная школа эпоса в недавнем прошлом занимала одно из ведущих мест среди эпосах народов Среднеазиатского региона.

Как уже отметили, эпосы составляют значительную часть фольклора лакайской народности, которые воспеваются саками (сказитель, народный певец) и как форма преемственности передаются из поколения в поколение. Ответственность за передачу эпоса будущему поколению в основном лежала на соки, т.е. сказитель, народный певец. Одним из важных условий игры на домбре (струйный музыкальный инструмент) было выучить наизусть десятки эпосов, а также обладать уникальным навыком игры на домбре, а также иметь звонкий голос.

Мастер не брал своего будущего ученика в подмастерья, когда не видел этих характеристик на предварительном экзамене. В среднем период ученичества длился от шести до десяти лет, и наставник продолжает период ученичества до тех пор, пока не сформирует и не разовьет все качества, которые он хочет видеть в своем ученике, как он увидеть эти качества совершает церемонию завязывания пояса на талии ученика, которой называется - белбевбайлав.

Бельбевбайлав - официальная церемония, проводимая в присутствии родственников подмастерья и старейшин после того, как ученик выучил наизусть все эпосы, находящиеся в репертуаре наставника и освоил профессию соки (сказитель, народный певец). Эта официальная церемония обычно проводится в доме родителей ученика, и мать пришивает цветочный пояс на поясе сына с добрыми намерениями со времени его ученичества. Когда сын проходит стадию ученичества и начинает формироваться как саки (сказитель, народный певец), его отец забивает барана или быка и устраивает ему пиршеству. С разрешения наставника ученик демонстрирует свои знания и умения участникам церемонии. Так участники оценивают работу наставника и ученика.

Ученик, не подпоясанный мастером, не имел права воспевать эпосы и четверостишье на свадьбах, пиршествах и больших собраниях. С третьего года ученичества ученика наставник водил на свадьбы и пиршествах, куда его приглашали, чтобы сформировать и развить в своем ученике все его качества и особенности, познать секреты поведения в кружках. Естественно, пиршества с участием соки (сказитель, народный певец) длилась одну или несколько ночей. В таких условиях, когда учитель уставал, ученик продолжал в тоне учителя, а учитель после определенное время отдыха продолжал с остальной части эпоса. Когда наставник уставал, он ушел в другую комнату, отдохнул часа два-три, а когда возвращался перед началом воспевание спросил у участников, как у его ученика воспевание, игра на домбре и голос. Конечно, не все из тех, кто претендует на звание соки (сказитель, народный певец), имели возможность познавать тайны соки в течение шести-десяти лет в доме своего учителя. Некоторые из них самостоятельно имитировали у себя дома, изучали пути и направления и периодически ходили к знакомому им учителю сдавать экзамены. Когда все характеристики, характерные для соки (сказитель, народный певец), были идеально сформированы, его учитель повязывал таким ученикам пояс на талии и давал им благословение. Таким образом, школы соки

(сказитель, народный певец) создавались и продолжали развиваться как форма преемственности. На свадьбах и вечеринках, на которых присутствовал его учитель, существовало строгое правило, чтобы его ученики соблюдали уважение наставнику, т. е. не брали домбра в руки без разрешения учителя. Только когда его учитель устал, он продолжил практиковать с разрешения учителя.

Представители тюркоязычных народов, особенно лакайцы в основном воспевали эпосы из цикла Гёроглы, Алпамыш, Юсуф и Ахмед, Гулмирза, Бедил и Шодмон, Кёктемир, Ойпарча, Алланазарбек, Ойкелин, Тахир и Зухра, Юсуф и Зулайхо, Ашик Гариб и Шахсанем, Язи Каль, Алчинбек, Ханайим и т.д. Эти эпосы широко распространены, и все ученики, желающие стать сокием (сказителем, народным певцом), должны были в совершенстве знать вышеперечисленные эпосы. Среди эпосов популярен в народе эпос о Язи Кале, который с любовью поется на свадьбах, зрелищах, церемониях и торжествах, а также на трудовых церемониях, поднимая дух народа.

Знаменитых саков (сказителей, народных певцов) приглашали к бекам и эмирам и чтобы воспевать эпосы. По приглашению Бухарского эмира Кундузсаки несколько раз ездил в Бухару в качестве воспевающий Гёроглы, а также в конкурсе, организованном Бальджуванским бекем, побеждал и получал призы, читая эпосы в течение недели. И в присутствии эмиров и умолял, призывал чиновников проявлять милосердие к народу, быть опорой народу без угнетения. Научные источники подтверждают вышеперечисленных выражений [1, ф.IV. оп. 0429].

Большое значение в народе имели также эпосы Юсуфа и Ахмеда и цикла Алпамыш. Старейшин до сих пор помнят, что Базарсоки Шеров с азартом воспевал эпос Юсуфа и Ахмада. Эпос Алпамыш занимает важное место в фольклоре лакайцев и впервые записан в 1948-1949 годах Б. Х. Кармышевой из Толасоки Хайбатова. Эпосы о Бедиле, Шодмоне и Гульмирзе также были воспеты с любовью. Кроме них, эпосы Кёктемир, Айпарча, Айкелин, Алланазарбек входят в число эпосов, востребованных публикой на свадьбах и торжествах. Так как, лакайцы раньше были скотоводами, то большинство сюжетов эпосов происходят в горах и холмах, характеры и герои прямо или косвенно связаны со скотоводством. Скотоводство и домашние животные также являются составной частью эпосов.

Согласно научным источникам, лакайские саки (сказители, народные певцы) в среднем знали наизусть 35-45 эпосов [2, ф.IV. оп. 1627]. Их приглашали на свадьбы, торжества и церемонии, а во время свадеб готовили несколько юртов (кибитки) для гостей. После вечеринки саки (сказитель, народный певец) играл на домбре, а убедившись, что полностью привлек толпу, начал исполнять эпосов. Состоятельные люди приглашали много гостей, построили или организовали десятки больших юртов для гостей, и в каждом юрте угощали особыми блюдами. Если в аул пришел известный саки (сказитель, народный певец), наряду с мужчинами, женщины тоже собрались и слушали воспевание саки. В таких случаях старухи садились ближе к кругу, а молодые женщины и девушки – дальше сзади, наполовину закрыв лицо. После службы, как за услуги и вознаграждение давали саки овцу, телёнку, лошадь или пшеницу в зависимости от их службы и умения. Во всех случаях саки провожали домой с подарками. Некоторые саки раздавали подаренные на свадьбе вещи старейшинам и беднякам и получали благословения [2, ф.IV. оп. 1628]. Иногда, когда из дальнего пути на свадьбу приезжал более известный саки, сановники аула приглашали саки по очереди на несколько дней.

Саки днем отдыхал, а ночью, когда собирались сельчан, играя на домбре воспевал. По мнению исследователей, любовь к положительным героям эпоса и ненависть к отрицательным героям занимают прочное место в сердцах как мужчин, так и женщин. Иногда во время трудовых обрядов, в зимние дни, в процессе вышивания женщины и девушки рассказывают о Гёроглы, Авазхане, Юнуспари, Нурханбеке, Гулинаре, Алмаайиме, Узуккозе, поддерживая или отрицая друг друга, с таким азартом, что окружающие в шутку рассказывают говорящему: «Ты так рассказываешь, как будто в этих процессах ты сам лично присутствовал».

В девятнадцатого и начале двадцатого века среди лакайцев существовали ряд школ саки. Основателями лакайской школа саки можно назвать Кундузсаки и Хайбатсаки.

Кундузсаки родился в 1840-41 гг. и умер в 1910 г. на территории, относящейся к Бальджуванской бекств Восточной Бухары. Он жил в селении Дастори Кази Кызылмазарского уезда и воспитал десятки учеников воспевавших Гёроглы. Знал наизусть шестьдесят четыре эпосов цикла «Гёроглы и сотни народных песен и умело их исполнял.

Как основатель школы воспевание Кундузсаки, обучал около двадцати учеников. Его первыми учениками были Хайбатсаки, Атамуратсаки и Бегмансаки. В Джорубкуле Хайбатсаки создал специальную школу воспевание эпосов и воспитал ряд учеников. Учителем Кундузсаки - знаменитый Атамуратсаки из Даханакийика, которой его деятельность приходится второй половине 19 века и начале 20 века, поэтому среди население так много людей по имени Атамурат. Согласно источникам, легендарное мастерство Кундузсаки дошло до Бухарского эмира, и каждый раз он приглашал саки в

Бухару, где тот несколько дней воспевал Гёроглы. Хотя эмир несколько раз просил саки остаться в Бухаре, саки извинился и вернулся на родину. По другим данным, бек Бальджувана пригласил Кундузсаки в свою резиденцию и приказал его соревноваться со своим соком по имени Шукурмаст. После того, воспевая в течение семи дней, Кундузсаки выиграл, бек Балджувана вознаградил деньгами и золотом, и семь лошадей. Хотя Кундузсаки занимал высокое положение перед эмирами и сановниками, он всегда был среди народа и служил народу на свадьбах и походах. В кружке, где он участвовал, собралось более сотни человек, и это вдохновляло его на беседование и песнопенье. Помимо общительности, он давал рекомендацию собравшимся и давал дельные советы по решению проблем.

Кундузсаки с детства выбирал своих учеников по их способностям. После того, как ученик запомнил рассказ и выучил дастана, он сдавал экзамен. После завершения ученичества ученика или более сложного процесса ученичества саки зарезал барана и устраивал пиры за свой счет. Среди известных учеников Кундузсаки: Астанакулсаки - сын знаменитого Кундузсаки, жил в селе Дастори Кази Кызылмазарского уезда и умер в возрасте восьмидесяти лет. Он знал наизусть много дастанов и стих от своего отца.

У лакайцев также были женщины-саки (сказителницы, народные певцы) которые играли на домбре и пели эпосы и стихи среди женщин. Самая известная из них – Икбал Хайбатова, родившаяся в 1888 году в селе Джантаклы Кызылмазарского уезда, потомок Хайбатсаки. С юных лет она интересовалось дастанов из цикла Гёрогли, а секретам саки познавал шесть лет от своего отца Хайбатсаки. Позже она стала воспевающим эпосов из цикла Гёрогли, играя на домбре и рассказывая героических событий в кругу. Выйдя замуж, муж противится тому, чтобы она занималась песнопением и ломает ей домбре. Отец дарит Икбалу еще одну домбру (музикалный инструмент). Икбал прячет домбру в сундуке и играет, когда мужа нет дома. После смерти мужа она стала известна среди женщин как известная песнепенница. Она умело сыграла более десятка эпосов из цикла Гёроглы и других эпосов и воспевала в кругах и пиршествах.

В двадцатое столетие народной традиции саки (сказитель, народный певец) как форма преемственности продолжалось, обогащая духовности народа образцами культуры и искусство, способствуя воспитанию молодежи в духе мужества, героизма и патриотизма. На свадьбах и пиршествах саки (сказитель, народный певец) традиционно начали вечеринку с восхищением своего домбры (музыкального инструмента) или восхваления лошади, продолжили юмористическими выражениями и закончили опять пением восхищение домбре. У большинства представителей лакайской школы этот аспект и ныне занимает приоритетное положение.

В репертуаре саки, наряду с стихами, важную роль играють народные эпосы, воспевавшие и пропагандирующая качества героизма, патриотизма, доблести, отваги, распеваются саки в горячих, шутливых тонах и слушались с любовью участником. И воспевание таких эпосов являются важным фактором формирования у молодежи мужества и благородных качеств и служать обеспечением формы преемственности продолжая культурные традиции.

Список литературы

1. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 0429; 1454; 1803.
2. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 1627-1631.
3. Архив Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикистана. Фонд IV: 1632-1633.
4. Кармышева Б.Х. Узбек-локайцы Южного Таджикистана. Труды Института истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР, вып. XXVI. -Сталинабад, 1954, вып.И. -ул. 14-26.
5. Миркамолова М. Место эпоса Гёроглы в фольклоре узбеков-лакайцев южных районов Таджикистана. Диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук. -Душанбе, 1971. -С. 13. (тадж)
6. Архив Литературного института АН РУз, инв. № 1556.
7. Об изучении творчества узбекских эпических произведений в Таджикистане. //Журнал «Узбекский язык и литературы». 1964. № 5. (узб)
8. Назаров Насриддин. Мухаммад Ибрагимбек Лакай. - Т., 2006. (узб)

ЭПИЧЕСКАЯ СВЯЗЬ ВРЕМЕН И НАРОДОВ

А.Н. Жирков,
кандидат исторических наук
Государственное Собрание (Ил Тумэн)
Республики Саха (Якутия)
г. Якутск, Российская Федерация

«Кобланды батыр» – пятое по счету эпическое произведение, изданное в переводе на якутский язык в международной книжной серии «Эпические памятники народов мира», основанной издательством «Бичик» в 2014 г. по решению Национального организационного комитета Республики Саха (Якутия) по руководству, координации и реализации задач по сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса Олонхо. Серия создана в целях содействия взаимному переводу произведений изустного наследия и повышения доступности для иноязычного читателя лучших образцов памятников эпической культуры народов мира. При поддержке комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО проект издания серии «Эпические памятники народов мира» получил эгиду этой организации.

Первым в серии «Эпические памятники народов мира» стало издание в 2014 г. в переводе с русского на якутский язык сжатого варианта кыргызского эпоса «Манас» по тексту известного манасоведа профессора Б.Ж. Жакиева. В том же году в Республике Кыргызстан был издан в переводе с русского на кыргызский язык якутский эпос «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского. В 2017 г. вышли вторая и третья, в 2022 г. – четвертая книги в серии – алтайский эпос «Маадай Хара», башкирский эпос «Ураал Баатыр» и тувинский эпос «Кунан Хара». В рамках соглашений по взаимному переводу эпических произведений «Нюргун Боотур Стремительный» издан в 2020 г. на алтайском и в 2023 г. – на башкирском языках.

По мнению специалистов, сюжетная линия выдающегося памятника изустного наследия казахского народа – эпоса «Кобланды батыр», известная также другим народам этого региона, основана на реальных событиях периода распада Золотой Орды, предшествовавшего возникновению новых государственных образований на обширном географическом пространстве Средней и Передней Азии. Вплетенный в древнюю эпическую традицию кочевых племен и народов Великой степи, изустное предание в течение многих веков разделило судьбу народа-носителя, впитывалось новыми событиями и сюжетами, теряло и обретало, переходило от сказителя к сказителю, от поколения к поколению, оттачивалось и со временем обрело свою нынешнюю завершенную форму, получило признание как выдающийся памятник духовной культуры народа со сложной, богатой историей.

Эпос «Кобланды батыр» в переводе на якутский язык издается впервые. В настоящем издании использованы в качестве источника два варианта перевода эпоса «Кобланды батыр» на русский язык. Т.С. Кириллин работал по тексту, включенному в 1975 г. в серию «Эпос народов СССР» (перевод на русский язык Н.В. Кидайш-Покровской и О.А. Нурмагамбетовой). Г.Г. Торотоев и А.Н. Жирков по отдельности работали с текстом О.А. Нурмагамбетовой, опубликованным в 2010 г. в ее книге «Қобланды батыр» [Нурмагамбетова О.А. Қобланды батыр. – Алматы, – 2010. – С. 383-531].

В качестве иллюстраций издания включены графические работы талантливого казахского художника Алимхана Смагулова, любезно представленные хранительницей его творческого наследия Кларой Турлибековой. Работы А. Смагулова, пронизанные сдержанной красотой кочевой стихии и духом историзма, помогут лучшему восприятию иноязычным читателем глубинного содержания и эпической героики уникального памятника изустного наследия казахского народа.

Текст, включенный в книгу «Қобланды батыр» издания 2010 г., является последним на сегодня опубликованным на русский язык переводом из наиболее полной версии эпического произведения, собиранию, изучению и распространению которого профессор Оразгуль Нурмагамбетова посвятила многие годы своей жизни. Пусть книга на якутском языке о легендарном батыре станет данью уважения научному подвигу этой выдающейся женщины. Выражаю также надежду, что якутский читатель благосклонно примет эпический рассказ степных кочевников, прошедших сложный, тернистый путь к обретению возможности свободного развития, уловит родственные ноты в образе жизни, духовном облике и помыслах наших далеких предков.

ОТ ҚҰРТҚА К ҚҰРТҚАШАШ: ЭПИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ИРИСА И КУЛЬТУРНОЕ БРЕНДИРОВАНИЕ БАЯНАУЛА

Тетяна Крупа,
заведующая Международной лабораторией консервации
и реставрации культурного наследия «UMAI»,
Институт археологических исследований,
Павлодарский педагогический университет им. Ә. Марғұлан,
г. Павлодар, Казахстан

Аннотация. *В статье рассматривается возможность культурной интерпретации казахского фитонима құртқашаш (Iris) в контексте образа Құртқа — одного из ключевых женских персонажей эпоса «Қобыланды батыр». Исследование не ставит целью установить прямую этимологическую связь между именем эпической героини и названием растения, но обращает внимание на семантическое сближение имени Құртқа, фитонима құртқашаш и казахской лексемы шаш («волосы»). На материале эпоса, казахской лексикографии и исследования диких ирисов Баянаула рассматривается возможность использования этой смысловой ассоциации при современной интерпретации природного и нематериального наследия Казахстана. Предлагается модель репрезентации баянаульского ириса как регионального культурного символа, соединяющего природный ландшафт, язык, эпическую традицию и современные практики культурного брендирования.*

Ключевые слова: *Баянаул, құртқашаш, ирис, Құртқа, «Қобыланды батыр», эпическое наследие, культурный ландшафт, региональная идентичность, культурное брендирование.*

Аңдатпа. *Мақалада қазақ тіліндегі құртқашаш (Iris) фитонимін «Қобыланды батыр» эпосындағы негізгі әйел кейіпкерлерінің бірі Құртқа бейнесімен байланыстыра мәдени тұрғыдан түсіндіру мүмкіндігі қарастырылады. Зерттеудің мақсаты эпикалық кейіпкер есімі мен өсімдік атауының тікелей этимологиялық байланысын дәлелдеу емес, Құртқа есімі, құртқашаш фитонимі және шаш лексемасы арасындағы семантикалық жақындасуға назар аудару болып табылады. Эпос материалдары, қазақ лексикографиясы және Баянауылдың жабайы құртқашаштарын зерттеу негізінде бұл мағыналық ассоциацияны Қазақстанның табиғи және материалдық емес мұрасын қазіргі заманғы түсіндіруде пайдалану мүмкіндігі талданады. Баянауыл құртқашашын табиғи ландшафтты, тілді, эпикалық дәстүрді және мәдени брендингті біріктіретін өңірлік мәдени символ ретінде ұсыну моделі қарастырылады.*

Түйін сөздер: *Баянауыл, құртқашаш, ирис, Құртқа, «Қобыланды батыр», эпикалық мұра, мәдени ландшафт, өңірлік бірегейлік, мәдени брендинг.*

Abstract. *The article explores the cultural interpretation of the Kazakh phytonym qurtqashash (Iris) in relation to Qurtqa, one of the key female characters of the epic Qobylandy Batyr. The study does not attempt to establish a direct etymological connection between the heroine's name and the plant name; instead, it examines the semantic convergence of Qurtqa, qurtqashash, and the Kazakh lexeme shash ("hair"). Drawing on the epic tradition, Kazakh lexicography, and research on the wild irises of Bayanaul, the article considers their potential for interpreting Kazakhstan's natural and intangible heritage and proposes the Bayanaul iris as a regional cultural symbol combining landscape, language, epic tradition, and cultural branding.*

Keywords: *Bayanaul, qurtqashash, iris, Qurtqa, Qobylandy Batyr, epic heritage, cultural landscape, regional identity, cultural branding.*

Баянаульский ирис как природный и культурный ресурс. Баянаульский национальный парк и окружающий его культурный ландшафт представляют собой пространство, в котором природное и культурное наследие существуют не изолированно друг от друга. Одним из характерных элементов местной флоры являются дикорастущие ирисы, прежде всего *Iris halophila* Pall. и *Iris scariosa* Willd. ex Link. Возможность рассмотрения этих растений не только как ботанических объектов, но и как ресурса региональной идентичности была предложена автором ранее в Open Expert Report *Wild Irises of Bayanaul: From Natural Heritage to Regional Cultural Identity* [Krupa, 2026]. В этой работе ирис Баянаула рассматривался как потенциальный визуальный и смысловой символ Павлодарского региона, пригодный для использования в музейной интерпретации, туризме, визуальной коммуникации и формировании узнаваемого образа территории. Сам отчет изначально строился на соединении документированных ботанических данных, культурного ландшафта, региональной идентичности и сравнительного анализа растительной символики. В настоящем исследовании предлагается расширить эту концепцию и рассмотреть еще один — языковой и эпический — уровень возможной интерпретации ириса.

Құртқашаш в казахской ботанической и лексикографической традиции. Отправной точкой исследования является казахское название рода *Iris* — **құртқашаш**. Это не случайная современная номинация и не искусственно созданное название: слово зафиксировано в академической казахской

лексикографии. В 15-томном *Қазақ әдеби тілінің сөздігі* лексема ҚҰРТҚАШАШ определяется как многолетнее травянистое растение *Iris* с лентовидными листьями и крупными цветками [*Қазақ әдеби тілінің сөздігі*, 2011].

Фитоним используется и в официальной казахской ботанической номенклатуре. Так, в нормативных перечнях растений Казахстана встречаются *Көн тәрізді құртқашаш — Iris scariosa*, *Людвиг құртқашашы — Iris ludwigii*, *Аласа құртқашаш — Iris pumila* и другие представители рода *Iris*. Таким образом, использование слова *құртқашаш* применительно к баянаульским ирисам полностью соответствует современной казахской ботанической терминологии [Нормативная ботаническая номенклатура Республики Казахстан]. Особый интерес представляет то, что региональная лексикография сохраняет не только название растения, но и его образное описание**.** В *Қазақ тілінің аймақтық сөздігі* фиксируются различные региональные значения слова *құртқашаш*. Для Кызылординской, Туркестанской и ряда других территорий растение характеризуется, в частности, словами «майда шаш тәрізді» — буквально «похожее на мелкие/тонкие волосы» [*Қазақ тілінің аймақтық сөздігі*, 2005]. Это обстоятельство особенно существенно для предлагаемого анализа, поскольку показывает, что ассоциация растения с образом волос присутствует внутри самого казахского языкового материала и не является внешней реконструкцией исследователя.

Семантически прозрачным для современного носителя казахского языка является второй компонент фитонима — *шаш*, «волосы». При этом методологически важно различать современную языковую интерпретацию слова и доказанную историческую этимологию. Само наличие элемента *шаш* и существование диалектного описания растения как «похожего на волосы» позволяют говорить об устойчивом визуально-семантическом поле волос**,** но еще не доказывают, каким именно путем сформировался фитоним *құртқашаш*. Именно здесь, по нашему мнению, появляется возможность сопоставления фитонима с образом **Құртқа**, жены Қобыланды. Образ Құртқа в эпической традиции «Қобыланды батыр». Образ Құртқа занимает в эпосе значительно более важное место, чем функция супруги героя. В академическом издании *Бабалар сөзі*, подготовленном Институтом литературы и искусства имени М.О. Ауэзова, опубликованы пять вариантов жыра «Қобыланды батыр». Само издание принципиально важно для исследования: составители отмечают существование около тридцати вариантов эпоса и необходимость их текстологического сопоставления. Поэтому при изучении образа Құртқа следует говорить не об одном «каноническом тексте», а о вариативной эпической традиции [*Бабалар сөзі*, 2006].

Уже в варианте Ә. Диваева статус Құртқа раскрывается чрезвычайно выразительно. Перед походом Қобыланды отвечает Караману, что решение о его участии знает находящаяся дома Құртқа: «Үйдегі Құртқам біледі»**.** Далее Естеміс обращается к ней за советом относительно готовности Тайбурыла. Құртқа предупреждает, что коню недостает еще сорока трех дней подготовки. Сам Қобыланды характеризует ее как «Өзі әйелдің данасы» — «мудрейшую среди женщин». Таким образом, эпос непосредственно наделяет Құртқа знанием, компетентностью и правом участвовать в принятии решений, имеющих значение для судьбы героя [*Бабалар сөзі*, т. 35, с. 10–13]. Не менее значима связь Құртқа с Тайбурылом. Именно она распознает будущего богатырского коня, организует его многолетнее выращивание и специальную подготовку. В эпическом повествовании эта деятельность представлена не просто как бытовая забота, а как специфическое знание: Құртқа понимает качества животного, определяет необходимый срок его подготовки и фактически создает одно из важнейших условий будущих побед героя. Более того, в драматическом эпизоде, когда разгневанный Қобыланды направляется к ней, Құртқа «ақылменен ой тауып» — находит выход благодаря разуму — и выводит навстречу Тайбурыла. После этого гнев героя отступает [*Бабалар сөзі*, 2006, т. 35]. Такое прочтение образа поддерживается и специальными исследованиями. В казахстанской литературоведческой традиции Құртқа характеризуется как *ақылды, білгір, дана* — умная, знающая, мудрая женщина, через которую в эпосе реализуются совет, помощь и предвидение. Один из специальных разборов образа прямо связывает ее функции с подготовкой Тайбурыла, предупреждением Қобыланды об опасностях и способностью находить решение в критические моменты [Ихсан, 2018, с. 16–17]. Для историко-фольклористического контекста принципиальна также монография О. Нурмагамбетовой *Казахский героический эпос «Кобланды-батыр»*, в которой рассматриваются версии и варианты эпоса, типология его мотивов и структура повествования. Такой подход позволяет избежать восприятия эпоса как единого и неизменного текста и помещает образ Құртқа внутрь длительной вариативной эпической традиции [Нурмагамбетова, 1988]. Имя Құртқа и проблема этимологической интерпретации. Отдельного рассмотрения требует само имя **Құртқа**. В современном казахском лексикографическом материале *құртқа* фиксируется, в частности, в значении «самка волка», «волчица» — *қаншық қасқыр*. Такая фиксация имеется в трудах казахстанского лингвиста Сейдина Бизакова, посвященных

лексическому богатству казахского языка [Бизаков, 2010]. Это обстоятельство делает возможным включение имени эпической героини в более широкое поле тюркской «волчьей» символики. Однако именно здесь особенно необходима осторожность. Простая формула «Құртқа происходит от құрт — волк» не может использоваться как установленная этимология без дополнительных оговорок.

Классический *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* Джерарда Клосона различает *kurt* «червь» и *kurt* «волк» и специально указывает, что значение «волк» в раннем материале характерно прежде всего для западной, огузской языковой области. Для древнетюркской традиции общеупотребительным названием волка было также *böri*. Следовательно, перенос огузского *kurt* «волк» непосредственно на казахский эпический антропоним без промежуточной аргументации был бы методологически рискован [Clauson, 1972, p. 648]. Более того, древнетюркская форма **qurtγa** засвидетельствована также со значением «старая женщина, старуха». В исследованиях по исторической морфологии тюркских языков эта форма рассматривается как пример древнего образования с формантом *-γa/-qa* [Тектигул, 2013]. Это означает, что семантическая история формы *Құртқа* сложнее, чем простое выведение ее из зоонима. Именно эта неоднозначность, на наш взгляд, представляет особую ценность. Цель культурологического исследования состоит не в том, чтобы искусственно выбрать одну этимологию и объявить ее окончательной, а в том, чтобы показать существование нескольких исторических и современных семантических слоев**,** способных взаимодействовать в культурной памяти.

Құртқа — құртқашаш — шаш: семантическая конвергенция. Связь **Құртқа — құртқашаш — шаш** в таком случае следует рассматривать не как доказанную этимологическую цепочку, а как семантическую конвергенцию**.** С одной стороны, существует эпический образ Құртқа — мудрой, красивой и обладающей особым знанием героини, непосредственно влияющей на судьбу батыра. С другой — существует нормативный казахский фитоним *құртқашаш*, обозначающий ирис. Наконец, его форма для современного носителя языка соприкасается с лексемой *шаш*, а региональная словарная традиция сама описывает растение как *шаш тәрізді* — «похожее на волосы». При этом в казахской лексике *құртқа* дополнительно присутствует в значении самки волка, что открывает еще одно поле возможных ассоциаций с тюркской символикой. Такое пересечение не позволяет утверждать, что ирис исторически был назван «волосами Құртқа». Однако оно предоставляет основание для современной культурной интерпретации, если эта интерпретация четко маркируется именно как интерпретация, а не как установленный факт исторической лингвистики. В этом и состоит принципиальное методологическое различие предлагаемого подхода: речь идет не о создании новой легенды о происхождении фитонима, а о выявлении уже существующих языковых, эпических и визуальных смыслов и их современном прочтении средствами heritage interpretation.

От семантической интерпретации к региональному брендингу Баянаула. Именно такой подход представляется перспективным для Баянаула. В предыдущем исследовании автора баянаульский ирис был предложен как потенциальный региональный символ на основании его связи с местным природным ландшафтом, визуальной выразительности и возможности использования в культурной коммуникации [Krupa, 2026]. Добавление казахского названия *құртқашаш* и его возможных эпических ассоциаций позволяет перенести этот символ из исключительно природоохранного пространства в более широкое поле казахской культурной памяти**.** В результате формируется модель, в которой один региональный образ способен соединять несколько уровней наследия: ирис как растение → Баянаул как культурный ландшафт → құртқашаш как казахское название → Құртқа как эпический образ → «Қобыланды батыр» как нематериальное наследие → современная региональная идентичность.

Для культурного брендирования подобная структура особенно ценна. Сильный территориальный символ должен быть не только визуально привлекательным, но и обладать историей, которую можно рассказать. В случае баянаульского ириса такой нарратив включает природное наследие, язык, эпическую традицию и женский образ, связанный не с пассивной красотой, а с интеллектом, знанием, предвидением и заботой. Тем самым ирис может репрезентировать Баянаул не просто как территорию «красивой природы», а как пространство, в котором ландшафт становится носителем культурного текста. Практически такая интерпретация может использоваться в музейной коммуникации, экологических и этнографических маршрутах, туристической айдентике, образовательных материалах, региональном дизайне и международной презентации Казахстана.

При этом особенно важно сохранить научную прозрачность: культурная ассоциация Құртқа и *құртқашаш* должна подаваться как предлагаемое современное прочтение, основанное на реальном эпическом, языковом и природном материале, а не как бесспорная древняя легенда о происхождении названия цветка.

Баянаул и европейская традиция *fleur-de-lis*: сравнительная модель культурного символа. Предлагаемое прочтение баянаульского *құртқашаш* как элемента культурного ландшафта представляется особенно перспективным в сравнительной перспективе. История европейской культуры показывает, что ботанический объект может со временем выходить далеко за пределы собственно природной истории и превращаться в устойчивый знак территории, власти и коллективной идентичности. Одним из наиболее известных примеров является французская *fleur-de-lis* — так называемая «королевская лилия», ставшая одним из наиболее узнаваемых символов французской монархии и впоследствии Франции в европейской визуальной культуре.

Историческое происхождение *fleur-de-lis* и ее точный ботанический прототип остаются предметом научной дискуссии. Французская историческая и геральдическая традиция рассматривает этот знак прежде всего как сложившийся средневековый символ королевской власти, сакральности и суверенитета. Мишель Пастуро показывает, что *fleur-de-lis* уже с конца XII в. устойчиво связывается во Франции с королевской властью и постепенно приобретает чрезвычайно насыщенное символическое содержание; при этом вопрос о конкретном растении, лежащем в основе графической формы знака, не может считаться окончательно решенным [Pastoureau, 1997, pp. 113–130]. В литературе по истории геральдики одной из устойчивых является гипотеза, связывающая графический прототип *fleur-de-lis* не с ботаническим родом *Lilium*, а с ирисом, прежде всего с желтым болотным ирисом *Iris pseudacorus*. Такая интерпретация основывается, в частности, на сходстве трехчастной структуры геральдического знака с морфологией цветка ириса и на исторической вариативности народных названий растений.

Специальные французские исследования, посвященные этому вопросу, подчеркивают морфологическое сходство *Iris pseudacorus* с геральдической *fleur-de-lis*, одновременно рассматривая данную идентификацию как гипотезу, а не как окончательно доказанный факт [Ruaud, 2017]. Эта проблема имеет длительную историю и во французской исторической науке. Эрве Пиното, исследуя формирование королевской геральдики Франции XII в., отмечал существование ботанических интерпретаций *fleur-de-lis*, включая ее возможную связь с ирисом, и ссылался на французские исследования растительных истоков этого символа [Pinoteau, 1982, pp. 87–99; Legrand-Cochet, 1964, pp. 249–253]. При этом для настоящего исследования особенно важен не вопрос о том, может ли быть окончательно доказано происхождение *fleur-de-lis* от ириса, а сам культурный механизм превращения природной формы в международно узнаваемый визуальный символ.

Французская традиция демонстрирует, каким образом образ растения, независимо от дискуссий о его первоначальной ботанической идентификации, может на протяжении столетий аккумулировать значения территории, исторической памяти, власти и культурной принадлежности. Исследования Колетт Бон и Мишеля Пастуро показывают именно процесс постепенного формирования вокруг *fleur-de-lis* исторического и символического нарратива Франции [Beaune, 1985; Pastoureau, 1979; Pastoureau, 1996]. Эти же работы были использованы автором в экспертном отчете *Wild Irises of Bayanaul: From Natural Heritage to Regional Cultural Identity* [Krupa, 2026]. Список источников этого отчета действительно включает работы Beaune, Fox-Davies и Pastoureau по истории французской и европейской символики. Именно поэтому европейский пример был включен в Open Expert Report не с целью переноса французской символики на казахстанскую культурную традицию, а как сравнительная модель формирования культурного знака. В отчете специально подчеркивается возможность рассмотрения диких ирисов Баянаула в более широком евразийском и европейском культурном контексте через анализ растительной символики и исторических визуальных традиций. При этом локальная аутентичность остается исходным принципом: речь идет о реально произрастающих в Баянауле *Iris halophila* и *Iris scariosa*, имеющих казахское название *құртқашаш* и укорененных в конкретном природном и языковом ландшафте Казахстана. Такое сопоставление позволяет соединить два края Евразии и две самостоятельные культурные традиции не через утверждение их исторического родства, а через диалог способов символизации природы. Во французской традиции *fleur-de-lis* стала одним из наиболее узнаваемых европейских символов; в казахстанском контексте баянаульский *құртқашаш* только начинает рассматриваться как потенциальный региональный знак. В этом смысле европейский пример выполняет функцию культурного «моста»: международной аудитории уже знакома способность растительной формы, традиционно связываемой в том числе с ирисом, нести сложное историческое и территориальное значение, тогда как казахстанский материал позволяет предложить совершенно иной, локально укорененный нарратив — Баянаул, природный ландшафт, казахское слово *құртқашаш*, образ Құртқа и эпическую традицию «Қобыланды батыр».

Для внешнего культурного брендирования Казахстана такая стратегия представляется особенно продуктивной. Она позволяет не создавать искусственный рекламный знак, а использовать природный объект, уже принадлежащий региональному ландшафту, дополняя его языковым, эпическим и

сравнительно-историческим содержанием. Узнаваемость *fleur-de-lis* в европейской визуальной традиции облегчает первичное восприятие подобного механизма символизации международной аудиторией, тогда как казахстанское содержание остается самостоятельным и принципиально отличным от французской традиции. Таким образом, баянаульский ирис способен выполнять одновременно две функции: быть локальным символом Северо-Восточного Казахстана и выступать понятным визуальным посредником в международной культурной коммуникации. Ирис Баянаула обладает потенциалом выйти за пределы ботанического объекта и стать элементом культурной репрезентации региона. Казахское название *құртқашаш*, эпический образ Құртқа и присутствующий в языке образ *шаш* создают семантическое пространство, внутри которого природный объект может получить новое культурное прочтение. При этом научная ценность такого подхода заключается именно в отказе от искусственной этимологической определенности. В настоящее время нет достаточных оснований утверждать, что название *құртқашаш* непосредственно связано с именем Құртқа или буквально означает «волосы Құртқа». Вместе с тем существует достаточно источников, чтобы говорить о реальном существовании каждого элемента этой смысловой системы и исследовать возможности их современного взаимодействия.

Предлагаемая интерпретация позволяет соединить природное и нематериальное наследие и использовать эпическую традицию не как статичный памятник прошлого, а как ресурс современной культурной коммуникации. В таком контексте құртқашаш Баянаула может рассматриваться как потенциальный региональный символ, способный представлять культурный ландшафт Северо-Восточного Казахстана как внутри страны, так и на международном уровне.

Список использованной литературы

1. Бабалар сөзі: жүз томдық. 35-том. Батырлар жыры. Астана: Фолиант, 2006. URL: https://litart.kz/wp-content/uploads/babasoz/babasoz35.pdf
2. Бизаков С. *Қазақ тілі қандай тіл?* Алматы: Арыс, 2010. 432 б. URL: https://tbi-emle.kz/media/emle/monog/
3. Ихсан Д. «Қобыланды батыр» жырындағы Құртқа бейнесі // *Жас Өркен Қостанай*. 2018. № 2 (93), наурыз–сәуір. С. 16–17. URL: https://ksu.edu.kz/images/page/ksu/magazine/93-2018.pdf
4. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық. 10-том / құраст. М. Малбақов, Н. Оңғарбаева, А. Үдербаев және т.б. Алматы, 2011. URL: https://sozdikqor.kz/soz?a=QURTQASHASH&id=126899
5. Қазақ тілінің аймақтық сөздігі / құраст. Ғ. Қалиев, О. Нақысбеков, Ш. Сарыбаев, А. Үдербаев және т.б. Алматы: Арыс, 2005. URL: https://sozdikqor.kz/soz?a=QURTQASHASH&id=273857
6. Нормативная ботаническая номенклатура Республики Казахстан. ИПС «Әділет». URL: https://adilet.zan.kz/kaz/docs/H15EK000030/compare
7. Нурмагамбетова О. *Казахский героический эпос «Кобланды-батыр»*. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1988. 189 с.
8. Тектигул Ж. О. *Эволюция общетюркских аффиксов в казахском языке*. Академия Естествознания, 2013. URL: https://www.monographies.ru/ru/book/section?id=6673
9. Beaune C. *Naissance de la nation France*. Paris: Gallimard, 1985.
10. Clauson G. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 648, entries *kurt*¹ and *kurt*².
11. Krupa T. *Wild Irises of Bayanaul: From Natural Heritage to Regional Cultural Identity*. Open Expert Report. Transcultural Atelier – Maison du Regard, 2026. DOI: 10.5281/zenodo.21207663. URL: https://regardatelier.org/open_expert_report.html#wild-irises-bayanaul
12. Legrand-Cochet. Les origines végétales de la fleur de lys en héraldique // *Jardins de France*. 1964. № 7. P. 249–253.
13. Pastoureau M. *Traité d'héraldique*. Paris: Picard, 1979.
14. Pastoureau M. *Figures de l'héraldique*. Paris: Gallimard, 1996.
15. Pastoureau M. Une fleur pour le roi: jalons pour une histoire de la fleur de lis au Moyen Âge // *Flore et jardins. Usages, savoirs et représentations du monde végétal au Moyen Âge*. Paris: Le Léopard d'or, 1997. P. 113–130.
16. Pinoteau H. La création des armes de France au XIIe siècle // *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*. 1980–1981. Paris, 1982. P. 87–99.
17. Ruaud S. La fleur de lis est un iris // *Iris et Bulbeuses*. Société Française des Iris et Plantes Bulbeuses, 2017. URL: https://iris-bulbeuses.org/bulletin/Revue2017.pdf

«ЕДІГЕ» ЭПОСЫ: ЗЕРТТЕЛУІ ЖӘНЕ БІЛІМ БЕРУ КЕҢІСТІГІНДЕ ЖАҢҒЫРТЫЛУЫ

Миров Мұхтар Орынбасарұлы,
Филология ғылымдарының кандидаты, доцент
Қ.Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті
Ақтөбе қ., Қазақстан,
mirov-agu@bk.ru

Лукпанова Шакизада Буркутовна,
Гуманитарлық ғылымдар магистрі,
№84 ЖОББМ., Ақтөбе қ., Қазақстан,
Shaki@070gmail.com

Аннотация. *Мақалада түркі халықтарына ортақ тарихи-қаһармандық мұра – «Едіге» эпосының тарихи негіздері, жанрлық сипаты, ұлттық нұсқалары мен көркемдік ерекшеліктері қарастырылады. Эпостың Алтын Орда дәуірімен сабақтастығы, тарихи тұлғалардың жырдағы бейнесі және оның қазақ, татар, ноғай, қарақалпақ, башқұрт, өзбек, түрікмен халықтары арасында таралуы сараланады. Кеңестік кезеңдегі идеологиялық шектеулердің эпосты зерттеу мен оқытуға тигізген ықпалы айқындалады. Тәуелсіздік кезеңінде «Едіге» мұрасын зерттеу, жариялау және білім беру жүйесіне енгізу үдерісі талданады. Сонымен қатар эпостың ұлттық тарихи жадты, рухани құндылықтарды сақтаудағы және түркі халықтарының мәдени бірегейлігін қалыптастырудағы маңызы ғылыми тұрғыдан бағаланады.*

Түйін сөздер: *«Едіге» эпосы, Алтын Орда, тарихи эпос, қаһармандық жыр, түркі халықтары, ұлттық нұсқа, тарихи жад, ұлттық руханият, эпикалық дәстүр.*

Abstract. *The article examines the historical and heroic epic "Edige" as a common cultural heritage of the Turkic peoples, focusing on its historical foundations, genre characteristics, national versions, and artistic features. Particular attention is given to the epic's connection with the Golden Horde period, the representation of historical figures, and its dissemination among Kazakh, Tatar, Nogai, Karakalpak, Bashkir, Uzbek, and Turkmen peoples. The study analyzes the influence of ideological restrictions during the Soviet period on research and teaching of the epic. It also considers the revival of Edige studies during independence, its publication and educational significance, emphasizing its role in preserving historical memory, spiritual values, and cultural identity.*

Keywords: *"Edige" epic, Golden Horde, historical epic, heroic poetry, Turkic peoples, national versions, historical memory, national spirituality, epic tradition.*

«Өскелең ұрпақтың отбасында тәлім-тәрбие алып, ұлттық құндылықтарды бойына сіңіруі өте маңызды», – деп атап өткен болатын Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев. Бұл пікір бүгінгі қоғамдағы ұлттық тәрбие мәселесінің өзектілігін айқын көрсетеді. Жаһандану үдерісі қарқынды жүріп, ақпараттық кеңістіктің шекарасы барған сайын кеңейіп отырған қазіргі кезеңде жас ұрпақтың тарихи санасын қалыптастыру, туған халқының рухани мұрасын таныту, ұлттық мәдениет пен әдебиеттің құндылықтарын бойына сіңіру білім беру жүйесінің маңызды міндеттерінің біріне айналып отыр. Өйткені ұлттық болмыс пен тарихи жадының сабақтастығы ең алдымен ұрпақтан ұрпаққа жеткен әдеби және мәдени мұра арқылы жүзеге асады. Осы тұрғыдан келгенде ғасырлар бойы халық жадында сақталған эпикалық шығармалардың тәрбиелік әрі танымдық мүмкіндігі ерекше.

Қазақ халқының рухани мұрасында батырлық және тарихи жырлардың орны айрықша. Олар белгілі бір тарихи оқиғаның көркем бейнесін ғана емес, халықтың дүниетанымын, арман-мұратын, елдік ұстанымын, адамгершілік қағидаларын, ерлік пен бірлік туралы түсінігін де сақтап жеткізді. Осындай аса құнды мұралардың бірі – «Едіге» эпосы. Бұл туынды – Алтын Орда дәуіріндегі біздің ата-бабаларымыздың кейінгіге қалдырған үлгі-өсиеті, асыл аманаты. Күні кеше ғана күркіреп тұрған мемлекетін, тұтастығын, рухани бірлігін, басынан ұшқан бағын жоқтауы, жан дауысы, имандай сыры. «Едіге» эпосын тек қазақ қана емес, татар, ноғай, қарақалпақ, башқұрт, өзбек, түрікмен халықтары XIV–XV ғасырлардан бастап 1944 жылға дейін айтып келді. Жырды зерттеуге Ш.Уәлиханов, В.М.Жирмунский, П.М.Мелиоранский, А.Н.Самойлович, М.Тынышбаев, М.Әуезов, Қ.Сәтбаев сияқты белгілі ғалымдар азды-көпті өз үлестерін қосты. Бәрі де эпосқа жоғары баға берді. 1944 жылы 9 тамызда ВКП (б) Орталық Коммитеті қабылдаған Татарстан партия органдарының жұмысы туралы қаулы шықты [«Ислам в татарском мире», 1997, 15]. Ол қаулыда кейбір тарихшылар Татарстан тарихын ұлтшылдық тұрғыдан жазып жүр. Олардың еңбектерінде Алтын Орда тарихын мақтау, Едіге туралы хандық-феодалдық эпосты насихаттау орын алған деген сияқты кінәлар тағылған. 1953 жылы Қазақ ССР Ғылым Академиясының Президиумының ұйымдастыруымен өткізілген қазақ эпосы туралы

пікірталасы негізінде бұл жырға одан әрі қара күйе жағылды. Аталған қаулылардың екпінінің қаттылығы соншалық, тәуелсіздік алғалы 20 жыл өтсе де Қазақстанда «Едіге» әлі күнге дейін еңсесін тіктеп кете алмай тұр. 1980 жылдардан бастап бірсыпыра еңбектерде Едігетану мәселесі қайта көтеріле бастады. Атап айтқанда, Р.Бердібаевтың «Советтік тюркология» журналында жарияланған «Эпостың тарихилығы» деген зерттеуі, ғылыми конференцияларда (мыс., Ашхабад т.б. жерлерде) жасаған баяндамалары қазақ әдебиетіндегі Едігетану мәселесіне бірсыпыра қозғау салды [Бердібаев, 1983, 45]. Кейін оны қолдаушылар көбейе түсті. 1996 жылы ҰҒА-ның М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтында «Едіге батыр» деген кітаптың тексі (мәтіні) О.Нұрмағанбетованың дайындауымен «Ғылым» баспасынан жарық көрді. Жинаққа Едіге жайлы жырдың жеті нұсқасы енді. Кейін қайта басылды. Сөйтіп, Едіге туралы ұзақ жылдар тоқталып қалған әңгіме қайта қозғалып, қазір жоғары оқу орындарында эпос пәні, қазақ фольклоры бойынша әр жерде аты аталады. Едіге батыр [Мағауин, 1994, 12], оның ұрпақтары жөніндегі эпостар, «Орақ-Мамай» [Тұрғанбаев, 1997, 18], «Қарасай-Қази» [Есенжанова, 1994, 7] хақында кандидаттық диссертациялар қорғалды. Бұның бәрі – игілікті жұмыс. Осыны тегіс қолдай отырып, құптай отырып жоғары оқу орындары мен орта мектептерде оқыту керектігіне анық көзіміз жетеді. Тақырыпқа байланысты ол кезде қолға түспеген қаншама құнды деректер тәуелсіздік нәтижесінде, мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында жарияға шықты. Көптеген кітаптар басылды. Олардың арасында М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты шығарып жатқан жүз томдық «Бабалар сөзі» топтамасының түгелдей «Едіге» жырына арналған 39-томы, «Орыс деректеріндегі Қазақстан тарихы» көп томдығының бірінші томы сияқты аса құнды һәм көлемді дүниелер бар. Қазақстанда «Едіге» эпосын мектепте оқытудың бұрыннан қалыптасқан, сыннан өткен үлгісі бар. Қ.Жұмалиев пен Ә.Марғұлан шығарған 8 класқа арналған «Қазақ әдебиеті» оқулығында «Едіге» жыры туралы татымды пікірлер айтылған [Жұмалиев, Марғұлан, 1943, 56]. Оқулықтың «Тарихи жырлар» деп аталатын бөлімін жазған Қ.Жұмалиев «Едіге» эпосының тарихи негіздеріне тоқталып, тарихи шындық пен көркем шындықтың ара жігін ашады. Ғалым: «Әрі кемеңгер, ақылды, әрі батыр, соғыс әдісін жақсы білетін қолбасы – Едігенің істері ел көкейіне қона кетеді. Ішкі, тысқы жауларға қарсы ұйымдастырған Едігенің ерлік күресі ел мүддесімен ұштасады, халық оның істерін тамаша бағалап, өздерінің мақтаны етті. Халықтың ішкі-сыртқы жауларға шығарған үкімі «Едіге» жыры болды. Жыр осы айтылған тарихи жағдайлармен байланысты туды», – дейді. Қ.Жұмалиев мұнымен шектеліп қалмай, көркемдік кестесі туралы ғылыми пікірлер білдіреді. Сөйтіп жыр табиғатын тануға елеулі үлес қосады. «Едіге» эпосын жоғары оқу орындарында оқытудың да жеткілікті дәрежеде үлгісі бар. Қарақалпақ профессоры Исмаил Сағитов өзінің 1963 жылы Нөкіс қаласынан баспа жүзін көрген «Қарақалпақ халқының қаһармандық эпосы» деген университеттер мен педагогикалық институттардың филология факультеттеріне арналған оқулығында ноғайлы дәуіріндегі дастандар қатарына «Едігені» де қосады. Шығармадағы оқиғалардың тарихта өткен жағдайларды дәлме-дәл бейнелемейтінін, өзіндік өлшеулі көркем сөз ережесіне бағынатынын тілге тиек ете отырып, «Едігеге» біраз талдаулар жасайды. Оның қарақалпақша варианттарының жазып алыну тарихнамасына шолу береді [Сағитов, 1963, 123]. Профессор К.Мақсетов, доцент А.Тәжімұратов 1979 жылы Нөкіс мемлекеттік университетінің филология факультетіне арналған «Қарақалпақ фольклоры» деп аталатын оқулық жазады. Осы оқулықтың 296-бетіндегі «Тарихи дастандар» деп аталатын тараушада «Тарихи дастандар тобына «Едіге», «Шора», «Дәулетиярбек», тағы басқа эпостарды кіргізуге болады» дейді. Жырдың қарақалпақ нұсқаларының жиналу, жариялану тарихын айта келіп: «Соңғы жылдары «Едіге» дастанының Өтенияз жырау, Қияс жырау, Жанназар жырау, Есемұрат жырау, Жұмабай жырау варианттары жазып алынды», – деп көрсетеді [Мақсетов, Тәжимұратов, 1979, 87]. Бұған қарағанда, қарақалпақ ғалымдары «Едіге» жырының нұсқаларын кеңестік билік тұсында тегіс жеке кітап қылып шығара алмағанымен, жинау жұмысын тоқтатпаған, академияның қолжазба қорына біртіндеп қоса бергені байқалады. Қ.Мақсетов пен А.Тәжімұратов оқулықтарынан жырға қатысты тағы да басқа құнды деректерді аңдай аламыз. Ұстаз-ғалымдар қолдарында бар жырдың бір-бірінен өзгеше мәтіндерін өзара салыстыра отырып, эпостың қарақалпақ версиясының түпкі тамырын, негізгі түрін анықтап шыққан. Қарақалпақ ғалымдары 1980 жылдардың басында «Едіге» эпосын жоғары оқу орындарының бағдарламасына енгізіп, тарихи дастан ретінде оқыта бастады. Мысалы, профессор Қ. Мақсетов 1982 жылы «Қарақалпақ фольклоры» атты бағдарлама жасап, оған «Едігені» енгізді. Сол жылы профессор К.Мәмбетов «Қарақалпақ әдебиеті тарихы» атты бағдарлама түзіп, бұған да жырды қосты. Бірақ араларында мынандай айырмашылық бар: Қ. Мақсетов жырды халық фольклорына жатқызса, К.Мәмбетов Сыпыра жыраудың жеке шығармасы деп есептейді. Әйтсе де, «Едіге» туралы әр түрлі уақытта жазылған пікірлер біркелкі емес, әр қилы. Жырдың тарихилығы ғана емес, типологиясы, поэтикасы жеріне жете сарапталған деп айту қиын. Тіпті жанрлық сипаты туралы да анық тұжырым жоқ, бірде тарихи жыр ретінде, келесіде дастан, үшіншісінде тарихи дастан есебінде

қарастырылады. Ең алдымен, осы жырдың жанрлық сипаты жайында анық тұжырым, жырдың ішкі ерекшеліктеріне негізделген дәйекті дәлел жоқ. Бұл мәселе эпостың ғылыми жіктелуіне қатысты түрлі көзқарастардың қалыптасуына себеп болып отыр. Кейбір зерттеушілер шығарманы тарихи жыр ретінде қарастырса, енді бір ғалымдар оны тарихи дастан немесе қаһармандық эпос қатарында бағалайды. Мұндай пікір алуандығының болуы заңды ғылыми құбылыс болғанымен, жырдың жанрлық табиғатын нақтылау үшін оның сюжеттік құрылымы, кейіпкерлер жүйесі, тарихи негізі, поэтикасы мен эпикалық дәстүрге тән белгілері кешенді түрде қарастырылуы қажет. Сонымен қатар әртүрлі халықтардағы нұсқалардың жанрлық сипаттарын өзара салыстыру да мәселенің шешімін табуға көмектесері сөзсіз. «Едіге» – 1944-1947 жылға дейін түркі халықтары ішінде татар, ноғай, қазақ, қарақалпақ, башқұрт, өзбек, түрікмендерге аса кеңінен танылған туынды. Қазіргі күні қырықтан астам нұсқасы бар, олардың кейбіреулерінің көлемі он бес-он алты мың жолға жетеді. Эпостың архаикалық нұсқалары мен кейінгі классикалық нұсқаларының болуы, ұлттық нұсқаларының молдығы түркілердің эпикалық дәстүрінің даму динамикасын білуге, ерекшеліктерін ашуға зор үлес қосады. Себебі ғылымда әр түрлі халықтардағы ортақ құбылысты салыстыра зерттеу жалпы заңдылықты анықтайтыны бұрыннан мәлім. Сондықтан осы уақытқа дейін жүзеге аспай келе жатқан эпостың ұлттық версияларын тәуелсіз көзқарас тұрғысынан салыстыра оқыту да, біздіңше, мейлінше көкейкесті болып көрінеді. Әйгілі эпосты жоғары оқу орындары мен орта мектептерде оқытудың алдында тұрған мәселелер де жоқ емес. Мысалы, қазақ ғалымдары тарапынан әр заманда бұл жыр хақында әр түрлі жекелеген пікірлер айтылғанымен, жырдың барлық ұлттық версиялары, нұсқалары арасындағы сюжеттік ара жігін, поэтикасын салыстыра зерттеп, жеке қарастырған көлемді еңбек болған жоқ. Эпостың тууына себеп болған тарихи оқиғалар, тарихи қайраткерлер туралы да басы ашылмаған мәселелер де баршылық. Бұл ретте эпоста көрініс тапқан оқиғаларды нақты тарихи деректермен салыстыру, жыр кейіпкерлерінің тарихи тұлғалармен арақатынасын анықтау ерекше маңызға ие. Өйткені эпикалық шығарма тарихи оқиғаларды сол қалпында қайталайтын шежіре немесе жылнама емес. Халық санасында сақталған тарихи оқиғалар уақыт өте келе көркемдік тұрғыдан өңделіп, эпикалық дәстүрдің заңдылықтарына сәйкес өзгеріске түсетіні белгілі. Сондықтан жырдағы тарихи шындық пен көркемдік шындықтың арақатынасын ажырата білу «Едіге» эпосын ғылыми тұрғыдан дұрыс бағалаудың негізгі шарттарының бірі болып табылады. Осы мәселелердің жан-жақты зерттелуі шығарманың пайда болу кезеңін, тарихи негіздерін және түркі халықтарының тарихи жадындағы орнын тереңірек анықтауға мүмкіндік береді. Қазіргі күні «Едіге» жырының оңтүстіктегі Түрікмен, Өзбек Республикаларынан бастап, Сібір татарларына дейінгі түркілер арасында барлығы, алыс шет ел Түркия мен Румыния жерлеріндегі түркілерде сақталғаны айқын болып отыр. Сондықтан бұл эпикалық шығарманың табиғатын терең танып, зерделеп шығу үшін оны тек қазақ халқы мұрасы аясында, тар ауқымда оқыту жеткіліксіз. Орта және жоғары оқу орындарында оқытудың негізгі мақсаты – тек қазақ жұрты ғана емес, ТМД шегінде өмір сүріп жатқан түркі халықтары әдебиетінде үлкен орны бар, дүниежүзі әдебиетінің алтын қорына қосылатын «Едіге» жырының ұлттық версияларын жан-жақты талдап, салыстыра қарап, тәуелсіз жағдайдағы жаңаша көзқарас тұрғысынан баға беру, осының нәтижесінде оның тарихи-қаһармандық эпос екендігін көрсетіп, тарихи негіздерін тиянақтап, сюжеттік композициялық болмысын, көркемдік құралдар мен образдар жүйесін ұғындыру, түркілердің эпикалық дәстүрінің ерекшеліктерін көрсету болып табылады. Жырды тарихи деректермен, туыстас түркі халықтарындағы нұсқаларымен және ғылыми зерттеулермен сабақтастыра қарастыру білім алушылардың шығарманы терең әрі жан-жақты түсінуіне мүмкіндік береді. Әсіресе эпостағы тарихи тұлғалардың көркем бейнесін нақты тарихи деректермен салыстыра талдау арқылы тарихи шындық пен көркемдік шындықтың арақатынасын айқындауға болады. Қорыта айтқанда, «Едіге» эпосын орта және жоғары оқу орындарында жаңаша ғылыми-әдістемелік тұрғыдан оқыту – ұлттық рухани мұраны жас ұрпақ санасына сіңірудің маңызды бағыттарының бірі. Эпосты тарихи-қаһармандық мұра ретінде таныту арқылы білім алушылардың тарихи жадын жаңғыртып, ұлттық құндылықтарға деген құрметін арттыруға мүмкіндік туады. Сонымен бірге жырдың қазақ және басқа түркі халықтарындағы нұсқаларын салыстыра зерттеу мен оқыту олардың ортақ рухани кеңістігін, тарихи сабақтастығын және мәдени байланыстарын тереңірек түсінуге жағдай жасайды. Осы себепті «Едіге» эпосын қазіргі білім беру бағдарламаларында жүйелі әрі кешенді түрде қарастыру ғылыми ғана емес, тәрбиелік және рухани тұрғыдан да өзекті болып қала береді.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Ислам в татарском мире: история и современность : материалы международного симпозиума // Панорама-форум. – Казань, 1997. – № 12. – С. 1–36.
2. Бердібаев Р. К проблеме историзма эпоса // Советская тюркология. – 1983. – №5.

3. Мағауин Е. «Едіге» жырының тарихилығы және көркемдік ерекшеліктері: фил.ғыл. канд.дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның автореферат. – Алматы, 1994.
4. Тұрғанбаев А. Ә. Қазақтың қаһармандық жыры – «Орақ-Мамай» : филология ғылымдарының кандидаты дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның автореферат. – Алматы, 1997.
5. Есенжанова Д. А. Қазақтың батырлық жыры – «Қарасай-Қази» : филология ғылымдарының кандидаты дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның автореферат. – Алматы, 1994.
6. Жұмалиев Қ., Марғұлан Ә. Қазақ әдебиеті. 8-класс. – Алматы : ҚМБ, 1943. – 159 б.
7. Сағитов И. Қарақалпақ халқының қахарманлық эпосы. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1963. – 348 б.
8. Мақсетов Қ., Тәжимұратов А. Қарақалпақ фольклоры. – Нөкис : Қарақалпақстан, 1979. – 362 б.

ЭПОС “КОБЛАНДЫ БАТЫР” В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ: ВОЗМОЖНОСТИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА В СОХРАНЕНИИ, ИССЛЕДОВАНИИ И ПОПУЛЯРИЗАЦИИ ТЮРКСКОГО ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ

Нұрлан Дана Жолдасқызы,
педагогика ғылымдарының магистрі, оқытушы,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан

Айтенова Айзат Талгатовна,
гуманитарлық ғылымдар магистрі, аға оқытушы,
Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университеті,
Ақтөбе қ., Қазақстан

Аннотация. *В статье рассматриваются возможности применения искусственного интеллекта для сохранения, исследования и популяризации эпоса «Қобыланды батыр». Анализируются цифровая обработка рукописных и печатных источников, автоматическая транскрибация аудиозаписей жыршы, создание цифрового корпуса, машинный анализ текста, перевод и разработка образовательных ресурсов. Подчеркивается, что искусственный интеллект должен использоваться как вспомогательный инструмент при обязательном участии специалиста в проверке и интерпретации результатов. Рассматриваются риски искажения текста, утраты диалектных особенностей, ошибочного перевода и стандартизации вариантов. Предлагается модель цифрового изучения эпоса, включающая корпус текстов, аудиовизуальный архив и интерактивную образовательную платформу.*

Ключевые слова: *«Қобыланды батыр», казахский эпос, искусственный интеллект, цифровая гуманитаристика, цифровой корпус, жыршы, культурное наследие.*

Аңдатпа: *Бұл мақалада жасанды интеллекттің «Қобланды батыр» батырлық эпосын қазақ және түркі рухани мәдениетінің маңызды ескерткіші ретінде сақтау, зерттеу және танымал ету әлеуеті қарастырылады. Дереккөздерді сандық өңдеу, автоматты транскрипция, машиналық мәтінді талдау, сандық корпус жасау, интеллектуалды іздеу, аударма және білім беру ресурстары талданады. Нәтижелерді тексеру және түсіндіруде мамандардың міндетті түрде қатысуын талап ететін «тұйық адам» қағидасы негізделеді. Мәтіннің бұрмалану қаупіне, диалектілік ерекшеліктердің жоғалуына, нұсқалардың стандарттелуына, дұрыс аударылмауына және авторлық мәселелерге ерекше назар аударылады. Мәтіндік, аудиовизуалды және білім беру ресурстарын біріктіретін эпосты сандық зерттеудің кешенді моделі ұсынылады.*

Abstract: *This article examines the potential of artificial intelligence for preserving, researching, and popularizing the heroic epic "Koblandy Batyr" as a significant monument of Kazakh and Turkic spiritual culture. Digital processing of sources, automatic transcription, machine text analysis, digital corpus creation, intelligent search, translation, and educational resources are analyzed. The human-in-the-loop principle is substantiated, which requires the mandatory participation of specialists in verifying and interpreting the results. Particular attention is paid to the risks of textual distortion, loss of dialectal features, standardization of variants, mistranslation, and authorship issues. A comprehensive model for digital study of the epic is proposed, integrating textual, audiovisual, and educational resources.*

В условиях стремительного развития цифровых технологий вопросы сохранения национального культурного наследия приобретают новое содержание. Если ранее основными формами сохранения фольклора являлись устная передача, рукописная фиксация, печатная публикация и аудиозапись, то сегодня к ним добавляются электронные библиотеки, цифровые

архивы, базы данных, мультимедийные платформы и технологии искусственного интеллекта. Особое место в системе духовного наследия тюркских народов занимает героический эпос. Эпические произведения представляют собой не только художественные тексты, но и своеобразные хранилища исторической памяти, традиционных представлений о мире, нравственных ценностей, моделей поведения, языковых особенностей и культурных кодов народа. Одним из наиболее значимых памятников казахской эпической традиции является «Қобланды батыр». В научной и культурной традиции он рассматривается как героический эпос, центральной проблематикой которого является защита родной земли, народа и справедливости. Сам текст существует в многочисленных вариантах, сформировавшихся в результате многовековой устной передачи и творчества различных жырау и жыршы. Электронный ресурс «Әдебиет порталы» отмечает наличие 29 известных оригинальных вариантов, из которых 26 связаны непосредственно с подвигами Қобланды, а три - с его сыновьями Бөкенбай и Киікбай [Әдебиет порталы].

Многовариантность является одновременно ценностью и сложностью эпоса. С одной стороны, наличие вариантов свидетельствует о живой природе фольклорной традиции. С другой стороны, сопоставление большого количества текстов требует значительных временных и интеллектуальных ресурсов. Именно здесь цифровые технологии и искусственный интеллект способны открыть новые перспективы для филологических исследований.

Актуальность обращения к данной проблеме связана также с необходимостью сделать традиционную культуру доступной современному поколению. Молодая аудитория все чаще получает информацию посредством цифровых платформ, коротких видео, интерактивных приложений, аудиосервисов и социальных сетей. Следовательно, сохранение эпоса предполагает не только его архивирование, но и создание новых способов его восприятия. Цель настоящей статьи - определить основные направления применения искусственного интеллекта в сохранении, исследовании и популяризации эпоса «Қобланды батыр» и обозначить научные и этические условия ответственного использования цифровых технологий. «Қобыланды батыр» занимает особое место в казахском героическом эпосе. Его сюжетно-композиционная структура, система образов, мотивы героизма, защиты народа, верности, семейных отношений и нравственного выбора позволяют рассматривать произведение не только как литературный памятник, но и как важный источник изучения традиционной картины мира.

Исследователи отмечают, что казахский эпос в целом отличается значительной вариативностью. В процессе устного бытования жыршы не просто механически воспроизводил текст, а интерпретировал и творчески перерабатывал его в соответствии со своей исполнительской манерой, историко-культурной ситуацией и особенностями аудитории. Поэтому понятие «вариант» в отношении эпоса является принципиально важным [Әуезов, 1925.]. Научные исследования «Қобыланды батыр» включают вопросы происхождения эпоса, его исторической основы, жанровой специфики, композиции, системы образов, поэтики, языка и взаимосвязей между различными вариантами. Значительный вклад в изучение эпоса внес М.Габдуллин, который исследовал историю собирания и изучения произведения, его различные варианты и особенности эпической поэтики [Ғабдуллин М., Сыдықов Т. Ғылым, 1972. – 336, 2б.]. Современная цифровая гуманитаристика позволяет дополнить традиционные методы исследования новыми инструментами. Если раньше ученому приходилось вручную сопоставлять отдельные публикации и рукописи, то цифровой корпус способен объединить большое количество вариантов в едином информационном пространстве [Review of methods of end-to-end automatic recognition of Kazakh speech // Procedia Computer Science. – 2024].

В перспективе цифровой корпус «Қобланды батыр» может включать: электронные копии рукописей, опубликованные варианты эпоса, аудиозаписи исполнения жыршы, транскрибированные тексты, сведения об исполнителях, информацию о времени и месте записи, комментарии исследователей, словарь архаизмов и диалектизмов, базу антропонимов и топонимов, переводческие версии, материалы по истории изучения эпоса. Таким образом, цифровизация должна пониматься не как простое преобразование бумажного текста в электронный формат, а как создание комплексной исследовательской среды. Одним из наиболее перспективных направлений является использование искусственного интеллекта для цифрового сохранения источников. Большая часть фольклорного наследия существует не только в печатных книгах, но и в рукописях, архивных документах, аудиозаписях и видеоматериалах. Часть подобных материалов может находиться в труднодоступных фондах. Даже после сканирования документа исследователь сталкивается с проблемой поиска необходимой информации.

Технологии оптического распознавания символов позволяют преобразовать изображение

страницы в машиночитаемый текст. Однако для старых казахских текстов задача значительно сложнее, поскольку исследователь может иметь дело с арабской графикой, дореформенной орфографией, особенностями почерка, поврежденными страницами и различными способами передачи одного и того же слова. Именно поэтому для цифрового сохранения «Қобланды батыр» необходима специализированная система распознавания, обученная на исторических казахских текстах. Искусственный интеллект может использоваться для: распознавания рукописного текста, восстановления поврежденных фрагментов изображения, автоматической сегментации текста, поиска повторяющихся фрагментов, определения имен собственных, классификации текстовых вариантов, формирования метаданных, создания полнотекстового поиска.

Эпос -это не только письменный текст. В традиции жыршылық значительную роль играют голос исполнителя, интонация, темп, мелодика, паузы и особенности произношения. При переводе исключительно в письменную форму часть этой информации неизбежно теряется. Поэтому цифровой архив «Қобланды батыр» должен включать принципиально важный компонент - аудиокорпус. Технологии автоматического распознавания речи могут позволить преобразовывать исполнение жыршы в текст. В дальнейшем исследователь сможет одновременно видеть аудиозапись и ее транскрипцию, сопоставлять произношение отдельных слов, анализировать повторяющиеся формулы и выявлять индивидуальные особенности исполнителя. Однако автоматическая транскрибация казахской эпической речи не может считаться полностью надежной без участия специалиста. Архаическая лексика, редкие имена, диалектные особенности и особенности исполнения могут приводить к ошибкам. Следовательно, результат работы алгоритма должен проходить филологическую проверку. Одной из наиболее значимых возможностей искусственного интеллекта является автоматизированное сопоставление текстов. Многовариантность «Қобланды батыр» представляет большой интерес для текстологии. Традиционный сравнительный анализ требует последовательного изучения вариантов, выявления совпадений, расхождений, перестановок эпизодов, различных имен и формул.

Цифровая система способна значительно ускорить этот процесс. Например, при наличии десяти или двадцати вариантов эпоса искусственный интеллект может автоматически выделить: совпадающие сюжетные эпизоды, различия в последовательности событий, повторяющиеся устойчивые формулы, варианты имен персонажей, различия в топонимах, изменения отдельных лексем, сокращенные и расширенные фрагменты, общие мотивы, уникальные эпизоды отдельных вариантов. Особый интерес представляет возможность построения «карты вариантов». В такой системе каждый текст может рассматриваться как отдельный элемент, а степень его сходства с другими вариантами -как цифровая связь. В результате исследователь получает визуальную модель текстологической традиции. Подобный подход может способствовать более глубокому пониманию процессов формирования и трансформации эпоса.

«Қобланды батыр» представляет особую ценность для изучения истории казахского языка. В эпическом тексте сохраняются архаические слова, устойчивые эпические формулы, традиционные обращения, названия оружия, одежды, животных, местностей и социальных институтов. Создание специализированного цифрового корпуса позволит исследовать эти языковые особенности с использованием компьютерной лингвистики. Например, искусственный интеллект может определить частотность определенных слов и конструкций, установить их контекст употребления и сравнить их использование в разных вариантах. Отдельное направление - исследование эпических формул. Устная эпическая традиция характеризуется повторяемостью определенных конструкций. Повтор не является недостатком текста. Напротив, он выполняет важную композиционную и мнемоническую функцию и помогает исполнителю воспроизводить большие объемы текста. Алгоритмы могут выявлять подобные формулы и классифицировать их по функциям: описание героя, описание коня, начало сражения, отправление в путь, обращение к родным, описание оружия, описание противника, возвращение героя, завершение повествования. Это открывает возможности для количественного исследования эпической поэтики. Искусственный интеллект также может применяться для создания историко-этимологического словаря эпоса. Для каждого архаического слова можно сформировать карточку с его значением, контекстами употребления, вариантами написания и возможными соответствиями в других тюркских языках. Таким образом, «Қобланды батыр» может стать не только объектом литературоведческого анализа, но и базой для масштабного исследования исторической лексики тюркских языков. Название статьи позволяет выйти за рамки исключительно казахской литературной традиции. Образ Қобланды и связанные с ним эпические сюжеты существуют в различных культурных традициях. Исследовательский потенциал здесь заключается в сравнении

казахских, ногайских, каракалпакских, крымскотатарских и других версий или связанных с ними эпических мотивов. Источники указывают на существование вариантов сказания о Қобланды у других народов, в том числе ногайского и каракалпакского материала [Түркі халықтары қаһармандық эпосының салыстырмалы типологиясы: ұжымдық монография. – Алматы: Қазына, 2024.].

Искусственный интеллект способен облегчить сравнительное исследование больших массивов текстов на разных языках. Например, можно создать систему, которая будет искать соответствующие мотивы: «рождение героя», «чудесный конь», «получение оружия», «первый поход», «поединок», «защита народа», «возвращение героя». Затем алгоритм может сопоставлять способы реализации этих мотивов в различных эпических традициях. Такой подход особенно перспективен для тюркологии, поскольку позволит исследовать не только отдельные произведения, но и общие культурные модели. При этом нельзя допускать автоматического отождествления различных эпосов только на основании совпадения сюжетных элементов. Совпадение мотива не означает обязательного общего происхождения текста. Окончательные выводы должны основываться на комплексном филологическом, историческом и культурологическом анализе. Сохранение наследия невозможно без его актуализации для современного общества. Печатная книга остается важнейшим носителем культуры, однако для молодого поколения необходимо создавать дополнительные формы взаимодействия с эпическим текстом.

Возможности искусственного интеллекта позволяют разработать интерактивную цифровую платформу «Қобланды батыр». На такой платформе пользователь мог бы: читать различные варианты эпоса, слушать исполнение жыршы, одновременно видеть текст и аудио, получать объяснение архаических слов, изучать карту событий, знакомиться с персонажами, сравнивать варианты одного эпизода, смотреть визуализации, проходить интерактивные тесты, изучать эпос на казахском, русском и английском языках [AI, Cultural Heritage, and Bias: Some Key Queries That Arise from the Use of GenAI // Heritage. – 2024]. При этом искусственный интеллект не должен становиться единственным источником информации. Каждое утверждение образовательной системы должно иметь ссылку на конкретный текст или научный комментарий. Еще одной перспективой является использование генеративных технологий для создания визуальных материалов. На основе научно проверенных данных можно создавать: карты эпических путешествий, схемы родственных связей персонажей, реконструкции традиционного быта, иллюстрации к отдельным эпизодам, образовательные анимации, интерактивные карты. Однако здесь возникает принципиальная проблема: визуализация не должна превращаться в произвольную фантазию. Если искусственный интеллект создает образ Қобыланды, его коня или воинского снаряжения, необходимо четко различать: то, что непосредственно описано в эпосе; то, что подтверждается историческими источниками; научную реконструкцию; художественную интерпретацию. Такая маркировка позволит избежать ситуации, когда современная искусственная визуализация начинает восприниматься как исторический факт.

Эпос «Қобланды батыр» представляет собой не только выдающийся памятник казахской литературы и устной традиции, но и значимый элемент тюркского духовного наследия. Его многовариантность, богатство образной системы, историко-культурная информация и языковое своеобразие делают его перспективным объектом современной цифровой гуманитаристики. Искусственный интеллект открывает новые возможности для сохранения и исследования эпоса. Он способен ускорить оцифровку и обработку источников, автоматизировать транскрибацию аудиозаписей, сопоставлять варианты, выявлять устойчивые эпические формулы, анализировать лексику, создавать интеллектуальный поиск и формировать многоязычные образовательные ресурсы. Однако цифровизация не должна означать механическую замену традиционной научной работы алгоритмами. Напротив, развитие технологий требует усиления роли филолога, фольклориста, текстолога, историка, языковеда и самого исполнителя эпической традиции. Только совместная работа специалиста и искусственного интеллекта позволит сохранить научную достоверность [Nyssanov N., Rzayeva L., Batkuldin A., Kozhakhmet Z. Evaluating ASR Pipeline Configurations for Kazakh: Implications for Low-Resource Turkic Languages // Information. – 2026.]. Особенно важным является сохранение принципа вариативности. Ценность «Қобланды батыр» заключается в том числе в том, что эпос существует во множестве вариантов. Цифровая система должна не унифицировать эти тексты, а показывать их взаимосвязи, различия и историческую динамику. Перспективным представляется создание единого цифрового пространства «Қобланды батыр», объединяющего тексты, рукописи, аудиозаписи, видео, научные исследования, словари,

карты, базы персонажей и образовательные материалы. В сочетании с технологиями искусственного интеллекта такая платформа могла бы стать моделью цифрового сохранения не только одного эпоса, но и других памятников казахского и тюркского устного наследия. Таким образом, цифровая эпоха не является угрозой традиционной культуре сама по себе. Напротив, при ответственном использовании технологий она может стать новым этапом ее существования. Задача современного исследователя заключается в том, чтобы соединить возможности искусственного интеллекта с научной критикой, культурной ответственностью и уважением к живой традиции. В этом контексте «Қобланды батыр» может предстать не как памятник прошлого, который необходимо лишь сохранить, а как динамическое культурное наследие, способное продолжать жить, исследоваться и передаваться новым поколениям в цифровой среде.

Список литературы

1. О. Ә. Қазақтың қаһармандық эпосы «Қобыланды батыр». – Алматы: Дешті Қыпшақ, 2003. – 480 б.
2. Ғабдуллин М., Сыдықов Т. Қазақ халқының батырлық жыры. – Алматы: Ғылым, 1972. – 336, 2б.
3. Түркі халықтары қаһармандық эпосының салыстырмалы типологиясы: ұжымдық монография. – Алматы: Қазына, 2024. – 336 б.
4. Әдебиет порталы. Қобыланды батыр [Электронный ресурс]. – URL: https://adebiportal.kz/kz/characters/view/205 (дата обращения: 17.09.2026).
5. Әуезов М. «Қобыланды батыр» жырының тарихқа қатысы // Таң. – 1925. – №1.
6. Review of methods of end-to-end automatic recognition of Kazakh speech // Procedia Computer Science. – 2024. – Vol. 251. – P. 615–620. – DOI: 10.1016/j.procs.2024.11.158.
7. Nyssanov N., Rzayeva L., Batkuldin A., Kozhakhmet Z. Evaluating ASR Pipeline Configurations for Kazakh: Implications for Low-Resource Turkic Languages // Information. – 2026. – Vol. 17, No. 7. – Art. 690. – DOI: 10.3390/info17070690.
8. AI, Cultural Heritage, and Bias: Some Key Queries That Arise from the Use of GenAI // Heritage. – 2024. – Vol. 7. – DOI: 10.3390/heritage7110287.

«ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫН ЖОҒАРЫ ОҚУ ОРНЫНДА ОҚЫТУДЫҢ ТИІМДІ ӘДІС-ТӘСІЛДЕРІ

Камал Ақерке Беріккелдіқызы,
филология ғылымдарының магистрі,
Алматы гуманитарлық-экономикалық университетінің оқытушысы,
Алматы қ., Қазақстан,
akerkekamal@gmail.com

Аңдатпа. *Мақалада «Қобыланды батыр» жырын жоғары оқу орнында оқытудың тиімді әдіс-тәсілдері қарастырылады. Эпостың тарихи-әдеби негізі мен зерттелу тарихына қысқаша шолу жасала отырып, оны оқытудың әдіснамалық негіздері: салыстырмалы-типологиялық талдау, жобалық және интербелсенді оқыту, цифрлық-мультимедиялық ресурстарды қолдану, жыр өнерін оқыту тәсілдері жүйелі түрде сарапталады. Мақаланың мақсаты – фольклорлық мұраны қазіргі білім беру кеңістігінде жаңғыртудың нақты әдістемелік үлгісін ұсыну. Зерттеу нәтижесі жоғары оқу орны студенттеріне арналған эпикалық мұраны оқыту тәжірибесін байытуға, сондай-ақ түркі халықтарына ортақ эпикалық дәстүрді салыстырмалы тұрғыда тануға және насихаттауға бағытталған.*

Түйін сөздер: *«Қобыланды батыр» жыры, жыраулық дәстүр, фольклорлық мұра, жоғары оқу орны, оқыту әдістемесі, салыстырмалы-типологиялық талдау.*

Abstract. *This article examines effective methods for teaching the Kazakh heroic epic Kobylandy batyr in higher education. Following a brief overview of the epic's historical-literary background and its research history, the article analyzes methodological approaches to teaching it: comparative-typological analysis alongside other Turkic epics, project-based and interactive learning, digital and multimedia resources, and hands-on practice of the zhyrshy oral performance tradition. The aim is to propose a concrete methodological model for revitalizing folklore heritage within contemporary higher education, enriching the practice of teaching epic heritage to university students.*

Keywords: *Kobylandy batyr epic, zhyrau tradition, folklore heritage, higher education, teaching methodology, comparative-typological analysis.*

Материалдық емес мәдени мұраны сақтау мен жаңғырту мәселесі қазіргі гуманитарлық ғылым мен білім беру саясатының өзекті бағыттарының бірі болып отыр. ЮНЕСКО-ның материалдық емес мәдени мұра саласындағы қызметі көрсеткендей, ауызша дәстүрдің өміршеңдігі оны тек мұрағаттау немесе жариялаумен ғана емес, оны жаңа ұрпаққа белсенді түрде жеткізу, яғни білім беру үдерісіне енгізу арқылы қамтамасыз етіледі. Қазақ халқының қаһармандық эпосы, соның ішінде «Қобыланды батыр» жыры, осы тұрғыда жоғары оқу орындарында оқытудың айрықша нысаны бола алады: ол студентке тек көркем мәтін ретінде емес, ұлттық тарихи сана мен құндылықтар жүйесінің қайнар көзі ретінде ұсынылуы тиіс. Осы мақаланың мақсаты – «Қобыланды батыр» жырын жоғары оқу орнында оқытудың тиімді әдіс-тәсілдерін жүйелеу және оларды фольклорлық мұраны жаңғырту міндетімен байланыстыра қарастыру.

«Қобыланды батыр» жыры – қазақ батырлық эпосының ең көне және ең көлемді үлгілерінің бірі. Зерттеушілер оның қалыптасу кезеңін XIV-XV ғасырлармен, яғни Әбілхайыр хандығының ыдырауына дейінгі дәуірмен байланыстырады [1, 126 б.]. Бүгінгі күнге дейін жырдың 29-ға жуық нұсқасы жазып алынған; академиялық басылымдарда негізінен Марабай нұсқасы қабылданған, ал көлемі жағынан ең ірісін Нұрпейіс Байғанин жеткізген, тоғыз мың жолдан асатын нұсқа. Жырды жеткізген жыршылар қатарында Марабай, Мергенбай, Біржан Толымбаев, Айса Байтабынов, Нұрсейіт Бітілеуов, сондай-ақ қарақалпақстандық жыршылар (Қуанышбай Досымбаев және т.б.) аталады; жыршылық дәстүр Махует ақыннан бастау алады. Жырды ғылыми зерттеу дәстүрі М. Әуезовтің «Әдебиет тарихы» атты еңбегінен басталады. Кейін М. Ғабдуллин өз еңбегінде эпостың поэтикалық құрылымын талдаса [2, 122 б.], Ә. Марғұлан, Е. Ысмайылов, Б. Кенжебаев сынды ғалымдар оның тарихи-мәдени негіздеріне тоқталды. О. Нұрмағамбетова жырдың барлық белгілі нұсқаларын салыстырмалы түрде зерттеп, ұлттық эпикалық дәстүрдегі орнын анықтаған еңбек жазды [3, 443 б.]. Ал 2024 жылы М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты жариялаған «Түркі халықтары қаһармандық эпосының салыстырмалы типологиясы» атты ұжымдық монографияда «Қобыланды батыр» жыры түркі халықтарына ортақ эпикалық дәстүр контексінде, жоғары оқу орындарының магистранттары мен докторанттарына арналған зерттеу нысаны ретінде арнайы қарастырылған [7, 85 б.]. Бұл жырды жоғары білім беру жүйесіне кіріктірудің ғылыми негізі бұрыннан қаланғанын көрсетеді. Жырдың сюжеттік негізінде жалпытүркілік эпикалық қорға ортақ мотивтер шоғырланған: батырдың кешеуілдеп дүниеге келуі, ерте жастан ел қорғаушы болуы, жар іздеу сапары, жаумен айқасы, ақыр соңында елін азаттыққа шығаруы. В.М. Жирмунский өзінің іргелі зерттеуінде «Қобыланды батырды» «Алпамыс», қырғыздың «Манасы», өзбек пен қарақалпақ эпостарымен салыстыра отырып, бұл мотивтердің ортақ түркі-моңғол эпикалық дәстүрінен бастау алатынын дәлелдеген [8, 197 б.]. Дәл осы салыстырмалы-типологиялық негіз – жырды түркі халықтарының ортақ рухани мұрасы контексінде, яғни әлемдік өркениет аясында оқытудың ғылыми алғышарты.

Эпикалық мұраны оқыту әдістемесі қазақ әдебиеттану ғылымында өз дәстүрін қалыптастырған. Қ. Бітібаева әдебиетті оқытудың тиімділігі мәтінді тарихи-мәдени контексте, салыстыра және студенттің өз бетінше зерттеу белсенділігін арттыра отырып меңгертуде екенін көрсетеді [6, 98 б.]. Ә. Қоңыратбаев [5, 74 б.] пен С. Қасқабасов [4, 155 б.] еңбектерінде фольклорлық мәтіннің ерекшелігі оның синкретті (тарихи, әдеби, музыкалық-орындаушылық) табиғатында екені атап көрсетілед, бұл өз кезегінде оқыту үдерісінің де көпқырлы, пәнаралық болуын талап етеді. Осы теориялық негіздерге сүйене отырып, «Қобыланды батыр» жырын оқытудың әдіснамалық үлгісін үш ұстанымға негіздеуге болады: біріншісі – мәтінді тарихи-мәдени контексте (жырдың қалыптасу дәуірі, нұсқалары, жыршылық дәстүрі) меңгерту; екіншісі – оны басқа түркі халықтарының эпикалық мұрасымен (мысалы, «Алпамыс», «Манас») салыстыра оқыту, бұл конференцияның өзі көтеріп отырған халықаралық-салыстырмалы бағытпен де үндеседі; үшіншісі – мәтінді тек оқу нысаны ретінде емес, ауызша орындаушылық дәстүр тұрғысынан меңгерту. Бұған қоса, эпикалық мұраны оқыту пәнаралық сипатта құрылуы тиіс: тарихи пәндермен (Әбілхайыр хандығы дәуірінің саяси-этникалық жағдайы), этнографиямен (көшпелі тұрмыс, әдет-ғұрып, батырлық институты) және музыкатанумен (жыраулық-жыршылық орындау мәнері, домбыра сүйемелдеуі) байланыста меңгертілгенде ғана студентте эпостың біртұтас мәдени бейнесі қалыптасады. Мұндай кіріктірілген тәсіл қазіргі жоғары білім берудегі құзыреттілік тәсілінің (компетенттік амалдың) талаптарына да сай келеді, өйткені ол студенттен жеке пәннің шеңберінен шығып, кешенді талдау жасай білуді талап етеді. Жырдың сюжеттік-композициялық құрылымын (батырдың ғажайып жағдайда дүниеге келуі**,** ерлік сапары, қарсыласпен айқасы, елін азат етуі) басқа түркі эпостарымен салыстыра қарастыру студентке жалпытүркілік эпикалық заңдылықтарды өз бетінше тануға мүмкіндік береді. Мұндай тапсырма семинар сабақтарында кесте құру, салыстырмалы эссе жазу түрінде ұйымдастырылуы мүмкін. Студенттерге жырдың жекелеген нұсқаларын (мысалы, Марабай мен Байғанин нұсқаларын) салыстыру, белгілі бір жыршының

өмірбаяны мен орындаушылық ерекшелігі туралы шағын зерттеу жүргізу, нәтижесін топ алдында таныстыру тәрізді жобалық тапсырмалар: мәтінмен енжар емес, белсенді жұмыс істеуге ынталандырады.

Жыршылардың дауыс жазбалары, домбыра сүйемелдеуімен орындалған үзінділердің аудио-бейне нұсқалары, электронды мұрағат материалдары сабақ үдерісіне енгізілгенде, эпос тек жазба мәтін емес, «тірі» орындаушылық дәстүр ретінде қабылданады. Бұл тәсіл материалдық емес мұраны цифрландыру арқылы сақтаудың жаһандық үрдісімен де үндеседі. Студенттердің жыр үзінділерін дауыстап, ырғақ пен интонацияны сақтай отырып оқып көру мәтіннің тек мазмұнын емес, оның ауызша-орындаушылық табиғатын, тілдік әуезділігін де тікелей сезінуге мүмкіндік береді. Бұл тәсіл, әсіресе, тіл үйретуші ретінде авторлық тәжірибемізде де оқушының сөйлеу мәнерін, дауыс ырғағын дамытуда тиімді екенін көрсетті. «Қобыланды батыр» жырын тарих, этнография, музыка пәндерімен байланыстыра оқыту үшін кешенді тапсырмалар тиімді: мысалы, жырдағы кейіпкерлер географиясын картамен салыстыру, батырлық дәстүрдің тарихи негіздерін тарихи дереккөздермен салыстыру, немесе жырдағы заттық-мәдени бейнелерді (қару-жарақ, ат әбзелдері, киім үлгілері) этнографиялық материалмен нақтылау. Мұндай тапсырмалар студенттің жырды бір өлшемді емес, көпқырлы мәдени құбылыс ретінде қабылдауына ықпал етеді. Оқыту нәтижесін бағалауда дәстүрлі жазбаша бақылау жұмыстарымен қатар, студенттің жеке рефлексиясын көрсететін эссе, топтық жобаны қорғау, сондай-ақ портфолио түріндегі жинақтаушы бағалау тиімді. Портфолиоға студенттің жыр бойынша жазған салыстырмалы кестесі, жоба нәтижесі, тіпті жырдан жаттаған үзіндінің дыбыс жазбасы енгізілуі мүмкін. Бұл бағалауды бір реттік тексеруден үздіксіз, дамытушы үдеріске айналдырады.

«Қобыланды батыр» жыры – жеке батырдың ерлігі туралы ғана емес, ел бірлігі, отанды сүю, әділдік пен адалдық идеалдары туралы да мәтін. Осы құндылықтарды қазіргі студентке жеткізу жырды тек тарихи-филологиялық нысан ретінде емес, азаматтық-патриоттық тәрбиенің құралы ретінде де қарастыруды талап етеді. Оқыту үдерісінде жыр кейіпкерлерінің моральдық таңдауын қазіргі қоғамдық жағдайлармен байланыстыра талқылау – эпикалық мұраның өміршеңдігін, оның «ескі мәтін» емес, әлі де актуалды рухани дереккөз екенін студентке ұғындырудың тиімді жолы. Сонымен қатар, жырды түркі халықтарының ортақ эпикалық дәстүрі контексінде оқыту студентте кеңірек, өркениеттік деңгейдегі құндылықты қалыптастырады: «Қобыланды батырдағы» ерлік, адалдық, ел бірлігі идеалдарының «Алпамыста», «Манаста», басқа да түркі халықтарының жырларында үндес көрініс табуы студентке өз ұлттық мұрасының жалғыз, оқшауланған құбылыс емес, кең тарихи-мәдени кеңістіктің органикалық бөлігі екенін сезіндіреді. Бұл қазіргі жаһандану жағдайында ұлттық бірегейлікті сақтай отырып, өзге түркі халықтарымен рухани туыстықты тануға да негіз болады.

«Қобыланды батыр» жырын жоғары оқу орнында оқыту фольклорлық мұраны жаңғыртудың нақты әрі тиімді тетігі бола алады. Тарихи-мәдени контексті меңгертуден бастап, салыстырмалы-типологиялық талдауға, жобалық-интербелсенді әдістерге, цифрлық ресурстарға және ауызша орындаушылық дәстүрді меңгертуге дейінгі кешенді әдіснама студентте эпикалық мұраға деген терең, жеке құндылықтық көзқарас қалыптастырады. Осы бағыттағы әдістемелік ізденістерді жалғастыру — қазақ фольклортану ғылымы мен әдебиетті оқыту әдістемесінің өзара тоғысуын тереңдетуге, сондай-ақ материалдық емес мәдени мұраны сақтау мен насихаттаудың білім беру арқылы жүзеге асатынын дәлелдеуге мүмкіндік береді.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Әуезов М. Қазақ әдебиетінің тарихы. – Алматы: Ғылым, 1961. – 578 б.
2. Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауызша поэзиялық шығармашылығы. – Алматы: Ғылым, 1972. – 298 б.
3. Қаратаев М.Қ., Нұрмағамбетова О.Ә. «Батырлар жыры». – Алматы: Қаз. мемл. көркем әдебиет баспасы , 1963. – 710 б.
4. Қасқабасов С. Қазақ фольклортану ғылымы. – Алматы: Жібек жолы, 2009. – 303 б
5. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы: оқу құралы. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 288 б. Қазақ фольклористикасы. – Алматы.
6. Бітібаева Қ. О. Әдебиетті оқыту әдістемесі. – Алматы: Рауан, 1997. – 288 б.
7. Матыжанов Қ.І. (ред.) Түркі халықтары қаһармандық эпосының салыстырмалы типологиясы: ұжымдық монография. – Алматы: Қазына, 2024. – 336 б.
8. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974. – 727 с.

МАЗМҰНЫ

Алғы сөз 3

ПЛЕНАРЛЫҚ МӘЖІЛІС

Матыжанов Кенжехан Ісләмжанұлы. «Фольклорлық сана мен эпикалық дәстүр». 5

Акматалиев Абдылдажан Амантурович. «Құттықтау сөз. Түркі халықтарының ортақ рухани мұрасы және «Қобыланды батыр» жырының эпикалық дәстүрдегі орны». 10

Dönmez Pinar. Kahramanliğin üretilmesinde kadin bilgisi ve pratik bilgelik: kazak Koblandi batir ve karakalpak Koblan destanlarinda kadin kahraman “Kurtka” 12

Қоңыратбай Тынысбек Әуелбекұлы. «Қобланды батыр» жырындағы прототип феномені мен тарихи контаминация мәселелері». 16

Guliyev Hikmat. The initiation model of the epic hero in the epic “Koblandy Batyr”: a metaphorical-symbolic analysis. 22

Закирова Ильсеяр Гамиловна. «Татарские дастаны в контексте общетюркского эпического наследия». 35

Хусаинова Гульнур Равиловна. «Башкирская версия общетюркского эпоса “Кобланды батыр”». 39

Пангереев Абат Шамұлы. «Қобыланды батыр жыры: эпикалық қаһарманнан тарихи тұлғаға дейінгі таным». 43

І СЕКЦИЯ. «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫНЫҢ ҰЛТТЫҚ ЖӘНЕ ӘЛЕМДІК КЕҢІСТІКТЕГІ ТАРИХИ-МӘДЕНИ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМИ МАҢЫЗЫ

Сейфаддин Гюльверди оглу Рзасой. «Казахский героический эпос «Кобланды-Батыр» в адекватном азербайджанском переводе». 47

Турдимов Шомирза Ганиевич. «Қоблонди ботир» достонида ғаройиб туғилиш мотиви ва унинг туркий параллеллари». 52

Мамедов Низами Тагисой. «Как я работал над переводом казахского эпоса «кобланды-батыр» на азербайджанский язык». 54

Орозобекова Жылдыз Калмашевна. «Кобланды-батыр» эпосундагы кайра жаралуунун спиралдык модели: салт, кризис жана руханий өнүгүүнүн жаңы деңгээли» 60

Рахимов Берік Серікбайұлы. «Қобыланды батыр» жырындағы дәуір және дәстүр мәселесі». 66

Halil Çetin. Türk halklarının ortak manevi mirası: “Koblandı Batır” destanı ve Türkiye’deki araştırmalar. 69

Аминев Закирьян Галимьянович. «Причины устойчивости эпических традиций на примере башкирских материалов». 75

Тұрғанбаев Асқар Әбдуәлиұлы. «Эпос және тарих: 1523 жылғы Астрахан оқиғасының қазақ эпосындағы көрінісі». 80

Әуесбаева Пакизат Теңізбайқызы. «Қобыланды батыр» жырының түркі нұсқаларындағы архаикалық мотивтердің мифопоэтикалық семантикасы». 84

Әбсадық Алмасбек Ахметұлы, Арықбаева Жәмила. «Қобыланды, Қобдағұл батыр туралы аңыздар («Тургайская газета» басылымы бойынша)». 87

Құрман Несібелі Жәкенқызы. «Қобыланды батыр» эпосындағы қазақтың ұлттық коды мен дүниетаным көріністері». 93

Рақыш Жұмашай Сайлауқызы. «Қобыланды батыр» жырының қолжазба мұрасы: нұсқалар, мәтінтанулық ізденістер және ғылыми басылым». 99

Тлеуова Ақмоншақ Зархомқызы. «Қаһармандық эпос – халық мұрасы». 104

Садуакас Нурбол Абдуллаулы. «Қазақ фольклорындағы «Қобыланды батыр» жыры». 108

Кушкимбаева Айнур Серикбаевна, Kenan Koç. «Қобыланды батыр» жырының тілдік әлемі: лингвомәдени және когнитивтік талдау». 112

Kenabyeva Ainur Zinelovna, Mambetova Gulnaz Zhaksymuratovna. «The common toponyms in national versions of ‘Koblandy Batyr’ and ‘Koblan’». 117
Сарсенбаева Айжамал Камалбайқызы. «Профессор Қабыл Мақсетовтың «Қоблан» дастанының пайда болу деректері туралы зерттеулері». 121
Нұрлыбаева Оксана Нұрлыбайқызы, Жанабаев Бақытжан Жұмашұлы. «Қобыланды батыр жырының тарихи негіздері». 123

II СЕКЦИЯ. ТҮРКІ ЭПИКАЛЫҚ ДӘСТҮРІНІҢ САБАҚТАСТЫҒЫ ЖӘНЕ ЖЫРШЫЛЫҚ ӨНЕРДІҢ ҚАЛЫПТАСУЫ МЕН ДАМУ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Палымбетов Камалбай Сарсенбаевич. «Қарақалпақша «Қоблан» ҳәм қазақша «Қобыланды батыр» дәстанларының типологиясы». 127
Пангереев Абат Шамұлы, Амандықова Әмина. «Қазақ фольклорындағы жанрлар тоғысы: ертегілер мен «Қобыланды батыр» жырындағы жанрлық-архетиптік сабақтастық». 131
Сойлемез Орхан, Кармисова Айслу Паткуллакызы. «Қобыланды батыр» жырының Ақтөбелік эпикалық дәстүрдегі жаңғыруы: Нұрпейіс Байғанин нұсқасы негізінде». 134
Бекимбетов Азамат Мырзабаевич. «Қоблан» дәстанының қарақалпақша миллий версиялары». 137
Эшонкулов Жаббор. «Сравнительно-типологическое исследование ведущих мотивов эпоса “Кобланды батыр». 141
Унгарбаева Гульмира Ибрагимовна. «Кашаган Куржиманулы: От древней эпической традиции к новой национальной словесности». 147
Алдашев Нұрдәулет Мырзалыұлы. «Қырымның қырық батыры» жырының тілдік ерекшеліктері». 152
Гүлназ Файзуллақызы, Рысбаева Кенжекуль Калкозовна. «Қазақ жыршылық дәстүрі жалпы түркілік эпикалық мәдени кеңістіктің құрамдас бөлігі». 156
Shurieva Aislu Baurzhanovna, Kasenova Altynay. «Toponymic folklore of the turkic peoples: cultural and genre-specific features». 160
Қожабекова Жұлдыз Қазиханқызы. «Айтыстың жанрлық табиғаты: дәстүр мен заманауи үрдістер». 163

III СЕКЦИЯ. БАТЫРЛЫҚ ТҰЛҒА БЕЙНЕСІ ЖӘНЕ ҚАһАРМАНДЫҚ КОНЦЕПТІНІҢ ӘДЕБИЕТ ПЕН ӨНЕРДЕГІ КӨРКЕМДІК РЕПРЕЗЕНТАЦИЯСЫ

Aça, Mehmet Dursun. «Kozmosun Yeniden İnşasının Bir Anlatısı Olarak Kobılandı Batır Destanı / The Epic of Kobylandy Batyr as a Narrative of the Reconstruction of the Cosmos». 168
Ойноткинова Надежда Романовна. «Образ батыра в алтайских героических сказаниях: концептуальные смыслы». 173
Обаева Гүлнара Садуақасқызы, Сайылов Галиб Амирага оғлы. «Қобыланды батыр» жырындағы қаһармандықтың мәдени кодтары». 178
Сұлтанғалиева Жанат Сәлімгерейқызы. «Қобыланды батыр» жыры және қазақ эпосындағы қаһарманды сомдаудың көркемдік дәстүрі». 184
Куштаева Майра Тұрғанбайқызы, Абдина Ж.Ш. «Қазақтың ұлттық дүниетанымындағы «батыр» концептісінің когнитивтік және лингвомәдени сипаты». 189
Мұхан Ақтоты Жансұлтанқызы, Самет Азап, Айтбенбетова Айгул Кадиржановна. «Қобыланды батыр» жырындағы жасампаз қаһарман сипаты және мифоэпикалық сабақтастық». 194
Даутова Гүлназ, Нұртазина Қазина. «Қазақ эпосындағы түс көру мотивінің көркемдік қызметтері». 199
Naciye Yıldız, Abdullina Anar Boranovna, Zhubandyk Aktoty Gusmankyzy. «The manifestation of the concept of heroism in the epic poem Kobylandy batyr». 203
Сәкен Сейілбек Икрамбайұлы. «Қазақ эпосындағы Алшағыр бейнесі». 207
Ұлықпанова Әлия Жолдасқалиқызы. «Қобыланды батыр» жырындағы демонологиялық түсініктер және сакралды қорғаушы күштер». 211

Жумагалиева Рита Рахманқызы. «Қаһармандық эпостағы арулар бейнесінің көркемдік-идеялық сипаты». 218
Мурзабекова Гүлжанат Тастанбековна. «Қобыланды батыр» жырындағы әйел бейнесі және дәстүрлі дүниетаным». 221
Нұрпейісов Н.Ж., Сейітмұратова Ұ.Қ. «Батырлар жырындағы мифологиялық кодтар мен мистикалық символизм». 224
Мутиев З.Ж., Жанұзақ Н.А. «XVIII ғасыр қазақ әдебиеті: тарихи-әлеуметтік негіздері». 228
Ералиева Салтанат Асылханқызы. «Қобыланды батыр тұлғасын түсіндірудегі түркілік рухани дүниетаным және Ясауи мұрасы». 233
Ферхат Карабулут, Дауылова Жайнагүл. «Шернияз поэзиясындағы өршіл рух» 238

IV СЕКЦИЯ. ФОЛЬКЛОРЛЫҚ МҰРАНЫ ЗЕРТТЕУ, САҚТАУ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ МӘДЕНИ-РУХАНИ КЕҢІСТІКТЕ ЖАҢҒЫРТУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Екичи Метин, Ұлықпанова Әлия Жолдасқалиқызы, Кузбаева Эльмира Букенбаевна. «Қобыланды батыр» жырын цифрлық ортада жаңғырту». 243
Назаров Насриддин Атакулович. «Эпическое наследие как традиционный элемент идентичности». 248
Жирков Александр Николаевич. «Эпическая связь времен и народов». 252
Крупа Тетяна. «От Құртқа к құртқашаш: эпическая семантика ириса и культурное брендирование Баянаула». 253
Миров Мұхтар Орынбасарұлы, Лукпанова Шакизада Буркутовна. «Едіге» эпосы: зерттелуі және білім беру кеңістігінде жаңғыртылуы». 258
Нұрлан Дана Жолдасқызы, Айтенова Айзат Талгатовна. «Эпос “Кобланды батыр” в цифровую эпоху: возможности искусственного интеллекта в сохранении, исследовании и популяризации тюркского духовного наследия». 261
Камал Ақерке Беріккелдіқызы. «Қобыланды батыр» жырын жоғары оқу орнында оқытудың тиімді әдіс-тәсілдері». 265

ISBN 978-601-80280-6-9



«ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ РУХАНИ МҰРАСЫ ӘЛЕМДІК ӨРКЕНИЕТ АЯСЫНДА: «ҚОБЫЛАНДЫ БАТЫР» ЖЫРЫ» ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҒЫЛЫМИ-ТЕОРИЯЛЫҚ КОНФЕРЕНЦИЯСЫНЫҢ МАТЕРИАЛДАРЫ

Ғылыми басылым

Баспаға ҚР ҒЖБМ ҒК М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының Ғылыми кеңесі ұсынған

Қалыбы 60х84 1/8. Есепке алынатын баспа табағы 32,25.
Таралымы 100 дана.

«ПринтА» баспаханасында басылған.
Ақтөбе қаласы, Әуеқалашығы 29г.