





ТҮРКІ МИФТОЛОГИЯСЫ

TURKIC MYTHOLOGY

*Тән – жанның, жан – жаратқанның
аманаты.*

Анақарыс

*Body is the deposit of soul, soul is the
deposit of God.*

Anacharsis

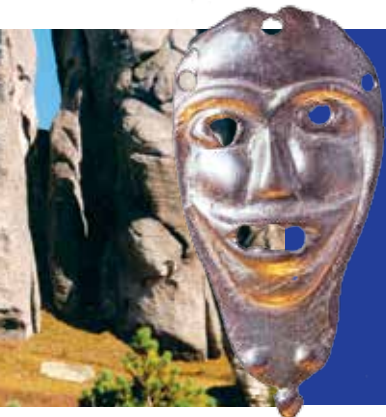


Шәкір ИБРАЕВ (Астана/Қазақстан)

Түркі академиясының президенті, филология ғылымдарының докторы, профессор, «Құрмет» ордені мен «Түркі дүниесіне қызмет» сыйлығының иегері. Ол – 7 монографияның, 130-дан астам ғылыми мақаланың авторы.

Shakir IBRAYEV (Astana/Kazakhstan)

President of the Turkic Academy, Doctor of Philology, Professor. He is the holder of the order “Kurmet” and prize-winner of “For service to the Turkic world”. The author of 7 monographs and more than 130 papers.



THE KAZAKH MYTH

Мақалада қазақ халқы мифтерінің шығу дәуірі, себептері, көнелік сипаты, түрлі қоғамдық-әлеуметтік даму сатылары, мифтердің басты өзгешелігі мен ұлттық болмысы, мифтің жанрлары, оның тақырыптық аясы қарастырылады. Сондай-ақ автор қазіргі зерттеулердегі қазақ мифтерінің типологиялық сипатына қарай мифтердің қатарынан алатын орны мен тарихи-стадиялық және құрылымдық жүйесін анықтаудың өзектілігіне тоқталады. Мақалада халықтың тарихи-рухани мұрасына айналған мифтер әдебиет тарихының, сөз өнерінің және жалпы рухани тарихтың негізі ретінде айқындалады.

The paper deals with the time of origin, reasons, old specific features, different social stages of the Kazakh myths' development, national being, mythic genres and subject matter of myths. The author pays attention to the defining of the research actuality according to typological characteristics of historical- phasic and structural system and the role of myths of the Kazakh people among the other myths. In conclusion it says that the myths which are the historical-spiritual heritage of the nation present the basis of their history of literature, verbal art and common spiritual history.



↑ here is a genre that is the beginning of the word art and traditional worldview of the Kazakh people. These are the myths: the nature of world creation, its origin and as a result, afterwards amusing stories came into being, probably, the beliefs, views that tell the secrets of the environment appeared as a result of infantile consciousness of humanity.

Not very long ago the research of myths of the Kazakh people as a special genre of folklore has begun. Concepts that myths and its contents are the spiritual heritage of the Greek, Indian, Iranian peoples are found in the works of folklore studying. It is an old narrow understanding.

Partial observations and conclusions about mythological stories and characters are found in the history of

folklore of the Kazakh people. These findings mainly apply to the function of myths in fairy tales, in the legends and epic songs.

Different problems of its studying are revealed in the research of the scientists concerning the myths of the Kazakh people.

Sh. Ualihanov in his time considered shamanism relative to beliefs and saw shamanic rituals in mythology [1, 48-70]. S.Seifullin explains the role of myths in worldview of the tribes during of the primitive communal system, causes of perception of myths as reality [2, 70].

A function of myths that create and form epics, tales, legends, spreading conditions of mythical stories and motifs are the basic principle of A. Margulan's research [3].

Mythical genre, which has been preserved to a greater extent, is a fairy tale. At the time, the myths were not considered as a separate genre, but there is information that identifies the causes and time of their origin.

A.Konyratbayev using the term “mythological tales” supposes that the myths of the Kazakh people “originated in the period of era change of matriarchy and patriarchy” [4, 98]. He makes the conclusion that the mythological images mainly have been preserved in fairy tales [4, 99]. A number of genre and typological peculiarities of the Kazakh people’s myths have been considered specially in the research works of S.Kaskabasov [5].

Speaking that the base of folklore began with myths, periods of mythical consciousness and perceptions of the environment are defined that gave rise to myths. In the initial period of the mythical perception a man did not imagine himself outside of nature and the environment, people and object, animate and inanimate, material evidence and invisible phenomena (spirit) all exist as an equal in a single state.

Researching the meaning of these terms gives the following: a man, having separated himself from visual environment begins to realize an appreciable difference and then the second period of the mythical perception begins [6, 83].

S.Kaskabasov gives consideration to archaic shamanic myths about Korkyt in the capacity of the main cause of the myths origin of the second period. The correspondence of character actions with the mythical ancestors of Korkyt, who made kobyz is defined. These heroes, widespread in the myths of the world, are described as the makers of tools, that is, as people who make their first «cultural opening» before the human community [7,21].

The history and tradition of myth study as a single genre of folklore are connected with the research of the classical cultural heritage of ancient people. Many of ethnos, myths research as a structure has not yet been formed. Most of the myths are told in the context of the plot and the motif found in the content of works of fiction, or specifically used in the events, concepts and beliefs.

These phenomena are, of course, found when the myths are not considered separately as an object of research. However, in the history of the world humanities myths are those that are most studied and are liable to stormy discussion.

Myths are the result and reflection of outlook, world view, views and beliefs of ancient people. Unfortu-

nately, the myths of the Turkic people have not been studied thoroughly to date.

Common myth as a special item has not been studied until now by many Turkic people. Also common myth is not synthesis, systematization and classification. It may be noted only two volumes work of Bahaueddin Ogelya «The Turkic mythology», who made a small contribution to the research of myth [8]. Myths of the Kazakh people and mythical legends, their nature, subject matter and ways of historical development are also considered in special research of N.Mynzhanuly [9]. In this regard, scientists have generalized Kazakh mythology as mythology of the ancient Greece, Rome, Egypt, China, and have developed a single system, in accordance with the characteristics of management systems and the relationship of slave society from the point of view of history, and have opened its special properties.

The reason was explained by the fact that ancient Turkic tribes did not experience the rules of slave society, in connection with this the myths of the Kazakh people had been risen to the level of the archaic and represented the spiritual appearance (shape) of the period of pre-slave society. Myths of the Turkic peoples don’t have a common mythological system.

In typological features one of the important issues of the present research are to appoint the place of myths of the Kazakh people among the world classical myths and myths of the ancient inhabitants of Asia, Africa, Australia and America, published in the nineteenth and twentieth centuries, and to clarify its historical-phased and structural systems.

There is no doubt that myths underlie the public consciousness, worldview and national existence. However, we need to solve some problems. Everyone knows the heritage which is called as folklore or oral literature has its specific genres, in the form of melodic tunes, prose and poetry and genre types.

Here the concept of genre and genre form, having a specific formed content and form, the traditional text, a place to perform, sometimes a special performer (such as artist, zhyrau, storyteller, etc.) is used in connection with the concept, based on the classification peculiarities of art of words.

In science of folklore studying, the genre implies the works that have their specific poetic structure and set texts system. This understanding has been interpreted for a long time.

Therefore, under the epic, tales, legends, lamentations we understand poetic dimensions in which different

features and functions, content and structures of the text and style of poetic speech are selected.

But myth's case is somewhat different. Since ancient times there is no traditional single text showing the myth as a myth. Because mythological consciousness, that preserves the myth, the public sphere that gives rise to this consciousness has been disappeared forever. Only separate echoes mostly obsolete, obscure parts have been remained. This is one of the reasons why the myths have not been studied as a genre in the folklore of the Turkic people.

Therefore, when we talk about the myths, we mean other genres in the folklore (fairy tales, legends, stories, epics, everyday rituals, etc.), met by way of the case, plot, motive, so cultivated (corrected) and sometimes even is not clear, but kept the archaic characteristics, «collapsed» versions of the myths that have moved to other genres.

The researcher, mainly based on typological comparison, does the reconstruction of the peculiarities of myths, so the name «genre» in this case is relative.

Furthermore, the functions and traditions of myths in the history of folklore were completely changed. Environment that gave rise to the ancient myths, and cases described in them, were perceived as reality, or different phenomenon of life was explained by the myth. Huge fantastic exaggerations are the result of thinking and factor of time perception by the people. In science, these problems comprehensively are researched and proved as an inalienable characteristic of myths.

It should be noted that the mythical «realities», formed in the result of the mythical perception, undergone changes with time, turned into a story-tale along with the disappearance of the mythical consciousness. A direct result of this phenomenon is a fairy tale.

So, in order to understand the nature of myths in all of their components, we must be very much aware of peculiarities of the mythical consciousness. It can only be established by typological research.

National existence is the next problem of myth. Myth of the Kazakh people, of course, is a topic for another discussion. In myths, where the stars, the moon, mountains, rocks, natural phenomena, animals are told, you can immediately recognize the phenomenon of nomadic life, the moral and ethical traditions of the steppe animals and bird behavior, the psychology of the people who keep livestock breeding. Historical mythical consciousness is familiar to the Kazakh ethnic group. Source of myths origins, beginning from the Stone

Age predetermine the ethnic history of the modern Turkic people. In this case, it is necessary to talk about a common Turkic myth. However the ancient myths were spread about everywhere, and at the same time they unevenly were preserved. In today's reality myths have been divided into national branches (groups, types). They have been adapted to local peculiarities for centuries.

This could include the transfer of myths to other genres. The more you go into archaic features of myths, the more you discover their common Turkic meaning.

Thus, the image of time in mythology is a separate problem for consideration, because the mythical event takes place in a special era. This era is the origin of each item, change, becoming, change into tradition, time of superstitions and beliefs.

According to the logic of the myth, the next time, so-called the ancient time is the result of the mythical era. According to the mythical consciousness, traditions, customs, behavior of each object, action, adopted principles are the phenomena that exist and do not exist in our lives, are defined in the mythical era. And it can't be destroyed. That is why, the mythical era is the beginning of the national world outlook.

Comparative research of the myths of the Turkic world in the future will become important. In order to define the archetype of myths, we must study its ancient period. Formation of human consciousness and language were developed simultaneously with the concepts of the natural environment. The history of such thinking is measured not only by thousands of years, it has had its own special features and became a multifaceted. Perhaps that is why, among many disputable issues that create polemic in the world, one group is applied to the question of thinking, and evidence of such thinking is the mythical nature.

We must find answers not only to the question of what myth is, but such as what consciousness of the ancient man and his spiritual world, the level of thinking, concepts and ideas were. This is the crux of the matter.

The ancient history of the Kazakh people must also take the place among these issues, because myths and mythical legends, which are evidence of thinking and past life of our ancestors, have a special place in the folklore. These are the Kazakh songs and kui, epics, legends and stories, etc. For centuries, these works were the spiritual nourishment for them, and consequently, flavor of steppe life that have undergone some revisions and changes. Therefore, myths are not only the result



of definite time of passed human world view, but also the historical and spiritual heritage that has remained in the minds of many generations; undergoing processes of emergence, development, change, and even in the past have been forgotten. Myths and mythical legends which have come down to our time, are part of the rich heritage, among them we can meet the myths that have been forgotten, not been studied, gone over to other genres. Yet, many of the classic examples that characteristic of mythical time verbally didn't reach our century.

Myths about the moon and the sun, and the representation in images of beautiful twins, sisters or girl and horseman take such an important place that folklorists allocate each of them as a special kind of myth, for example, the Sun (solar myths), Moon (lunar myths), the Stars (astral myths) and call them by special scientific terms. Accordingly, there are many theoretical conclusions about them.

Main peculiarities and an ancient property of these myths are that celestial bodies in ancient times were the people and for some reason (sometimes for no reason), they turned into the moon, the sun and stars. In some myths they are still explained as people. In the Kazakh myth it is not explained how a man turned into the moon, sun and stars, but clearly traced the idea that the celestial bodies once were people, and sometimes even now continue to act as people. The analogy between the movements of the celestial bodies and the influence of people on the Earth can be seen in the myth «Zhetikarakshy» about the seven stars, presented in the form of seven robbers. Two stars are near the polar star. The Kazakh name «North Star» - «Temir Kazyk» (iron count). Two stars of «Ak boz at» (white horse) and «Kok boz at» (warm grey horse) are attached to him. The robbers, creeping from different sides, want to steal horses, but the morning comes and they have to hide. Temirkazyk located closer to the North Pole always stands in one place, and the other stars are constantly on the move, because they are spinning on its axis. Akbozat and Kokbozat are spinning around Temirkazyk at close distances, and Zhetikarakshy is spinning a long way to it. Our ancestors observing the movement of the stars thought up a myth and perceived them as people.

However, considering the myths and mythical legends that have come to the present day, we would like to see their typological characteristics.

Myths of all peoples of the world are the object of the research. In the result of historical and comparative study of myths, the different social stage of development

of myths, historical levels, types and subjects have been established. Based on the results of many research that have been confirmed by many scholars, alignment of some features of the Kazakh myth, of course, will facilitate in the study of national spiritual heritage.

The result of comparative research shows that myths about the sun, moon, stars and planets are the simplest and the most ancient myths. These myths were widely known among the nations of the world and had a prominent place among the myths. All these data allow us to understand that all peoples of the world presented the celestial bodies as the image of a man and associated with features and qualities of a person's character. Thus, the sharp rays of the sun and soft light of the moon call up an association with hard and soft nature of man. This association was the basis for the origin of myths about the sun and the moon. One myth says that the sun and moon were once beautiful girls, they were inseparable, despite the fact that envied the beauty of each other. Once the sun scratched face of the moon because of envy. The spots which are on the moon are traces from a scratch of the Sun. Since then, they have never met.

According to a popular belief women can not walk to get water at night. The myth about the girl with the yoke tells us that the angry stepmother sends her stepdaughter for water. When she went to the water, she saw a handsome young horseman, but it turned out that it is a reflection of the moon on the water. A girl asks a horseman (the moon), to take her with him. Moon (horseman) fulfills the girl's wish. Since then, when people look at the moon, they sometimes see the image of a girl with a bucket and a yoke.

Thus, we see that all these examples have view of all celestial bodies in the image of man.

The next step in the development of mythical thinking are myths telling about the origin of the universe, Heaven and Earth. In many cultural-backward peoples, myths about the origin of the universe are not well known, and even are not met. And in cosmogonic myths we find answers to questions: when a visual environment appeared, how a visual environment appeared, who the creator was. Therefore, there are no answers to these questions with the cultural-backward nations.

There are very few texts among Kazakh myths, which explain the origin of heaven and earth, sun and moon, stars and planets, and who created them. The reason for this, of course is the influence of the Islamic religion. The creator of all life and non-life is one

God, so we can not talk about someone else. Another reason is that the Kazakh myths have not been studied and have been forgotten to date. But mythical beliefs about the origin of the earthquake remained. This myth says that the Earth is on a single horn of the Blue bull. When the bull transposes the earth from one horn to the other, then there is an earthquake; a myth that is known around the world says that after the Deluge where Noah's Ark (Nuh) was stopped, there a new life was began; the Lord of the Heaven (and its creator) – Tanyr is a woman God, that is, Umai-ana, who was an owner of the Earth in some of the myths of the Turkic peoples. According to the ancient notions, Tanyr and Umai were husband and wife; husband is in the image of Heaven, and wife is in the image of the Earth. According to the mythical beliefs of the Kazakh, mountain-rocks, rivers, lakes formed in the result of various actions (when they jumped, gave way to grief, cried) of people giants (Edil, Zhaik, Tolagay). Belief is based on the questions of its origin, creation etc. And here we see that there is no clear boundary line between the ancient mythical gods-creators and mythical heroes (former, cultural, creative).

One of the oldest types of the Kazakh myths are myths about origin and appearance of such and such animals (plants). In these myths, we retrace a relationship between a man and an animal. The myths narrate about how people turned into animals, insects, birds, or vice versa. These myths differ from each other of not only by simplicity but the monotony of the logic structural system. These myths are characterized by the ancient human imagination, which is not clearly distinguished between man and animal, man and the phenomena of nature, animate and inanimate. Not differentiated consciousness of man is retraced neatly (person can not know himself and others). «Totem» representation would be a striking example of this, which narrates about the ancestor-animal. An example of such ancient mythical concepts can be traced in the tale “Ak Kaskyr”. Such mythical concepts as a man's marriage to the animal, a wolf turning into a man, and a man turning into a wolf in the result of violation of the rules, consciousness that the whole wolf's country is equal (same) to human society were taken for the base of the tale. Maybe in ancient times, it was not a fairy tale, but a common story in the form of myth. It is known to all that a wolf was a sacred totem for the ancient Turkic people.

The causes of man's transformation into animal or other objects were not told in the initial period of the mythical consciousness. Later on the causes of

this transformation were substantiated by damnation, breach of the pact, punishment or fatigue, and then it defined a new period of mythical thinking. Most mythical and homonymic legends existing respect to ground-water, mountain-stone, lakes-rivers of the Kazakh steppe were the result of such change [10, 68-70]. This peculiarity takes a huge place in the myths of the peoples of the world.

It should be noted that the peculiarity of mythical thinking is that the man could not separate himself from the environment, that is, at the level of consciousness, concepts such as object and subject, thing or a sign, phenomenon and its name, the individual and the general, word and symbol, the temporal and spatial concepts are not clearly delineated. Therefore a person thinks approximately by sensual categories coming from the external world, from the basics of objects and phenomena, from specific categories.

Important condition for the myth is the identification of the analogy. And in the result individual attributes of the subject are considered in the practice and as a result the holistic identifications between subjects are made. A single object with its concrete indications can become a symbol of another subject. And this interchangeability of objects helped a person to know the specifics of the being of an object through the peculiarities of the second object. Interchangeable characteristic of such symbols is an effective method of their study [11, 13].

In the myths if we explain the appearance of the subject, we have to explain its features, or vice versa, if it will be about the characteristics and properties of an object, we need to describe its time of appearance and causes [11, 13]. So, the lifestyle and traditions of life which are well known and familiar to them are displayed in the myths about the environment, the heavenly bodies of each nation. And this is a regularity.

From this point of view, the phenomenon of the myths that are conserved among the Kazakhs and based on a nomadic life are reflected in the common life.

Nomadic country (the celestial bodies that are constantly in motion), all kinds of animals, protecting them from predators, thieves (Big Dipper, Dog's tail, Vega, Cappella), beasts and animals, changing their habits according to the seasons (Orion, Leo, Pleiades and other stars), the symbol of the rainbow is associated with the action, when the animals are milked in pairs (Rainbow), a guide that directs a night herder, defines the time (Pole Star, Venus, Jupiter, Sirius, via lactea (the Milky Way), the assumption of the weather, the seasons for the convenience of cattle (the birth of the moon,



the sun set, the types of stars) all these things say that the existence of the steppe is closely interwoven with mythical notions. From this point of view, we can say that the logical structure of the Kazakh myths and system of their creation has continuity with the world trends. And here we trace the transition phenomena of life in mythical symbols and concepts. That is its peculiarity.

The following special kind of myths are anthropogenic myths which told about the man and his creation. It demonstrates how the public consciousness has risen much higher. The thought of the man, about how and when he appeared is a new stage of mythical thinking. Myths that people become like certain animals in a certain age and that God created him from clay are existed with the Kazakhs. Motives with wonderful fiction had a special place in a variety types of the Kazakh folklore, like fairy tales, legends, epic songs that are written by the description method are begun from myths. If we consider these motifs during all mythical time, starting with the originating of the man from animals, clay, stone, light rays to a complex system of thought, we can notice how they went through several periods, that is, their long period of development. In the last period Islam has influenced to such items.

Usually, the myths about the origin of man and his life are continued in such notions as death and the other world which is parallel to life. Such concepts as the belief to Aruac (deceased), and that the deceased actually lives close by us in another different world are established according to the pre-Islamic beliefs. Therefore, a wake for the man in the form of feasting has been held a year after his death, attending his funeral. Beyond doubt a mythical belief is based on such concept. Everything around them was represented in the image of man and a dead man come back to the other world, and so they spoke for him «kaitys boldy», meaning «come back», this is all ancient holistic vestiges of the concepts.

In this regard, we consider the concept of «the end of the world» as the birth of man, his origin, his life, death and the continuation of life in the other world, that is, as a last and effective part of the enumeration, which has a defined system, the cyclic order.

Eschatological myths correspond to periods when public opinion in comparative prospect rises to a higher level, in other words, the period of perfection of mythical consciousness to classic level. The end of the world did not come, but it can occur. According to the logic of the myth, when usual state of the world will be broken, the result of this violation is «akyr zaman» (the end of the world). The normal state of the world is not

any abstract concept that are told in these myths, these are the ways and traditions made and created by the gods, giants, demiurges, the first heroes, progenitors. For example, in the above myth «Zhetikarakshy» (Big Dipper) seven thieves who want to steal Akbozat and Kokbozat (Vega and Cappella) continue to hunt for them up till now. When thieves achieve their aim, then the end of the world will come. Simple logic is dominated here, on that day when usual movement and position of the heavenly bodies are broken, fortified in a mythical time, chaos and disorder will start on this day.

The future in the myth depends on the state, fortified and formed in a mythical time and its violation or vice versa. Later, this concept was the basis for the ancient and classical world religions.

The myth is not a myth, if the concept of mythical time will be absent. This time is not repeated, a special time of antiquity and the beginning of all time. Mythical time difference with the present is not the fact that since it was a long time, and that is the time when the whole world was created, the time of its origin, beginning of the first acts, the time of all achievements, all important primordial affairs. This concept allows the listener to distinguish between mythical and present time. It is believed that the special events can occur at special times. This concept gives the listener a chance to distinguish mythical and present time. It is believed that the special events can occur in special times.

This concept gives the listener to take a mythical event as a real event, even if this mythical event will be not appropriate, it gives us to understand that mythical time is the creator of the original, and all subjects. A previous or current time is the result of the events of that ancient time, the time of preserving the traditions, the time of their execution. Because this is the way of our ancestors, traditions established by them and the most reliable, true way, their time is sacred time.

In the myth the motion of celestial bodies and phenomena of mountains, rivers, lakes, nature are fallen to the level of social relations, of which man knows clearly. Evidence of this are the myths where simple human relations are reflected in the scale of the cosmos. The way of consciousness is concrete and the object of reflection is so extensive. Ancient people connect the events that took place on the Earth with the influence of the cosmos (analogy), identified people with heavenly bodies. Peoples understood and explained the world as a change of life conditions.

Everything that happens to people happens to nature too (people are born and die, these phenomena exist in

nature too). These concrete concepts are projected within the framework of all worldview and reflected in the myths. Concrete and at the same time limited concept contact with the infinite world, in practice, not identified concepts different from each other are identified, in the result the spatial immeasurable concept is formed.

So, abstraction is appeared in the immeasurability of the mythical thinking. In practice, the particular phenomenon is studied or transferred to the general, a small phenomenon to a large, concrete concept to the abstract. And this is the reason that myths have not been forgotten and have continued to date.

Myth is not a genre of literary art. The myth goes in a circle of folk genre after world outlook functions of myth are weakened, drawing closer to other genres of verbal art (the legend, fairy tale). And in fact, the public manifestation of the myth, which is developed on par with beliefs, customs and traditions, consciousness, can be traced in the first place, in its diverse outlook and functions. One of them is a problem of connection of the myth to the rite (ritual).

Myths of many nations existed in unity with religious rites, rituals and consciousness. Materials of culture and backward peoples show that the myths are not separable from the rites. Ritual actions are accompanied by mythical thinking. This function of the myth can not be traced or were forgotten in the Kazakh folklore.

It is not difficult to trace the similarity of practical actions of the mythical ideas with ancient religious rituals according to the pre-Islamic beliefs. For example,

strongly influencing words and actions that must be performed in order to drive away disease (whip, clean by fire from the disease, the evil spirit), smoke, guard night and etc.) and mythical beliefs about them (Badyk, Albasty, Obyr – host of disease); shamanic motif and shamanic rituals, Korkyt, Koilybay etc. and mythical legends of the great shamans; traces of worshipping the moon, the sun, fire (to welcome the new moon, in order the rays of the moon do not fall on the sleeping person, do not look at the sun directly, one can not spit on the fire and etc.). Besides them there are thanks, curse words, and actions associated with them (read spell, cut your nails, hair, do not show up in enemy eyes, etc.), various bans of the ancient Kazakh people (do not tear greens, do not lean against the doorpost, do not step on the threshold, do not leave water opened at night, do not spit in the water, etc.). Strong belief existed in those days underlines of such beliefs that have not been forgotten among the people.

Prohibitions and the reasons of such actions were forgotten. Beyond doubt once forgotten prohibitions were spread in connection with the mythical content.

In conclusion, it is necessary to note that the samples of the Kazakh myths require further study and research of previously published sources, manuscripts, widespread among population, because myths are the first sources of the spiritual heritage of our nationality. It is no coincidence that the history of literature, verbal art and a common spiritual history of the various peoples of the world has begun with the myths.

References

1. Валиханов Ч.Ч. Собр. сочинений в пяти томах. – Алматы, 1985. – Т. 4. – 461 с.
2. Сейфуллин С. Шығармалар. – Алматы, 1964. – Т. 6. – 70 б.
3. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр-аңыздар. – Алматы, 1985.
4. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. – Алматы, 1991. – 98 б.
5. Қасқабасов С. Қазақ мифологиясы // Білім және еңбек. 1983. – №10. – 11 б.; Қасқабасов С. Миф // Қазақ совет энциклопедиясы. – А., 1989. – Т. 4. – 430-431 б.; Қасқабасов С. Мифологиялық персонаждар // Қазақ совет энциклопедиясы. – Алматы, 1989. – 4-т. – Б.510-611; Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы, 1984. – Б. 64-93.
6. Қасқабасов С. Миф пен эпсананың тарихилығы // Қазақ фольклорының тарихилығы. – Алматы, 1993. – 83 б.
7. Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – Москва, 1986. – 21 с.
8. Bahaeddin Ögel. Türk mifologisi. – Ankara, 1989. – I Cilt. – 644 s.; – Ankara, 1995. – II Cilt. – 610 s.
9. Мынжанұлы Н. Қазақтың мифтік аңыздары. – Үрімші, 1996.
10. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы, 1984. – Б. 68-70.
11. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. – Москва, 1994. – Т. I. – 13 с.



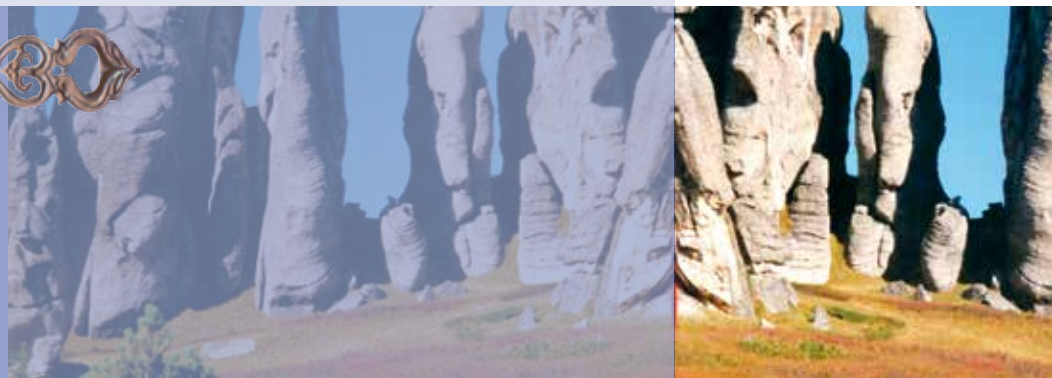


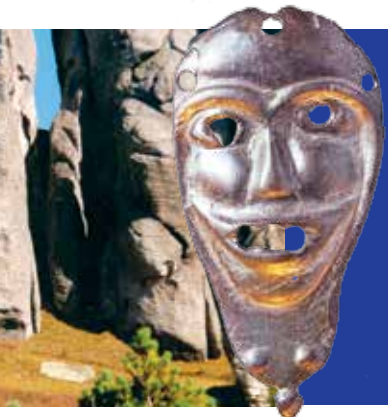
Иашар ЧОРУХЛУ (Стамбул/Туркия)

Тарих ғылымдарының докторы, Мимар Синан университетінің профессоры. Түркі әлеміне қатысты жазылған 30-дан астам ғылыми еңбектің авторы.

Yashar CHORUHLU (Istanbul/Turkey)

Doctor of History, Professor of the Mimar Sinan University. He is the author of over 30 scientific papers in the field of the Turkic world.





TÜRK MİTOLOJİSİ

Мақала мифология мен мәдени ескерткіштерде, жазба жәдігерлерде, сондай-ақ түріктік наным-сенім мен тұрмыс-тіршілігінде ерекше орын алатын символдарға арналған. Автор тұыстас халықтардағы ай мен күнді, жұлдыз бен жерді және тағы басқа символдарды өзара салыстыра отырып, түрік халқының түсінігіндегі ерекшеліктерді жан-жақты сипаттайды.

The paper is devoted to the symbols that have a special place in the mythology, cultural monuments and written relics, as well as in the Turkish beliefs and superstitions. The author comprehensively describes the peculiarities of the Turkish comprehension, comparing the symbols of the moon and the sun, the stars and the earth and the other characters, which are common to kindred nations.



↑
Türk Mitolojisi, M.Ö. 2. binlerden itibaren İç Asya'da ortaya çıkan ve zamanla Orta Asya ve Doğu Avrupa'ya yayılan ve bugün de bu bölgelerde varlığını sürdüren, Türk halklarının mitlerinin incelendiği önemli bir alandır. Bu nedenle Türk Mitolojisi denildiğinde sadece Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırları içerisinde yaşayan Türk halkının değil, yukarıda belirtilen çağlardan bu yana ve ifade edilen bölgelerde var olan Türklerin, yani aynı soydan gelen halkların mitolojisi anlaşılmalıdır. Türk Mitolojisi bütün Türk halklarının ortak mirasıdır [1].

Türk Mitolojisi'ni incelerken diğer kültürlerin mitolojileri gibi belirli bölümlere ayırarak incelemeliyiz. Bunların başlıcaları Teogoni, Kozmogoni, Antropogoni ve Eskatoloji'dir. Sırasıyla Tanrı ve ruhları anlatan mit-

ler, evrenin oluşumu, yapısı vb konularla ilgili mitler, insanın nasıl ortaya çıktığını anlatan mitler, ölüm ve kıyamet konularını içeren mitler bu bölümlerin inceleme alanını oluşturmaktadır. Bunların dışında başka mitsel alanlar da vardır. Örneğin bitkilerin veya hayvanların nasıl ortaya çıktığını anlatan mitler gibi.

Teogoni

Avrasya sathında yaşamış ve halen varlıklarını sürdürmekte olan Türk halklarının M.Ö. 2000'lerden günümüze kadar olan zamanda geliştirdikleri mitlerin Tanrılarla ilgili olanları aynı zamanda sahip oldukları değişik dinlerin de ikonografisini yansıtmaktadır. Türk halklarının sahip oldukları bu dinleri önce temel olarak



1. Kazakistan, Alma Ata Arkeoloji Müzesi, Issık Kurganı'ndan (M.Ö. 5-4.yüzyıl) çıkarılan prens cesedinin başlığında altın aplike olarak uygulanmış kutsal dağ ve dünya ağacı tasvirleri (Fotoğraf Yaşar Çoruhlu 1998).

iki gruba ayırmak mümkündür. Türklerin Ata dini veya dinleri ve İslâmiyet. Bu iki temel grubu ise kendi içerisinde gruplara ayırmak mitlerle ilgili ayrıntılı çalışmalar yapabilmek açısından faydalı olabilir. Örneğin İslam dışı Türk inanışlarını, Gök ve Yer Dini, Budizm, Manihaizm, Lamaizm gibi Türklerin ana inanışları çerçevesinde veya onlardan bazı toplulukların girdikleri, özünde kendilerine ait olmayan yabancı dinler kapsamında ele alabiliriz. Budizm, Manihaizm, Lamaizm gibi dinler yukarıda söylendiği gibi esasında Türk dinlerinden olmasa da Türkler bu ve benzeri inanç alanlarına girerken yeni bir sentez meydana getirdiklerinden, bu dinlerin mitolojileri de kısmen Türk Mitolojisi kapsamında değerlendirilmelidir. Müslüman Türklerin mitleri ise genel anlamda incelenebileceği gibi sahip oldukları mezheplere göre de incelenebilir; ancak en doğrusu hem genel bir bakış açısıyla hem de ayrıntılı olarak incelenmelidir.

Geçmişte veya günümüzde Müslüman olmayan Türklerin mitolojisinde Göğe mensup tanrı veya ruhlar, yere mensup tanrı veya ruhlar, yeraltına mensup tanrı veya ruhlar bulunmaktadır. Eski Türk halkları gözlerine büyük ve ulu görünen tabiat güçlerine veya unsurlarına tanrı veya ruh gözüyle bakmışlardır. Kaşgarlı Mahmud bu durumu şöyle ifade ediyor: “*Yere batası kafirler göğe “..Tengri” derler. Yine bu adamlar büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen her şeye “..Tengri” derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yükünürler (secde ederler). Yine bunlar bilgin kimseye “..Tengrigen” derler.*” [2, 377-378]. Bu anlayışta Animizm ve Fetişisizm gibi eğilimler de önemli oranda etken olmuştur. Böylece biz en eski Türklerin ve onların takipçisi olan müslüman olmamış torunlarının sürdürdüğü inanışlarda Tanrı veya ruh kavramının universalist bir anlayışa dayandığını görmekteyiz. Böylece bütün tanrılar ve ruhlar Gök, Yer, Sular ve Atalarla ilişkilidir.

Çeşitli eski Türk devirlerinde Devlet veya halk inançlarına göre bazı tabiat unsurları büyük Tanrı ya da Tanrılar olarak kabul edilmiş kimisi ise orta veya küçük ilahlar olarak düşünülmüştür. Bu yüzden bir kısım ilahlar tengri, tangrı, tenri, ture, tigrir, deer, tura, tengere, tenegere, yahut farsça kuday vb. isimlerle anılmış kimisinden ise “ruh” olarak bahsedilmiştir (örneğin ev ruhu, su ruhları vs.). Öte yandan yine Animizm ve Fetişisizm’e bağlı olarak kimi ruhların töz olarak (on-gun) ifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu tözler daha çok kişiler, aileler veya kabileler gibi nisbeten küçük

sayıda topluluklar ya da insanlar içindir. Örneğin Gök tanrısının töz olarak yapılmış bir şekli yoktur ama ata kültürleriyle yakından ilgili olan hayvan ruhların tözü vardır. Tözler yaygın olarak kimisi sanat eseri derecesinde işlenmiş olarak heykeller veya biçimler, şekiller olarak da yapılırlar.

Gök Tanrısının doğrudan doğruya bir ikonu yani şekli yoktur o cismani gökyüzü gibi maddi varlığı olan ama kavranamaz bir şeydir. Bununla birlikte onu ve benzeri göğe ilişkin tanrıları dolaylı olarak ifade eden varlıklar ve onların şekilleri, tasvirleri sanat tarihi, etnografya ve arkeoloji materyalleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu türden materyaller arasında şekil veya tasvirleri yapılan yırtıcı hayvanların (yırtıcı kuşlar ve dört ayaklılar) göğe mensup tanrıların simgeleri olarak gösterildiklerine şahit oluyoruz. Bazı önemli sayılan Gök ve Yer ruhlarının da bez bebek veya kukla şeklindeki tasvirleri olabilmektedir. Bir kısım ruhlar ise ağaç malzeme ile yapılmış insan veya hayvan ya da her ikisinin karışımı bir görünüşle somutlandırılmış olmaktadır. Önemli sayılan bir Tanrıça olarak kabul gören ve Göktürk döneminde hanedan ailesi için de mühim olduğu ilgili belgelerden anlaşılan Tanrıça Umay gibi bazı ilahların ise bir ikonu olduğu anlaşılıyor. Dilimli taçlı kimi taş heykeller ve tasvirler Umay'a atfedilmektedir. Demek ki mitoloji aynı zamanda sanatla, Sanat Tarihi alanıyla da yakından ilişkilidir.

Altaylar bölgesinde ve çeşitli yerlerde göğe mensup tanrılar olarak Gök tanrısı, Ülgen, Yayık, Suyla, Karlık, Utkucu vb başlıca tanrılar görülmektedir; bunlarla benzer fonksiyonlar taşıyan kimi tanrı ve ruhların isimleri başka Türk halklarında aynı, benzeri veya farklı isimlerle anılabilirler. Benzeri husus, yere mahsus veya hem yere hem göğe mensup tanrılar için de ifade edilebilir. Ayrıca göğe ilişkin çeşitli unsurlar Güneş ve Ay, yıldız ve gezegenler de zaman zaman tanrılaştırılmıştır.

Yer tanrıları içinde en çok öne çıkan Yo Kan, Talay Kan, Umay gibi tanrılardır (*Resim 2*). Yeraltının efendisi ise kara bir güneşin aydınlattığı yeraltında kendi emrindeki halkı ile birlikte yaşayan Erlik'dir (*Resim 3*).

“Yer” e ilişkin çeşitli unsurlar da çoğu kere tanrı veya ruh olarak kabul edilmiş ve büyük saygı görmüştür. Kutsal dağ ve ağaç, orman kültürleri bu konuyla ilişkilidir (*Resim 1,5,9*). Bunlara bağlı olan, ayrıntı gibi görünen konularda da pek çok mit ortaya çıkmıştır. Mağara kültürleri, “yada” taşı gibi kutsal sayılan taşlarla ilgili üretilen mitler, demir ve madenin kutsallığı, ateş, gibi



2. Keçeden yapılmış nazarlık olarak kullanılan Tanrıça Umay tasviri. Kırgızistan'dan (Fotoğraf Yaşar Çoruhlu 1999)



3. Yama tasvirlerinden etkilenmiş ölümün efendisi Erlik Han'ı gösteren, XIX. Yüzyıla ait kartonpiyer mask. Choijin-Lama Tapınağı Müzesi, Moğolistan (Fotoğraf Yaşar Çoruhlu, Sakıp Sabancı Müzesi Cengiz Han ve Mirasçıları Sergisi, İstanbul)





4. XIX.yüzyıla ait bir şaman elbisesi. St.Petersburg Etnografya Müzesi (Fotoğraf A. Avijanskaya 1989)



5. XV.Yüzyıl Anadolu Türk halısında detay. Dünya şeması içinde Dünya ağacı ve kuşlar (Şerare Yetkin 1991)

konular hep bu temel alana yani Yer kültlerine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Su, yağmur, yağmur yağdırıcı taş (yada taşı) gibi konular ise hem Gök ve hem Yer kültleri ile ilgilidir.

Orhun yazıtlarında Göktürklerde (= Kök Türk) Gök tanrısı ile birlikte Yer ve Su tanrıları veya ruhlarından şöyle bahsedilmektedir: “*Yukarıdaki Türk Tanrısı (ve) Türk kutsal yer ve su (ruhları) şöyle yapmışlar: Türk halkı yok olmasın diye, babam İlderis Hakan’ı (ve) annem İlbilge Hatun’u göğün tepesinden tutup (daha) yükseğe kaldırmışlar muhakkak ki*” [3, 11].

Bilim adamları tarafından Orta ve İç Asya Türk halkları arasında yapılan derlemelerde, Ortaçağ Türk ve İslâm yazarları tarafından aktarılan çeşitli metinlerde veya derlenmiş Şamanist bilgilerde de Yer, Su kültleri ile ilgili çeşitli ilginç rivayetler vardır. Örneğin Katanov’a göre: “...*Birisi ava çıktığında Dağ Tanrısı için kurban keser ve gömleğini yere dikilen sırığa bağlar. Bunu yapana Dağ Tanrısı hayvan verir ve o kişi mutlu olur. Eğer sırığı yere dikmezse hayvan avlayamaz. Dumanıyla cinleri korkutup kaçırdığı için sırığın yanında kutsal ateş yakılmalıdır...*” [4, 206-207]. Yine bu konuyla bağlantılı olarak Kültigin (=Köl Tigin) yazıtında, Türklerin kutsal merkezleri ile ilgili olarak şu ifadeler kullanılıyor: “...*Türk hakanı Ötüken ormanında oturur ise ülkede mihnet olmaz...*” [5, 23-24]. (Resim 1).

Öte yandan Gerdîzî, Zeyn’ül-Ahbâr isimli kitabında Çigiller ve Türgişlerden bahsederken şöyle diyor: “...*Bu dağ başka bir dağa bitişiktir. Türkler bu sonuncu dağa taparlar. Bu dağ adına yemin ederler. Buranın Allah’ın ikametgâhı olduğunu söylerler...*” [6, 195].

Kimi yerlerde, Türk halkları arasında, mitoloji konusuyla ilgili olup günümüze kadar sürmüş olan, aslında eski Gök ve Yer dininin esaslarına göre din adamlarının icraatlarından ibaret olan Şamanizm de önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Resim 4). Şamanist tanrılar ve ruhlar, şamanın mensup olduğu toplum tanrıları ve ruhlarından ibarettir. Şamanın kendisi ve uygulamaları ise başlı başına mitolojinin ana konularındandır. Şamanın tanrılar ve ruhlar tarafından seçilişi, şamanın adaylığı esnasında olup bitenler, şamanın parçalanıp dirilmesi, mistik parçalanma veya sırta eriş gibi kavramlarla anılan yenilenme dönemi, mitsel ve gerçek planda aldığı eğitim, şaman olarak yetiştirilmesi, yaşamı ve ölümü, baştanbaşa mitsel anlatımlar, olaylar ve uygulamalarla doludur. Onun kullandığı çeşitli alet ve nesnelere, özellikle şaman elbisesi, başlık ve

maskaları, şaman davulu ve tokmağı, asası, müzik aletleri, kullandığı doğal nesnelere, bitkiler, hayvan derisi veya uzuvları, onun yardımcı ruhları ve tanrılarına ait şekiller, modeller, tasvirler, Sanat Tarihi Arkeoloji ve Etnografya alanlarının malzemelerini de teşkil eden suretlerdir. Böylece kimisi sanat eseri olacak ölçüde güzel olan maddi nesnelere içerdiği ikonografik anlam ve sembolizm çoğu kere hep mitoloji ile ilgilidir.

Kozmogoni

Evrenin dünyanın ve insanın yaratılışı ve onunla ilişkili çeşitli konular mitolojinin en renkli konuları arasındadır. Çeşitli Türk halkları arasından, bu konularla ilgili yüzlerce mit ve mitsel unsurlar içeren destan, masal ve hikâyeler derlenmiş olup, nispeten geç kalınmış da olsa birçoğu yayınlara geçmiştir.

Öncelikle dünyanın şeklinin nasıl tasavvur edildiği konusuna baktığımızda “yerin” tercihan kare, zaman zaman da dörtgen (dikdörtgen) şeklinde olduğu ve göğün ise daire biçiminde olup onun içine oturduğu düşünülmüştür. Gök bazen çokgen olarak gösterilmiş yer ve gök ikisi birlikte bazen de dairenin içinde kare olaak düşünülmüştür ama anlam da bir değişiklik yoktur. Bu şeklin ortası merkez olup burası evrenin veya dünyanın Dört ana Yön’ünün bulunduğu noktadır. Genellikle bu noktada mitsel olarak toprak unsuru, ayrıca eksen olarak Dünya Dağı ve Dünya Ağacı tasavvur edilmiştir (*Resim 1,5,9*). Merkezin etrafındaki her ana yönün bir unsuru (Doğu ağaç, batı maden, kuzey su, güney ateş) her unsurun bir rengi (kuzey siyah (kara), doğu mavi-gök mavisi, güney kırmızı-kırmızı, batı beyaz (ak), zoomorfik timsali (Kuzey kara yılan veya kaplumbağa, doğu gök ejderi, güney kırmızı saksagan, batı pars), yıldızı (kuzey Utarit yıldızı, Ülker yıldızı, doğu ağaç ya da müşteri yıldızı, güney sin yıldızı, batı Zühre ya da kara alp yıldızı), zamanı (Kuzey gece yarısı, doğu sabah, güney öğle, batı akşam), mevsimi (kuzey kış, doğu bahar, güney yaz, batı güz) vs. bulunmaktadır. Merkezin vurgulanması ayrıca önemlidir.

Evrenin, Dünyanın merkezinde Devletin ülkesi ve ülkede de hükümdar vardır. Bu yüzden evren şemasına göre kurulmuş çoğu Ordu-Kent’te (Ordu Balık) hükümdarın sarayı veya meskeni şehrin orta kesiminde ve bir yükselti üzerinde yer almıştır. Bu şema ortaçağ ve sonraki dönemlerde birçok şehrin de çekirdeğini oluşturmuştur. Kültigin yazıtının kuzey cephesindeki bazı satırlar Türklerdeki dünya şemasına ve dört ana yön

kavramına (benim görüşüme göre) şöyle değişiyor: “*Buyruk beyleri Otuz (tatar). Dokuz Oğuz beyleri, milleti!... bu sözümü iyice işit; sağlamca dinle: ileri (doğuda) gün doğusuna, beri (güneyde) gün ortasına, geri (batıda) gün batısına, yukarı (kuzeyde) gece ortasına doğru (olan yerlerin) bu içindeki millet(ler) hep bana itaat eder. Bunca milleti hep tanzim ettim...*” [5, 22]. Tabii bu ifadeler aynı zamanda “Türk dünya hâkimiyeti” ülküsüne de işaret ediyor.

Çeşitli Türk toplulukları dünyanın değişik sayıdaki Gök ve yer katlarından oluştuğunu, gök çarkının veya çarklarının döndüğünü kabul etmekte idiler. Bir eski Uygur metnine göre gök kubbenin en alttaki çemberini (= felek) bir çift gök ejderi çevirmekteydi. Kültigin yazıtı doğu yüzü birinci satırında Gök ve Yer ve ikisi arasındaki insanoğlunun yaşadığı yeryüzü şu şekilde belirtilmektedir: “*Üstte mavi gök (yüzü)altta (da) yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğulları yaratılmış, insanoğullarının üzerine (de) atalarım dedelerim Bumin Hakan (ve) İstemi Hakan (hükümdar olarak) tahta oturmuş. Tahta oturarak, Türk halkının devletini (ve) yasalarını yönetivermiş, düzenleyivermişler.*” [3, 9]. Yine yukarıda olduğu gibi bu metinde de aynı zamanda “Türk dünya hâkimiyeti” kavramına değiniyor.

Yerin yaradılışına gelince; Türk halkları arasından derlenmiş birçok efsane ve destanda bu konudan söz edilmektedir. Yaygın olarak bilinen örneklerden ikisi Verbitskiy’nin derlediği ve Radloff’un kayda geçirdiği metinlerdir. Birçok Türk yaradılış efsanesinin ortak noktası; başlangıçta yer ve göğün var olmadığı zamanlarda, her tarafta uçsuz bucaksız bir suyun (kozmetik okyanus) bulunduğu ifade edilmesidir. Tanrı Ülgen ve diğer efsanede ise beraberindeki kişi (sonradan Erlik’e dönüşür) üzerinde duracak yer bulamadığı için önce yeri ve sonra da göğü yaratır. Tanrı Ülgen ve yanındaki kişi bazen hayvan özellikle de kuş (ya da su kuşu) olarak tasavvur edilir. Verbitskiy’nin derlemesine göre, Tanrı önce Ak ana’dan yaratma ilhamını ve bu işi nasıl yapacağını öğrenir ve bu bilgiye göre, göklerden gelen sesin emri ile sudan çıkan taş üzerine tüneyerek yeri yaratma işini gerçekleştirmeye başlar. Radloff’un derlediği efsanede ise Tanrı kişiye suya dalarak toprak çıkarmasını ister ve gelen topraktan suyun üzerinde yeri yaratır ve sonra Tanrı ikinci kez dalmasını ister ve bu arada kişi de ağzında kendisi için toprak saklar. Tanrı ikinci gelen topraktan yer kabuğunu (katı yer) yaratır ve kişinin ağzında toprak sakladığını fark edince ona





6. M.582 tarihine ait Göktürk (=Köktürk) devrinin yazıtlarından Bugut abidesi üst kısmında kurttan süt emen çocuk kabartmasında kurttan türeme efsanesine işaret edilmektedir. Yazıtın sağ tarafı kırıldığından çocuk tasvirinin bulunduğu kısım kayıptır (Fotoğraf O.Sertkaya-C.Alyılmaz-T.Battulga 2001)

ağzındaki toprağı zorla attırarak bu son toprakla yeryüzünün dağlarını tepelerini oluşturur.

Yaradılış efsanelerinde, yeryüzünün, çoğu kere, kozmik okyanusta bulunan kaplumbağa, balık, yılan ve sonradan bu hayvanlara eklenen öküz (boğa) gibi hayvanlar tarafından taşındığı da anlatılır (*Resim 7, 8*).

Bu ve benzeri metinlerin sonraki kısımları, genellikle ilk insanın veya ilk erkek ve kadının yaratılışı ile ilgilidir. Radloff'un derlediği metinde İlk insanlar Törüngey ve Eje olarak ifade edilir. Ortadoğu ve Batı mit ve inanışlarında da mevcut olan cennetteki "yasak meyve" hikâyesi de (belki geç derlenen bu metinlere etki olarak girmiş olarak) bu anlatılarda vardır. Yine belki başka dinlerden gelen etki ile kişinin Erlik haline gelmiş şekli olan şeytandan da söz edilir. Erlik'in söylediği sözlere kanaan Eje meyveyi ısırınca, Tanrı onları yeryüzüne gönderir (*Resim3*).

Maytere (insanları yönetecek han), Mandı-Şire ve Erlik birbiri ile mücadele tutuşur. Erlik Tanrı ona kendi halkını yaratma izni vermediği için insanlara kötülük yapmaya başlar. Erlikle ilgili tanrıya gelen şikâyetler üzerine, tanrı ona insanlara niçin eziyet ettiğini sorar ve o da cevaben yaratma izni istediğini ama kendisinin ona bu izni vermediğini söyler. Bu cevap neticesinde verilen izin üzerine, Erlik göklerde kendi dünyası ve halkını yaratır; ancak Mandı-Şire bu duruma gücenir, Erlik'le mücadele girerse de yenilir. Bunun üzerine Tanrıya yalvarır ve Tanrının güç vermesi ile Erlik'i yener ve göklerini parçalar. Onun yıkılan dünyasının parçalarından dağlar, kayalar ortaya çıkar. Bu olayın devamında Erlik yeraltına iner ve orada kendi dünyasını yeniden kurar.

İlk insanı yaratılışı ya da Âdem'in yaratılışı ile ilgili efsaneler arasında bir de Akoğlan (=Akgenç) efsaneleri vardır. Bunlarla ilgili derlemelerden birinde, yerin göbeğinde bir Ak Genç (ilk Adam) bulunmaktadır. Bu adam ortaya çıktığı yeri ve evini görmek için dolaşmaya başlar. Geniş bir düzlükte bir tepe ve tepenin üzerinde ucu büyük tanrı Urun-ay-toyon'un bulunduğu göğün yedinci katına, kökleri ise yeraltının derinliklerine uzanan bir ağaç vardır (*Resim 9*). Yalnızlıktan sıkılan Ak Genç ağaca seslenir ve ona dua eder. Dua sonucunda ağacın köklerinden yarı beline kadar çıplak bir kadın çıkar ve göğüslerinden Ak Genç'e gençlik sütünü sunar. Sütü içtiğinde gencin gücü yüz kat artar [7, 353].

Sözü elden bu efsaneler dışında, başka mitlerde, tanrının dişi ve erkek olmak üzere ruhu olmayan insan suretlerini topraktan yarattıktan sonra, onlara ruh aramak

üzere gitmeden evvel yarattığı suretleri köpeğe emanet edişi ve köpeğin şeytana kanarak onların kirlenmesine sebep oluşu anlatılır. Tanrı (Ülgen veya başka adla anılan yaratıcı bir tanrı) geri döndüğünde yarattığı şekillerin kirlendiğini görür. Onlara ruh verir (bazen ruh verme işini şeytan yapar) ancak temiz görünmeleri için içlerini dışlarına, dışlarını içlerine çevirir. Bazı efsanelerde, yaratılan suretlere bekçilik etmek üzere köpek değil Adam (=Âdem, kişi) görevlendirilir [7, 373-377].

Bu konuya bağlı alanlardan biri de “türeme” dir. Bir kısım mitlerde, özellikle, kavimlerin – toplulukların, ağaçtan (*Resim 9*) veya bir hayvan ata ya da hayvan anadan ya da daha değişik unsurlardan türemeleri söz konusu edilmiştir.

Ağaçtan türeme ile ilgili en tanınmış metin, Mani dinini kabul eden Uygur hükümdarı Böğü Kağan ile ilişkili olduğu ileri sürülen ve Cüveyni'nin Tarih-i Cihanguşa isimli eserinde anlatılan efsanedir. Hayvan atadan türeme konusunda ise neredeyse bütün Türk dünyasında yaygın olan efsane(ler) kurttan türeme efsaneleridir. Eski Çin hanedanlarının resmi tarihlerinde (Han-shu, Chou-shu ve Sui-shu), Wusunlar, Hunlar ve Göktürkler için, kurttan türeme mitlerinin birkaç varyantı aktarılmaktadır (*Resim 6*).

Eskatoloji

Eski Türk topluluklarında “ölüm” konusu, Sanat Tarihi ve arkeoloji alanlarının olduğu kadar ve belki de daha çok mitolojinin konusudur.

Bununla birlikte, eski Türk topluluklarının ölümle ilgili en eski düşüncelerini, mezarların mimari yapısı, ölünün mezar veya defin odası içindeki konumu, onunla gömülen diğer insanların durumu, grup halinde, çift veya toplu gömüler ve mezarın içerisinden çıkarılan sanat eseri ve diğer nesnelere öğrenebiliyoruz. Proto-Türk, Hun, Göktürk (=Kök Türk) ve diğer çeşitli Türk devirlerinde, özellikle kurgan olarak anılan kurganlı mezarlar ve diğer mezarlardan elde edilen binlerce materyal, aynı zamanda pek çok mitsel nitelikli düşünceye de işaret ediyor.

Örneğin, Proto-Türk mezarlarında ve daha sonraki devirlerde de kısmen devam eden uygulamaya göre, iskelet üzerine kırmızı aşı boyası (okr) sürülmesi veya toprak haline getirilmiş aşı boyasının cesedin yanına bırakılması, bu boya yaşam kaynağı olan kana işaret ettiğinden yeniden diriliş, ölümsüzlük ve bu dünyadakine benzer bir dünyada yeniden var olma



7. Türk Mitolojisi'ndeki dünyayı taşıyan hayvan tasavvurunu ifade eden Türk İslam minyatürü. Acâibu'l Mahlûkât yazması, Vr.131 a (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Envanter No A3632, Topkapı Sarayı'nın izniyle)



8. Dünyayı taşıyan hayvan konusunu anlatan Türk minyatürü. Acâibu'l Mahlûkât yazması (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Envanter No H409, Vr.156b, Topkapı Sarayı Müzesi'nin izniyle)





9. Türkiye, Sivas. Anadolu Selçuklu mimari eseri Sivas Gök Medrese taç kapısı üzerinde taş kabartma olarak yapılmış üzerinde kartal bulunan dünya ağacı tasviri (Fotoğraf Yaşar Çoruhlu)

gibi düşünceleri ifade ediyordu. Öte yandan ölümlerin başının yönlendirildiği yön de muhtemelen ölümler ülkesine veya ruhun gideceği yöne ya da yine yeniden diriliş ile ilgili konulara işaret ediyor. Birçok kurganın defin odasında görüldüğü gibi örneğin Altay bölgesi, Sibiryaya ve Orta Asya'nın önemli kimi kurganlarında olduğu gibi, defin odasının, hatta bazen ölünün içinde yer aldığı lahdin bir eve benzetilmesi, ölüye çeşitli eşyaların eşlik etmesi, bazen de ölüyle birlikte eşinin, çocuğunun veya hizmetkârının gömülmesi, ölünün atlarının ya da ona hediye edilen atların kuyrukları da kesilmek veya örülmek suretiyle mezarlara gömülmesi, ölünün cesedinin bir kısım örneklerde mumyılanması vb. konular, hep öteki dünyanın nasıl bir yer olduğunun ipuçlarını veriyor ve temelde bu dünyada yaşandığına benzer bir konumda ve yerde ve benzeri şekilde yaşanacağına inanıldığını gösteriyor.

Sanat Tarihi ve arkeoloji materyalleri dışında yüzyıllar boyunca sözlü gelenekle aktarılan ve 17. yüzyıldan itibaren derlenen mitler veya mitlerin içine sızmış olduğu metinler, Runik yazının bir çeşidi olan bir yazı ile yazılmış olan Orhon ve Yenisey yazıtları, çeşitli nesnelere yazılmış diğer Türk yazıtları, eski Çin yazılı kaynakları, seyyahların, elçilerin, hacıların, İslam coğrafyacı ve gezginlerinin yazdıkları vs. yine çeşitli Türk halklarının, bir bölümü ölümle ilgili olan mitlerini veya bu mitlerden doğan düşüncelerini yansıtmaktadır. Söz konusu belgeler Gök ve Yer dinine mensup Türk halklarının olduğu kadar başka dinlere mensup Türk topluluklarının ürettiği mitlerini de yansıtmaktadır. Böylece eski Türk topluluklarından insanların mukadder olarak kabul ettikleri ve "kut"un yitilmesi sonucu olduğuna inandıkları ölümün vuku buluşundan sonra, ölen birinin başına gelecekler, karşılaşacağı durumlar, ölümden sonraki yeniden diriliş, karşılaşacağı yaşamın neye göre ve nasıl olacağı, bölük pörçük ve dağınıkta olsa bu bilgilerle ortaya konulmaktadır (*Resim 3*).

Dünyanın diğer ulusları gibi Türkler de bir gün dünyanın ve evrenin yok olacağına inanmışlar ve bu nasıl olacağına dair mitler üretmişlerdir. Geç zamanlarda derlenen çeşitli metinlerde söz konusu mitlere ilişkin çeşitli örnekler vardır. Bir kısım mitlerde; insanın yaptığı yanlışlar sonucunda tanrı veya tanrılar eliyle dünyanın tahribi, hayatın kısmen sonlanması ve yeniden kurulması ve hayatın yeniden başlaması özellikle tufan efsaneleri bazında ele alınmış ama bir kısım metinler ise tümünden dünyanın ve insanın yok oluşunu

konu edinmiştir. Teleütler ve Telengitlerin “kalgançı çak” dedikleri kıyametle ilgili derlemeleri İ. Verbitskiy yapmıştır. Benzer bir efsane de Altay Türkleri ile ilgili anlatılır. Bu son efsaneye göre, Ülgen Maidere’yi (Maytere veya May-Tere) tanrıdan korkmayı ve kendilerini değiştirmeyi öğretmek üzere insanlara gönderecek; buna kızan şeytan- Erlik, Maidere’ye saldıracak; Maidere’nin kanı bütün dünyayı kızıla boyayacak; her tarafı ateş ve alevler kaplayacak ve bu ateş ve alevler göklere kadar yükselecek; o zaman Ülgen gelecek ve ellerini çırpıp “Ey ölümler kalkın”, diyecek, ölümler yerden, denizden, ateşten ya da ölüm geldiğinde buldukları yerden çıkacaklar, dünyadaki yangın veya ateş Erlikle beraber onun taifesi olan bütün kötü insanları da yok edecektir [8].

Türk mitolojisinde şu ana kadar ele aldığımız çeşitli konuların dışında ama aslında aynı zamanda bu temel alanlara bağlı pek çok konu vardır, birçok mitsel motif ve bunlarla ilgili mitler vardır. Bu nedenle renkler, sayılar, bayramlar, törenler, hayvanlar, çeşitli bitkiler, çiçekler vs. birçok ayrıntı gibi görünen konu da Türk Mitolojisi’nin önemli konuları arasında değerlendirilebilirler (Resim 12). Az yukarıda ifade ettiğimiz gibi bunlar ayrı ve tek başına gibi konular olarak görünmekle birlikte aslında yukarıda izah etmeye çalıştığımız mitolojinin temel alanlarına göre değerlendirilirler.

Mitolojik metinleri değerlendirirken Sanat Tarihi’nde çok kullanılan bir yöntem olan ikonografi ve sembolizm de Türk mitolojisi ile sıkı sıkıya bağlı konulardır. Her mitolojik metin ikonografi ve sembolizm konularını da içermektedir.

Hayvanlar

Eski Türk topluluklarında “hayvanlar” konusunun son derece önemli olduğunu ve bu konunun mitoloji ile iç içe olduğunu görüyoruz (Resim 7, 8, 10, 11, 12). Örneğin biz Türk kültüründe yer alan çeşitli hayvanları Gök ve Yer ilkelerine göre gruplandırabiliyoruz ve anlamlandırabiliyoruz.

Yırtıcı hayvanlar (ister yırtıcı kuşlar olsun ister diğerleri olsun) hep göğe mensup hayvanlar olarak kabul edilmiştir (Resim 11). Bu hayvanlar, çoğu kere gökteki tanrıların, bir kısmı Gök tanrısının bir bölümü ise güneşin, ışığın vs. simgeleri olmuştur. Diğer hayvanlar, özellikle de koyu renkli, dört ayaklı ve toynaklı hayvanlar ise Yer’e mensup hayvanlar olarak kabul gör-



10. Acâibu'l Mahlûkât yazmasından bulutların arasında yağmur yağdıran gök ejderini gösteren minyatür. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi A 3632, Vr. 123b, Topkapı Sarayı’nın izniyle



11. Azerbaycan, Şeki Han Sarayı’nda arslan-geyik mücadelesini gösteren duvar resmi (Fotoğraf Yaşar Çoruhlu 1997)





12. Kırgızistan, «Kökpar» oğlak kapmaca oyununu oynayan Kırgız gençleri (Fotoğraf Yaşar Çoruhlu 2008)

müştür ve mitlerde de bu şekilde yer almışlardır. Bazı Yer' e mensup hayvanlar kendilerine eklenen kimi sıfatlarla birlikte Gök'le de ilişkili kılınmıştır. Örneğin beyaz (ak) atlar, beyaz geyikler gibi.

Türk mitlerinde ve sembolizminde yer alan hayvanların başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz. Yırtıcı Hayvanlar: Kartal ve avcı kuşlar, kurt, arslan, kaplan, pars, ayı. Yırtıcı olmayan hayvanlar: at, geyik, balık, boğa, öküz, inek, deve, fil, horoz-tavuk, kaplumbağa, kedi, koyun, koç, keçi, yırtıcı olmayan çeşitli kuşlar (ördek, kaz, kuğu, turna, güvercin vb), köpek, maymun, tavşan, tilki, yılan [9].

Türk mitolojisinde gerçeküstü hayvanların da önemli yeri vardır. Bilhassa grifonlar, anka, simurg, garuda, karakuş gibi farklı kültür kökenlerinden gelmekle birlikte Türk mitolojisi ve sanatında yaygın olarak görülen kuşlar, ejderha, siren ve harpi gibi yaratıklar sıklıkla karşımıza çıkarlar (*Resim 10*).

Hayvanlar konusunun en ilginç yönlerinden birini de takvim konusu oluşturur. Bize göre İç Asya veya Orta Asya'da icat edilmiş olan Hayvan Takvimi bir

Türk takvimidir ve Türklerden Çinlilere geçmiştir. Ortaçağlara kadar hatta daha geç dönemlere kadar kullanılan bu paganist nitelikli takvim, Türk İslâm topluluklarında kısmen etkisini kaybetmiş olmakla birlikte Çin' de varlığını günümüze kadar eski önemi ile sürdürmüştür.

Öte yandan hayvanlarla ilgili, çeşitli ikonografik gruplar da karşımıza çıkmakta ve mitoloji ve sembolizm ile ilgili birçok şey içermektedirler. Örneğin, Türk Hayvan üslubunun en önemli sahnelerinden olan "Hayvan Mücadele Sahneleri", Ejderle Mücadele Sahneleri ve Av Sahneleri bu ikonografik gruplardandır (*Resim 11*).

Türk İslâm Devri

Tarihin akışı içinde, İslâm inancına geçmiş Türk topluluklarında eski Türk inanışları veya girilen yabancı eski dinlere ilişkin inanışlar ve bunlara bağlı mitler tamamıyla ortadan kalkmamıştır. Bunların İslâmiyet'le uyuşanları aynen veya dönüştürülerek ve özellikle de halk kültürleri halinde devam etmiştir. Bazen

de İslâmi anlayışa uygun ama aynı kökten kaynaklanan yeni mitler üretilmiştir. Temel mitolojik alanların ifadesi olan mitler ve düşünceler İslâm toplumlarının da etkileri ile yeni bir bütün halinde sentezlenmiş ve tekrar bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Bu anlayışa en ilginç örnek olarak Tanrıça Umay kültünü verebiliriz. Bu kült nispeten Müslüman Türk topluluklarına da sızmıştır. Kendisi de bir Müslüman olan Kaşgarlı Mahmut'un Umay hakkında söyledikleri buna bir delil teşkil eder. Umay'ın günümüze kadar gelmiş Türk halkları arasında hala sözünün edilişi yine buna bir delil olarak ele alınabilir. Çocukları ve kadınları koruyan Umay'a ilişkin bu kült, çeşitli biçimlere de bürünmüştür (*Resim 2*); örneğin bize göre Türkiye'de de çok yaygın olan Hz. Fatma ile ilgili inanışlar, aslında birer tarihi kişilik olan İslâm kadınlarının büyüğü olarak kabul edilmiş bu vb. kadınlarla ilgili anlatılanlar, Umayla ilgili kimi bazı anlatımlarla uyuşmaktadır.

Öte yandan şamanizmle ilgili kabul edilen pek çok unsur da hâlihazırda Türk İslâm toplulukları arasında varlığını sürdürmektedir. Türk İslâm kültürünün en önemli alanlarından biri olan Tasavvuf alanının arka planı dahi yine Orta Ve İç Asya'daki eski Türk inanışları, düşünceleri ve mitlerinden ve bunların yeniden değerlendirilmesinden ya da dönüştürülmesinden oluşmuştur.

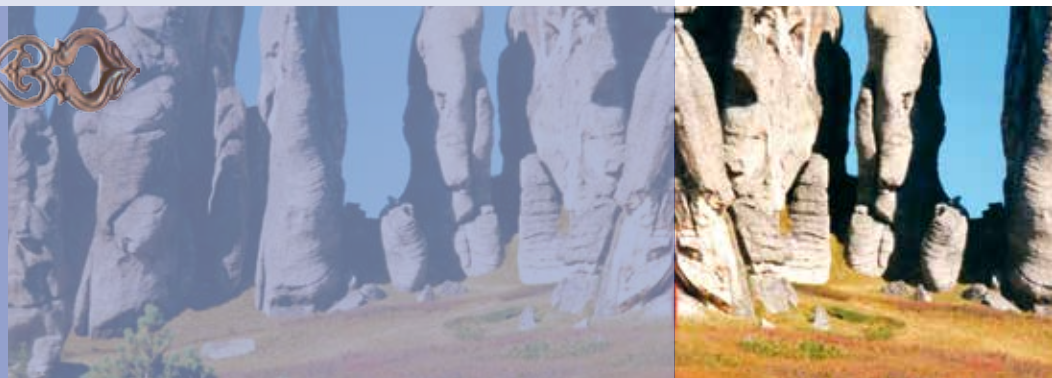
İster yerin ve göğün yaradılışı, isterse ilk insan veya dişi ve erkek olmak üzere ilk insanın yaradılışı ile ilgili olsun, isterse kıyamet ve ölüm ile alakalı olsun, bütün eski mitler kısmen İslâmi döneme aktarılmış kısmen de İslâmi inançlar katılarak dönüşüme uğramıştır. Aynı husus hayvanlar, ağaçlar, bitkiler, renkler ve sayılar gibi alanlar söz konusu olduğu zamanlarda da geçerlidir.

Sonuç olarak, bugün Müslüman olsun veya olmasın bütün Türk halklarının mitleri; Orta ve İç Asya'da bu halkların ortaya çıkışları ve yayılmaları ile başlamış, yüzyıllar boyunca sahip oldukları veya yeni girdikleri dinlerle gelişerek, dönüşerek, yeniden üretilerek, ya da yeni bir sentez oluşturarak günümüze ulaşmıştır.

Kaynaklar

- 1 Y. Çoruhlu. Türk Mitolojisinin Ana Hatları. – İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012. 5.baskı
- 2 Kaşgarlı Mahmud. Divanû Lûgat-it-Türk Tercümesi / Çev. Besim Atalay. – Ankara, 1999. – Cilt III. – 377-378 s.
- 3 T. Tekin. Orhun Yazıtları. – Ankara, 1988. – 11 s. (Kültigin (=Köl Tigin) Yazıtı, Doğu Yüzü satır 10-11).
- 4 N. F. Katanov. Tallap Algan Pılıg Toğıstarı-Bilimsel Eserlerinden Seçmeler, Hakas Fol'klarının Paşa Etnografiyasının Tekstleri-Hakas Folkloru ve Etnoğrafyası Metinleri. – Ankara: Türksoy Yayınları, 2000. – 206-207 s.
- 5 H. N.Orkun. Eski Türk Yazıtları. – Ankara, 1987.
- 6 R. Şeşen. İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri. – Ankara 1998. – 195 s.
- 7 U. Harva-Holmberg. The Mythology of All Races Fino-Ugric-Siberian. – New York, 1964. – C. IV.
- 8 A. İnan. Tarihte ve Bugün Şamanizm-Materyaller ve Araştırmalar. – Ankara, 1972. – S. 24-25; U. (Harva) Holmberg. The Mythology of All Races Fino-Ugric-Siberian. C. IV. – New York, 1964. – 370 s.
- 9 Y. Çoruhlu. Türk Mitolojisinin Ana Hatları. – İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012; Y.Çoruhlu. Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi. – İstanbul: Seyran Kitabevi, 1995.



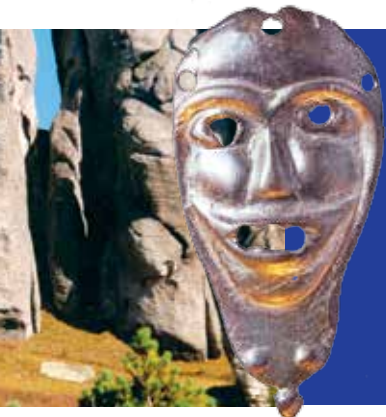


Нуржан НАРЫНБАЕВА (Бішкек/Қырғызстан)

Қырғыз Республикасы Ұлттық ғылым академиясы Ш.Айтматов атындағы Тіл және әдебиет институтының аға ғылыми қызметкері, филология ғылымдарының кандидаты. Қырғыз мифологиясы бойынша 1 монография, 30-дан астам ғылыми мақаланың авторы.

Nurzhan NARYNBAYEVA (Bishkek/Kyrgyzstan)

Candidate of Philology, Researcher of Sh.Aitmatov Institute of Linguistics and Literature of the Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic. She is the author of 1 monograph on the Kyrgyz mythology and over 30 scientific papers.



«КОЖОЖАШ» ЭПОСУНДАГЫ МИФТИК МОТИВДЕР

Мақалада қырғыз эпикалық дәстүрінің кейбір көне элементтерін қарастыруға әрекет жасалған. Автор орман иесі мен аңшылық қамқоршысы, тотемдік әлемнің кейіпкері Сурэчки бейнесінің ерекшелігін, сол арқылы ойлаудың көне үлгілерінің пайда болуы және даму жолдарын анықтайды. Сондай-ақ мифологиялық сенімдердің өзекті идеяларына айналған рудиментарлық негіздерді жаңа міндеттермен толықтыру үдерістері байқалады.

The article is undertaken to cover some archaic elements of the Kyrgyz epic tradition. Especially image of Surechki is very important. Surechki is the protection of forest and hunting, it is the image of totemic kind, where the beginning, existence and evolution of archaic thinking model is seen. It also considers the process of rudimental themes with new functions, how modern ideas through mythical popular beliefs have appeared.



Қырғыз элинин эпикалық чығармачылығы анын бардык фольклордук мурасынын үчтөн бирин ээлейт. Бул тууралуу XIX кылымда В.В.Радлов: «Түрк тилдүү элдер ичинен эпикалык поэзиянын өркүндөп калыптанган түрүн кыргыз менен алтай элинен гана жолуктурдум» деп белгилеп кеткен [1]. Кыргыздын көркөм сөз казынасында «Манас», «Семетей» и «Сейтек» үчилтигинен турган «Манас» эпопеясынан сырткары «Кожожаш», «Эр Төштүк», «Эр Жолой», «Көкүл», «Ак Мактым», «Жаңыл-Мырза», «Жаныш, Байыш», «Карагул ботом» ж.б. эпостору бар. Баарынан дагы, алдыда аталып өткөн эпостордун биринчи үчөөнүн баш каармандары «Манас» эпосунда да катышат. Булардан башка кыргыз фольклору мифтик мазмун-

да калыптанган жомок жана уламыш түрүндөгү мол чыгармалардан турат.

Элдин эпикалык мурастары оозеки түрүндө гана сакталып, муундан муунга аздектеле өткөрүлүп келгендиги өзүнчө керемет көрүнүштөрдөн. Илимий өңүттө эпостор – баатырдык, социалдык-турмуштук мазмуну боюнча жиктелээри белгилүү. Баатырдык сюжеттер байыркы мотивдерди кадимкисиндей сактап келген учурлар арбын. Айтылуу түркологдор В.В.Радлов, В.М.Жирмунский, Б.Юнусалиев жана аты аталбай калган башка илимпоздордун пикири боюнча «Манас» эпосунун алгачкы сюжеттери IX кылымдын чегинде, ал тургай, айрымдарынын божомолунда V-VI кылымдардын кыйырында курала баштаган. Кенже эпо-

сторго салыштырмалуу «Манас» эпосунун тарых окуялары менен катыштыгы, анын архаикалык катмарлары тууралуу иликтөөлөр бир кыйла көп. Демек, 70-80-жылдары, кыргыз илими кадыресе калыпка түшүп, абдан эле жетилип калган кезинде өзүнөн улуу муундагы авторлордун изилдөө багыттарынан айырмалуу – чыгарманын сюжети, варианттары, анын идеялык-көркөмдүк мазмунун талдоо менен чектелбестен, эпостун жана андагы образдардын генезисин мифопоэтикалык өнүктөн андап-түшүнүүгө аракеттенген илимий иштер пайда боло баштаган. Арийне, «Манастан» башка эпикалык чыгармалардагы архаикалык мотивдерди аныктап-тактоо маселеси азыр дагы актуалдуу бойдон калууда. Илимпоздордун тыянагында «Кожожашта» сюжетиндеги баяндалган окуялары жана жаралуу тарыхы боюнча эң байыркы чыгармалардан деп табылгандыктан анда албетте байыркы дүйнөтаанымдын көөнө белгилери арбын сакталган. Андай байыркылык эпостун үч вариантында тең өз тамгасын басып кеткен. Макалада «Кожожаш» эпосунун сюжетиндеги айрым архаикалык элементтер талдоого алынмакчы.

Аңчылык менен жан сактаган түндүк калктарынын оозеки адабиятында тотемдик мифтерге ширелген эски мотивдер байма-бай кезигет. Жапан жаратылыштын коюнунда күн көрүп тукум улаган ата-бабаларыбыз жаратылыштын ар бир көрүнүшкүбулуштарына көз каранды болуп, алардан ырайым тилөө ырым-салттарынын учугун үзбөй карманып, азык кылып кармап жеген жандыктардын терисин, мүйүзүн жерге таштабай, тиш, тырмагынан өйдө ыйык касиетке ээ таберик катары сактап, мерчемдүү учурларда аларды аздектөө аземин өткөрүп турган. Кыргыз мифологиясында ыйык жаныбарлардын бири бугу тукуму болгон. Бөтөнчө бул аңдын ургаачысы маралдын энелик мээрими тууралуу санжыра, уламыштарда айтылып, эпостук эпизоддордо ырдалат. Мисалы «Манаста» Манастын көзү өткөн соң анын энеси Чыйырды, жубайы Каныкей экөө касташкан туугандардан качып бара жатып Байтеректин түбүндө уулу Семетейди көз жарат. Эртең менен ойгонушса бир аркар тоо таянып кетип бара жатыптыр. Семейтейди карашса, ууртунан жаңы эмген сүттүн көбүгү калган экен деп ырдалат «Манаста». Кыргыздын башка санжыра-уламыштарында деле журтка ташталган, же суук көздөн ээн жерге жашырылган ымыркайды эне бөрү эмизип жүргөнүн көргөндөр тууралуу айтылып, ал уул эр жеткенде эл-жерин коргогон эр жүрөк баатыр чыккандыгын баян кылышат. Бул сю-

жеттер адатта баатырлыгы, эрктүүлүгү, акылмандыгы менен элге кылган кызматы үчүн тарыхта аты калган эрлердин өмүр таржымалына кошулуп, аларды кайберен, же бөрү, жолборс түрүндөгү тотемдик духтар колдоп жүргөндүгүнө эл кадимкидей ынанып, аңыз кеп кылып эстутумда сакташкан. Кыргыздын байыркы түшүнүгүндө булардын бири “кайберен” аталып, мергендер аңга чыгуунун алдында анын касиетине табынышкан:

Кайберенге чыгарда,

Кудайына сыйынган [51, СК].

Кайберендин каарына калган мергендер сөзсүз кырсыкка кабылчу, же, тескерисинче анын батасын алгандар олжого тунуп, мергенчиликтеги жолу жакшылыктын үсүнөн чыгып турган. Аңчылык заманда кийик ээси кайберендин духу элдин адеп-салтына дем жаратып, рухий турмушун абдан күчтүү таасирленткен. Мындай мазмундагы сюжеттер кара сөз чыгармаларында ата-бабадан бери тарых сыңары айтылып келе турган үйүт сөз катары жаралып, улам барган сайын көркөмдүгү арта берип, эпикалык поэзия үлгүлөрүнө чейин өсүп жете алган. Азыркы күндө бул мазмундагы чыгармаларды адамдык нарк-насилдин бузулушунан улам киши баласы менен жапан жаратылыштын ортосундагы ымаланын ыдырашы, экологиялык алааматтын жакындашынан кабарлаган притча сыңары андап-түшүнүү абзел. Кайберендин наалатына калып эртелеп өмүрү кыйылган аңчынын бири Кожожаш болгон.

«Кожожаш» эпосунун үч айтуучудан жазылып алынган үч варианты бар. Алар убагында Сулайман Конокбаевден [47-78, СК]., Алымкул Үсөнбаевден [79-222, АҮ] жана Төлөмүш Жээнтаевден [223-242, ТЖ] жазылып алынып, жарыяланып жүрөт [Эл адабияты сериясы 1-т. 1996]. Анын кыскача мазмуну мындай: Кыргыздын ичинен чыккан Кожожаш көзгө атар мерген болуп, жыйырма түтүн уругун кийик эти менен багып турган. Ал аңчылык кумарына алдырып, кайберен шертин унутуп, жаштыгына карабай өз өмүрүндө миңден ашык кийикти атып алган болот:

Атанып чыккан Кожожаш

Атканы санга толду эле. Мергендин аткан кийигинин саны жүз миңге толгон экен [52, СК];

Бир түнү аян түш көрүп, аны жубайына айтса, Зулайка ал түшүн кырсыктын болоруна жоруйт. Эпосто Зулайка перинин кызы, кереметтүү жан деп ырдалат:

Алганы керет Зулай күң,

Билми ашып турады...

Алганы Зулай керет күң

Айтылуу **керет** болду эле...
 Ат башындай ак китеп,
 Акылман Зулай колго алды,
 Байкайын деп ойго алды.
 Бир барак ачып карады,[69, СК]

Ошол эле түнү кайберендердин энеси Сурэчки дагы түш көрүп, бир жамандыктын болорун сезип, жер оодарып кетели деп текеси Алабашка айтса, көнбөй коёт. Андан соң Сурэчки менен Кожожаш диалогу сүрөттөлөт, экөө кадимкидей кишиче сүйлөшөт. Сурэчки текеси Алабашты аман калтыр, батамды берейин дегенин Кожожаш укпайт:

Чын кайберен энең мен.
Менин, бир эле сенден тилегим.
Ыйлатпа мендей энеңди.
Капалык түбү көрбөссүң,
Кайберен берген батадан [125-б. АУ];

“Чын кайберен энеңмин, ыйлатпа мендей энеңди” – деп жалынганына карабай, Сурэчкинин касиеттүүлүгүн унутуп, Кожожаш мергендик анттынан таят. Сурэчкинин улактарын кырганы аз келгенсип, Алабаш текесин атып, союп алып айылына жүктөп кетет. Ошондо кайберен, кийиктердин энеси Сурэчкинин мергенди каргап турган жери:

Сенин да бир күн, Кожожаш,
Көзүңдүн жашы көл болор [128, АУ];
Кегимди сенден алармын,
Кесир болуп калбаса [129, АУ].
Чын кайберен мен болсом,
Карышкан мерген сен болсоң,
Шатың сынып кыйрасын,...
Арманда өлүп бир башың,...
Аркан салса жетпесин,
Кожожаш качан өлөт деп,
Жору айланып кетпесин.
Турган жериң зоо болсун,
Карга, кузгун чогулуп,
Качан өлөт мерген деп,
Кадимкидей жоо болсун
Сөөгүң ташка илинсин,
Каның ташка төгүлсүн [165-68, АУ]

Кайберен айтканына туруп, артынан калбай куган мергенди азгырып, атайлап күндү тумандатып аскага камап салат. Ант урган мерген кайберендин каргышына кабылып тирүүлөй аскада калышы менен эпос аяктайт. Эпосто кайберендин керемет аракеттери: Кожожашты айылынан азгырып ээрчитип кеткендиги; кишилер сыяктуу эле түш көрүүсү, мерген менен диалогто чыгуусу, абаны тумандатып мергенди аскага чыгарганы; Кожожаштын туугандары жасаган шатыны коёлу десе аска-зоо улам

бийиктеп өсүп кеткени; үстүнөн аркан таштаса ал асылып калган аска чайпалып токтобой койгону ж.б. окуялар сүрөттөлөт [236, ТЖ].

Грузин поэзиясынын мифтик кайнарларын изилдөөгө алган Елена Вирсаладзенин китебинен биздин темабызга тиешелүү кызыктуу маалыматтарды табабыз. Илимпоз минтип жазат: «ушул күндөргө чейин сакталып келген эпикалык ырларда, уламыштарда жаныбарлардын энеси жаратылыштан көпчүлүк көрүнүштөрү менен тыгыз алакада болуп келгени маалым болду. Кайберен культу Артемиданын культу сыяктуу эле аска-зоону, тоо-ташты ыйык саноо ырым-жөрөлгөлөрүнө ширелген түрдө аң-сезимге сиңген. Сванетинин дагы бир аталышы Дала **коджа**, демек, аска кожайкеси аталат. Рачеде аны аска периштеси дешет. Аска ээси ал жерге өз курмандыгын азгырып барып учуруп жиберет, болбосо үстүнө зоо жаракасын, же чоң ташты кулатып салат» [7, 119]

Мисалдан «Кожожаштагы» Сурэчкинин мергенди жазалоо мотивиндеги айкалыш байкалат. Мындай айкалышты Юнгдун «коллективдүү бейан» деп аталган архетиптүү ой сүрүүсү аркылуу түшүндүрүүгө болор эле. Экинчи жагынан, “коджа” сөзүнүн биздин баш каарман Кожожаштын ысмына уйкаш болушу качандыр бир кездеги жалпы рухий жана маданий орток алака-мамилелер тууралуу ойго алып келет. Антты бузган мерген көзгө атар жөндөмүнөн ажырайт деп жазат Е.Вирсаладзе: «Бир жолу мерген зоодо жүргөн бугуларды көрүп калып артынан түшөт. Бугулар аны аскага азгырып келип таштайт. Ткаши-мапа (кайберендер энеси – Н.Н.) мергенди ташка айлантып салат. Азыркы күндө Джвари айылына жакын жердеги тоо башында жаткан үч ташты көрсөтүшүп, анын бири мергендин өзү, экөө анын тайгандары деп айтышат»[7, 72]. Кыргыздар Кожожаш тирүүлөй камалып калган зоо деп Кыргызстандын түштүгүндөгү Аблетим аскасын көрсөтөт.

«Кожожаш» эпосундагы байыркы образдарга баш каарман мерген Кожожаштын, экинчи баш каарман кайберен Сурэчкинин, ошондой эле мергендин өмүрлүк жары Зулайканын образдары кирет. Алардын керемет аракеттери көргөн түштөрү, аларды аян катары жоруу, бирөөнүн киши, экинчисинин жапайы жаныбар экендигине карабай бири бири менен сүйлөшүүсү, Сурэчкинин мергенди каргап аскада калтырып өч алышы, ал эми Алымкул Үсөнбаевдин вариантында Кожожаштын уулу Молдожаштын Сурэчкинин кызы Ашайранга үйлөнүшү аркылуу чагылат:



*Кийиктин кызын алган деп,
Кийинкилер угууга
Кийик болду кайыным... [215,]
Кайберенден кыз алды*

Бу да Молдожааштын багы – деп ырдалат [217, АУ]

Азыркы заманда архаикалык көз караш-ишенимдер эсептелген мындай көрүнүштөр аңчылыкты кесип кылып турмуш өткөргөн абалкы элдин маданиятында кадыресе сакралдуу касиетке ээ болгон. Мергендин каргышка калышы дүйнө мифологиясында кеңири тараган сюжеттерден. Булар көп учурда астралдык мифология менен байланышта айтылат. Ал эми миф чыгармачылыгынын башатында урпактарыбыздын Айга, Күнгө жана бизге көрүнөө жайгашкан асман телолорун ыйык санаган ишенимдер тургандыгын эске алсак, анда алардын аңчылык доордо жаралгандыгы дагы мыйзамченемдүү көрүнүш. Ал эми кыргыз фольклорунда, анын кара сөз жана эпикалык ыр түрүндөгү көркөм туундуларында дээрлик өз калыбында ооздон оозго мурасталып келгендигинин өзү керемет. Бизге чейинки илимий иликтөөлөрдө Кожожаш катардагы мерген эмес, анын образы жаратылышты таюу культуранан бери келген астралдык образдарга кош катар чечмеленет. Ал айрым учурларда Тоотай мерген мифине жарыш салыштырылат. Тоотай мергендин аты Көкөтөй, башка түрк тилдүү элдерде Когольдей, Кугульдей, Когудей мерген, Кусек мерген, Коголь-Майман болуп вариацияланып аталышы айрым жылдыздар тобунун чыгышы жөнүндөгү этиологиялык мифтин чыгышына себеп болгондой. Көкөтөй мерген абалкы ипостасында мерген эмес, чагылган ээси, Көкө теңири сыяктуу эле көктөгү улуу күч болгон. Кийинчерээк чагылгандын түшүшү тоо-токойдун өрткө кабылышына себепкер болуп, адам баласы азык кылган жандыктардын чагылган-өрттүн жалмап кетиши аң-сезимде Хухе теңиринин таш боор образын жаратып, чыгармачыл ой-чабыт аны ырайымсыз мергенге айланткан. «Тоо кийигин ойго шылаган, ой кийигин тоого шылаган» [9, 39] жапайы жандыктардын «жан алгычы» Тоотай мерген – терс кейипкер чыга келген. Мында оң кейипкер – мифте чагылгандан (кийинки фольклордо – мергенден) запкы көргөн бугу, марал өндүү жазыксыз жандыктар. Кыргыз фольклорундагы Тоотай мергендин сюжети саам мифологиясында да кайталанат. Алдыда айтылып өткөндөй, алтын мүйүздүү Мяндаш-берекени чагылгандын ээси Айеке-Тиермес кубалап, ок жаадырат. Мында Айеке-Тиермес Тоотай сыяктуу эле Бугу тукумун аёосуз кырып жок

кылмакчы болгон ырайымсыз мерген сыпатында сүрөттөлөт. Кыргыз мифинде Теңирдин каарына калган Тоотай мерген, башка вариантта Көкөтөй мерген дагы минген аты менен жылдызга айланып, алар азыр деле жердеги ишин улантып, үч маралдын жаны болгон үч жылдызды – Үч аркарды мелжеп кубалап жетпей жүрөт имиш.

Эпостогу экинчи көөнө каарман Сурэчкинин образы. Үч варианттагы сюжет боюнча тең мергендин курмандыгы, атып жеген азыгы эмес – кайберендин өзү, кийиктердин энеси, мергендердин аңчылыгына жол ачкан колдоочу пир. Кыргыз фольклор иликтөөчүлөрү оозеки чыгармалардагы кайберендин образына тереңден маани беришип, кеңири талдоого алышкан. Мисалы Б.Кебекова минтип жазат: «Кыргыздар тоо эчкилердин ээсин (кайберенди) эки түрдө элестетишет, кадимки эле өз тобунан айырмаланбаган, кулагында эни бар жандык түрүндө же ак чач кемпир кебетесинде» [9, 39]. Буга кайберендин батасын алган мерген тууралуу аңыз мисал боло алат. Аң уулап жүргөн мерген эликтин чаарчыгынын бутун сыя атып алат. Сылтыган эликтин шыйрагынан аккан кандын изин кууп олтуруп мерген бир үңкүргө туш болот. Кирип барса бир ак чач байбиче олтурган экен. Мергенге эликтин туягынан жасалган чөйчөккө айран куюп берет, ал айранды канча ичсе дагы түгөнбөй коёт. Кетеринде мергенге ак чач байбиче бата берип, мындан ары эликтин чаарчыгы менен бооз маралды атпай жүргүн деп эскертет. Кайберенден бата алган ошол күндөн баштап мергендин иши оңолуптур деп айтылат аңызда.

Шамандар ритуал учурунда, бакшылык кылган кездеринде башка духтар менен кошо бугу эненин арбагын чакырган тексттер шаманчылыкты изилдеген адабияттарда көп мисал келтирилет. Мисалы, кыргыз шамандары Мүйүздүү эненин арбагын колдоочу дух «ак маралды» ар дайым чакырышкан. Кыргыз этнографтары С.М.Абрамзон жана Т.Баялиеванын эл арасынан байкоолорунда кыргыздын шамандары өз колдоочуларын тим гана ак марал атабастан, «Ак марал менин апакем» деп анын духун чакырышчу экен. Азыркы күндө дагы Ысык-Көл өрөөнүн жердеген Бугу уруусунун санжырасындагы «Биздин энебиз түбү бугунун кызы экен» дегенде, же ал энени «Мүйүздүү байбиче» аташып, ар жаз сайын жаңырып турган билинер-билинебес мүйүзү бар экендигине аны айтуучулар, угуп отургандар дагы бул сөздүн калетсиздигине бекем ишенишкен.

Мүйүздүн сүрөттөрү орнамент болуп үй буюмдарына түшүрүлөт. Анын атына табу коюлуп

«мүйүздүү» же «жаныбар» деп тергелет. Шамандык атрибуттарда: камчы, таяк, чоорлорго сөлөкөтү чегилет. Мунун бардыгын шаманчылык ишенимди тутунган бардык элдер сыяктуу эле байыркы кыргыздар дагы карманган. Ал тургай Орто Азия элдеринин ичинен бугу тотеми бир гана кыргыз элинде катталган. Бул тууралуу атайын этнографиялык эмгектерден маалымат алууга болот. Мындай параллель Евразия континентиндеги түндүк урууларына эле тиешелүү. «Оленьи рога с десятью ответвлениями у народов Севера – знак шамана, который имеет власть над природой» (мисалы, жайчы – Н.Н.) (3, 417). Демек, эне бөрүнүн ыйык образына караганда бугу-маралдын тотемдик функциясы архаикалуу шамандык философия аркылуу аң сезимге эзелден уюган арбактар культу, эки дүйнөнүн ортосун байланыштырган кайыптык күчү, жаныбарлар дүйнөсү менен адамдардын ортосундагы данакер колдоочу-кайберендик касиети жана энелик ипостасындагы жер эненин культундагы ассоциациянын жардамы менен кийинки доорго чейин сакталып келе алган. Ал өзүнүн полифункционалдуу касиетине ылайык тотемисттик, анимисттик жана шаманчылыктын конгломераты шекилинде мифологиялык пантеондо өз орду бар мифтик кейипкер.

Азыркы күндө кыргыз фольклорунун кара сөз кызынасындагы Бугу эне (же Мүйүздүү байбиче) тууралуу генеалогиялык уламыштын өзөгүндөгү мифтик түшүнүк ушул ынанымдын реликти. Эл ичинен XIX кылымдын экинчи жана XX кылымдын биринчи жарымында жыйналган бул сюжеттин ар түрдүү версиясында үч-төрт вариантын али да эл оозунан угууга болот. Алар өз кезегинде Ч.Валиханов, Б.Солтоноев тарабынан да жазылып сакталган. С.М.Абрамзон, Т.Баялиева өңдүү этнографтар жана фольклористтер Б.Кебекова, Р.З.Кыдырбаева жана башкалар өз изилдөөлөрүндө талдоого алган. Алдыда мисал келтирилген эне бөрү жана бугу эне тууралуу мифтик башаттардын симбиоздуу образын Ч.Айтматов да азыркы адамдын жашоо турмушундагы күйгүлтүктүү проблемаларды өткөндүн, учурдун, келечектин ошондой эле миф менен реалдуулуктун өтмө катар туташ тутумунда синтетикалуу аңдап көрсөтүүдө пайдаланган.

Биздин оюбузча, бул тотемдик мифтин эң көөнө версиясы – кайыптын кызы экендиги, пенде баласына никелешип, жубайы шертти бузгандыктан кайрадан кайыпка айланып кеткендиги болуу керек. Бул версияда эри жашыруун аңдып, аялын бугу-марал кейпинде көрүп коёт. Экинчисинде – дагы эле экөөнүн ортосундагы шертти бузуп эскертүүсүз

кирип баргандыгы үчүн аялы көз жумат, эртеси сөөк ордунда жок болуп чыгат. Биздин доорго чейин Кичи Азияны жердеген байыркы элдин мифтик энеси болгон, кийин грек мифологиясында жана адабиятында ыйык образ түрүндө дүйнө маданиятына тараган Артемида жөнүндөгү сюжеттерде деле ушул версия айтылып келген: «Юный охотник Актеон, нечаянно подсмотревший омовение богини (Артемиды) был ею превращен в оленя и растерзан псами» [3, 107]. Грузин мифологиясында аял кишинин образындагы кайберен аңчылык турмушка байланыштуу арбын айтылат. Легендарлуу мерген Махутела (кайберен менен жакын болгон аңчынын жалпылагыч аты: [7, 336] аң уулап барган сайын мөлтүр булакка ар күнү аскадан түшүп келген, чачы согончогуна жеткен аялды көрүп жүрөт, бирок жакындап сөз айтууга даабайт. Бир күнү Ткаши-мапа (кайберендин грузин мифологиясындагы аты) булакка түшкөн жеринен мерген аркасынан уурданып келип чачын колуна орой кармап кесмекчи болот. Чачыма тийбе, каалаганыңды орундатайын дейт. Мерген үйүнө алып келип ага үйлөнөт. Үч уулдуу болушат. Канча заман өтсө да ал бир гана адатын таштабайт: күндө болбосо дагы жумасына эки ирет баягы капчыгайга барып, башын жууп, чачын тарап, тарагын асканын жарыгына катып келүүчү болот. Күйөөсү канча айтса дагы болбогондо каткан жеринен тарагын үйгө алып келип коёт. Ткаши-мапа таракты таппай капчыгайды үч көтөрөт. Кайтып келип, балдарын чакырып, бирин атасына таштап, бирин өзү алып, үчүнчүсүн экиге айыра тартып, бир жагын атасына ыргытып, бирин жонуна арта салып: «Өлбө-житпе, от башынан кетпе – тукумуң бирден ашпасын!» деп кармап кетип калат. Ошондон кийин ал мергендин тукуму аз болуп калган деп айтылат. С.Закиров түзгөн китепте Бугу уруусунун аталыш себеби жөнүндөгү санжырада: «Орозбактын Карамырза деген уулу Ала-Мышык тоосуна ууга барып бугунун торпогун атып алат. Анын жанында дагы бир торпогу турган экен, ал качпай, атылган торпоктун жыттагылап, көзүнөн жаш төгүп мөөрөйт. Карамырза аны атмак болот. Ошондо ал кыз түрүнө өзгөрүлүп: Абаке, мен кайберенмин, бул менин бир тууганым эле, таштап кете албай калдым, – дейт. Мерген жакындап барып кармап алат. Ошондо бугу кыз: Мага адам колу тийип калды, кайра кайберен боло албай калдым, ала кетип нике кыйып ал, – дейт. Мен олжоке кызды албаймын, дейт Карамырза. Кийик-кыз Алсейитке жубай болот... Карамырза бой көтөрүп, касиеттүү Мүйүздүү байбичеге тил тийгизгени үчүн тогуз



уулунун сегизи өлүп биринен гана тукум тарап, аз эл болуп калат» [8, 194]. Башка вариантында анын касиеттүү кайып тукуму экенин билбей: «Кечээ эле өзүм талаадан таап келген күң мени эликтин төшүн алып кел деп жумшагысы барбы» дегени үчүн Бугу эне: «Карамырзанын тукуму жүзгө жетпесин, башың бир жерге кошулбасын» деп каргагандан тукуму аз болуп калган деп айтылат эл арасында [8, 194]. Критте аңчылыктын кудайы эсептелген Артемида ахейлердин кол башчысы Агамемнонду ыйык кийикти өлтүргөндүгү үчүн жазалаганы, алтын мүйүздүү Керин кийигин өлтүргөн Геракл Артемида менен Аполлондун алдында актанууга мажбур болушу кыргыз фольклорундагы Сурэчкинин образын эске салып, аңчылык доордогу мергенчиликтин колдоочусу, молчулуктун, токчулуктун эне кудайына (кайберен-кайыпка) байланыштуу көөнө ынаным бардык элдердин маданиятына тиешелүү болгондугун дагы бир жолу ырастайт.

«Кожожаш» эпосунун А.Үсөнбаев айткан вариантында Кожожаш аскада калып ажал тапкан соң Зулайка Молдожаш аттуу уулдуу болот. Уул бала эр жетип, атасынын сөөгүн жыйнап келип ак кепиндеп көммөккө Аблетим тоосуна барат (Бул тоодогу бир зооканы Кожожаш калган аска деп жергиликтүү эл азыр дагы баргандарга көрсөтүшөт). Ал жерден бала Сурэчкиге жолугуп, кайберен бойго жеткен кызы Ашайранды аялдыкка бермекчи болот. Кайберен аны өз айылына алып барып, ак өргөөсүнө киргизип, өз кыз-кыркынын чогултуп үйлөнүү үлпөтүн курушат. Молдожаш эртең менен көзүн ачса кечээгинин бири жок, кийик талпакты төшөнүп колуктусу экөө ээн талаа- эрме чөлдө жатыптыр. Кайберен үй-бүлөсү менен эбак кайыпка айланып кеткен экен.

Демек, мифтик ишенимдер, алардын метафоралык маани-маңызы, символдук трактовкасы, сакралдуу чечмеленүүсү бирин бири толуктайт, бирине бири тушташ. Алардын ичинен эң башкысы — тотемдик культтун жаралышын түшүндүргөн ак куу, карга сыяктуу канаттуулар, бөрү, бугу, марал өңдүү жапайы жаныбарлардын адам урууларынын башатында турушун, кайберен-кайып туралуу ынанымдарда алардын адам турмушун көзөмөлдөшүнө ушул мифтик образдардын ар бири баштапкы ыйык эненин ипостасында кабыл алынуучу туруктуу идея экендиги. «Манастагы» Аруукенин өзү каалаган учурда көздөн кайым болуп, кайрадан кадимкисиндей эле кыздарга аралашып калган кайып кызы деп ырдалат.

Аңчылыктын аңыздары дүйнөдөгү негизги диний-социалдык системалардын бири болгон тотемдик мифтердин көрөңгөсүндө дагы куралат, себеби

абалкы замандагы анимисттик көз караштарда тотемдик ынаным жаратылыштын объектилери жана көрүнүштөрү бүт бойдон антропоморфтук жаныбарлардын образында элестетилген. Эң башкысы бул ынаным символдуу түрдө эмес, таптаза чындык катары элдин коллективдүү аң-сезиминде жашап келген. Фрэзер менен Джефонстун көз карашы боюнча тотемизм үй жаныбарларынын жана маданий өсүмдүктөрдүн пайда болушунун бирден-бир себепчиси болгон. Тотемдик жаныбарларды этке пайдаланбоого салынган тыюу аларды эсепсиз кырып-жоюудан сактап калган деп санашат илимпоздор. Ал эми малчылык менен алектенген айрым эл сарамжалдуулуктан эмес, эзелки диний ынанымдарынын аздектөөдөн улам азыр дагы тотемдик жаныбарларды союудан карманышат. Ыйык санагандан өсүмдүктөрүнүн үрөнүн, тотемдик дарактарды диний үрп-адат салтанаттарында гана ооз тийүү үчүн сактоо — аларды маданий өсүмдүктөргө айлантуу процессинин алгачкы аракеттери эле.

Кыргыз эли сыяктуу эле кийинчерээк, дүйнөдө официалдуу деп аталган диндерге кеч киргендигин жана ага чейинки маданиятын өзгөчө кастарлап аздектеп келген элдин бири Скандинавия жарым аралындагы саам журтунун мифологиясынан таң каларлык окшоштуктарды байкоого болот. Кереметтүү бугу-адам, саам уруусунун түпкү атасы Мяндаш-береке бугу болуп кубула алган касиеттүү шаман байбиче менен жапайы бугунун уулу экен. Энеси Кадд-акка адам кебетесине келгени менен баласы бугу болуп төрөлөт. Атасы ким экендигин уккан соң уулу тундрага кетет. Ошондон кийин кишилер аң улоого мүмкүнчүлүк алышкан. Бул бир варианты. Башка биринде Мяндаш-береке киши болуп кубула алган кийик кыздан төрөлгөн бала. Анын алачыгы бугунун сөөктөрүнөн жана терисинен жасалган. Ал алачык ичинде — адам, токойго чыкса — бугу. Бой жеткенде касиеттүү кийик энесинен киши тукумунан жубай алып берүүсүн өтүнөт. Бугулар турмушунун мыйзамын урмат менен так аткарган үч бир тууган кыздын эң кенжесине үйлөнөт. Андан тукум тарайт. Кичи наристе уулу кийик талпакты булгап аңчылык табуу бузулгандыгы үчүн атасы бугуга айланып тундрага кетип калат. Зайыбы кадимки кишиге баш байлайт. Энеси бугудан туулган балдарын ичи жаман кишилер атып салбасын деп коргойт. Өзү аң этин жебей, чөп-чар менен жан сактап жүргөндө, кийик күйөөсү түшүндө аян берип, сенин киши жубайың ууга чыга берсин деп ыраазычылыгын берет. Ошондон кийин саам элинин аңчылык иши оңолот. Кайберен-кийик мүйүзүн

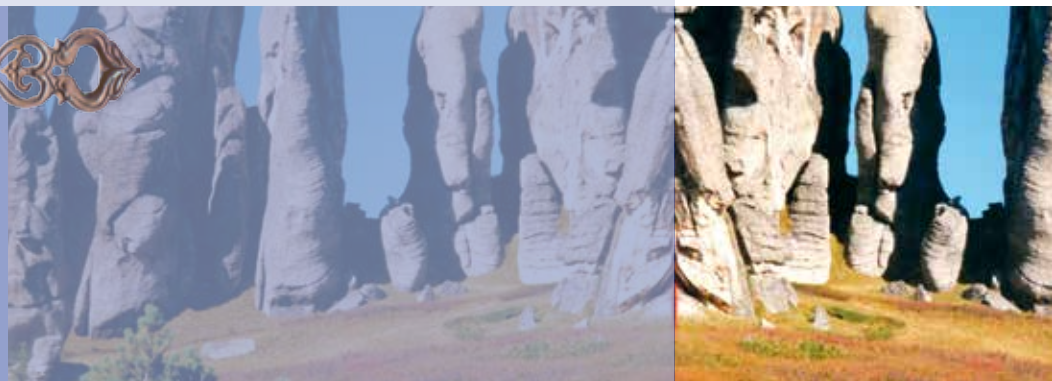


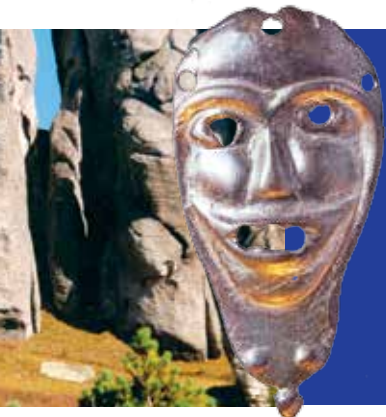
Виктор БУТНАЕВ (Абакан/Хакасия)

Этнограф, турколог, тарих ғылымдарының докторы, профессор, Ресей әлеуметтік ғылымдар академиясының академигі, Хакасия және Қырғыз Республикасының еңбек сіңірген ғылым қайраткері.

Victor BUTANAEV (Abakan/Khakassia)

Ethnographer, Turkologist, Doctor of History, Professor, Member of the Russian Academy of Social Sciences, Honoured Science Worker of the Kyrgyz Republic and the Republic of Khakassia





ВЕЛИКОЕ НЕБО В МИФОЛОГИИ ТЮРКОВ ХОНГОРАЯ

Мақалада Хонгорай түркілерінің көк аспан аясын бақылай отырып, мифологияның, жергілікті күнтізбенің космонимдер жүйесімен байланысын және аспанмен өзара қарым-қатынасының сиқырлы тәсілдерін ойлап тапқандығы зерттеледі. Автор ежелгі мифологияның айтарлықтай дәрежеде жалпытүркілік тамыры бар екендігін анықтайды.

Observing a celestial sphere, the Turks of Hongoray made up mythology which is connected with the system of cosmonyms, local calendar, magic ways of interrelations with the sky. The author has clarified that ancient mythology has a common Turkic background to a considerable extent.



Небесная сфера или небосвод носит в языках тюрков Хонгорая (Хакасско-Минусинского края) следующие названия: «тегир» (в тувинском «дээр», в алтайском «тенгери»), «кёк» (букв. синева), «айас» (букв. ясность, светлость), «чиген» (т.е. великое небо, небесная сфера), «ульгер» (букв. звездное небо). Например: «кёк тегир» синее небо, «тегир тюби» дно неба (т.е. небесный центр), «тегир тёзи» основание неба (т.е. горизонт), «тегир хуры» пояс неба (т.е. радуга), «кёк сырты» поверхность небес, «кёк айас» синяя ясность, «чиген тюби» дно небесной сферы (т.е. центр), «чиген тёзи» основание небесной сферы, «ульгер тюби» дно звездного неба (т.е. центр), «ульгер паары» подножие звездного неба и т.д.

Лексема «айас» восходит к древнетюркскому «ayas» чистое, ясное (небо). Саяно-алтайское обозначение не-

босвода «тегир» восходит к древнетюркскому слову ««tengri» – небо, божество. Этим словом в Хонгореке обозначается также погода, климат земли (т.к. он зависит от неба), а также небесные духи, влияющие на человека. Слова «кёк» и «айас» имеют лексические параллели с древнетюркскими терминами «кёк» и «ayas». Фольклорный термин «чиген» связан с древнетюркским «jehan» мир, вселенная, заимствованным из персидского языка. Другое обозначение небосвода «ульгер» употребляется в переносном смысле, ибо имеет первоначальное значение созвездия Плеяды или Ориона. В языке древних тюрков слово «ülker» означало созвездие Плеяды.

Небосвод в представлении саяно-алтайских тюрков имел вид купола громадной юрты, где Полярная звезда носила обозначение «тегир тюндюги», т.е.

дымовое отверстие неба (одно из названий). Согласно зачинам героических сказаний, небо возникло из блестящей жести, земля создавалась в сплаве с медью, а солнце и луна образовались в смешении с серебром и золотом. Идентичное представление о том, что сначала «из сверкающего металла было создано небо» было распространено в Зороастризме [1, с. 23]. Не исключено влияние древней иранской религии на мировоззрение тюрков Саяно-Алтая, которое формировалось еще в древнетюркскую эпоху.

Земля в хакасском языке обозначается лексемами «чир», а в героическом эпосе «чаас». Например, «чир кини» центр земли (букв. пуп земли), «чир чалбах» земная плоскость, «чаас туби» недра земли и т.д. Указанные термины восходят к древнетюркским «уег» – земля, страна и «уагыз» бурый, темный (в переносном значении – земля).

Горизонт представлялся основанием неба (тегир тёзи) или подножием неба (тегир паары), край земли (чир чагазы). Аналогичное представление бытовало и у других тюркских народов. Например, узбеки горизонт именовали «подножием неба» («осмон етеги»).

Окружающее пространство, стороны горизонта тюрки Саяно-Алтая воспринимали через местоположение небосвода и небесных светил. Восток у них считался передней стороной неба «тегир алны» или «илгер», а также местом восхода солнца «кюн сыгыс» (кюнчыгыш). Запад соотносился с задней стороной неба «тегир соо» или «кидер», а также местом заката (захода, нчлега) солнца «кун киризи» («кюнбатыш», «кюн хоныды»). Юг в Хонгорае называется верхней стороной «устунзарых» или солнечным местом «кюн тузы» (алт. «тюштюк» полуденная сторона). Север считается нижней стороной «алтынзарых» или местом солнечного сироты «кюн оксизи» (алт. «тюндюк» полуночная сторона).

Самым почитаемым небесным светилом являлось солнце, называемое «кюн» (от древнетюркского «kün» солнце, день). Этим термином тюрки Хонгорая обозначают не только солнце, но также и день, зависящий от солнца, и жизнь, и народ. Смертные люди называются «кюнниг кизилер» – т.е. солнечные люди или «айлыг – кюнниг чон», т.е. жители солнечного мира (букв. народ, имеющий луну и солнце) и отличаются от горных духов – народа, не имеющих луну и солнца, ибо в подземном мире отсутствует солнце.

При любых обрядах, связанных с жизненным благополучием, саяно-алтайские тюрки совершали движение по солнцу. Обычай движения по солнцу называется «кунгер». Обычай «кунгер» совершается во время общественных молений, при семейных тор-

жествах, во время лечебных процедур и т.д. Например, у хакасов и тувинцев свадебный кортеж трижды по солнцу объезжал юрту, где проводилось свадебное пиршество. При поклонении домашнему очагу участники трижды по движению солнца обходили огонь [2, с.241]. В церемониях движений «кунгер» прослеживается древний солярный культ, прославляющий жизнь на земле, освещаемой солнцем.

В паре с Солнцем непременно выступает ночное небесное светило – Луна (Ай). По Луне и Солнцу вели летоисчисление. Китайские источники IX в. н.э. сообщали: «Жители, говоря о начале года, называют (его) «маоши», говоря о месяце, называют (его) «ай» [3, с. 58]. В другом переводе читаем: «Первый месяц в году называют маоши ай. Ай значит месяц» [4, с. 351]. Что такое «маоши» сейчас трудно сказать. Вряд ли надо соотносить этот термин с хакасским «наа чыл», т.е. новый год, как это считал Л.Кызласов, ибо в древнетюркскую эпоху это выражение должно было звучать «янги йыл». Возможно, здесь присутствовало самодийское слово «сыы» – год.

Лунный месяц насчитывал 30 суток и делился на две фазы по 15 дней: «ай наазы» (тув. «ай чаазы») – новая луна и «ай иргизи» – старая луна. Первые два дня новорожденный месяц виден, якобы, только собаке «через игольное ушко» и поэтому носил название «туйух наазы» – закрытое новолуние. На третий день новолуния люди могли лицезреть, как молодой месяц натянул свой «лук с тетивой» (ухчаа-кирис), т.е. серп. На 8 день новой луны, а также на 22 день (т.е. на 8 день старой) она видна будто бы точно разрезанной пополам. На четырнадцатый день новолуния наступало «белое полнолуние» (ах толы) и было самым благоприятным временем месяца.

Пятнадцатый день носил название «красного полнолуния» (хызыл толы) и считался последним днем новой луны. По представлениям тюрков Саяно-Алтая в день «красного полнолуния» месяцу обрезали горло и он, обогранный кровью, медленно, в течение пятнадцати дней умирал. В честь обогранный Луны требовалось пролить кровь и, поэтому, в этот день обязательно забивали овцу или, в крайнем случае, курицу.

Счет старой луны вели в обратном направлении. Например, восьмой день старой луны, она предстает в виде разрезанной пополам, но повернутой в обратную сторону. На третий день ущербного месяца Луна исчезала с небосвода и была видна, якобы, только собаке.

Пятый день новолуния наиболее благожелательный для проведения свадьбы и создания новой семьи. Охотники в этот день декабря отправлялись из тайги домой. Седьмой день новолуния считался удачным

для камлания. На восьмой Луна приобретала вид разрезанной на пополам булки и носила у хакасов название «тартпа кирис» – натянутая тетива. На девятый день новолуния месяц становился выпуклым (топтах). Этот момент был благоприятным для камлания богине Умай, дающей зачатие женщинам. День белого полнолуния (ах толы) считался самым счастливым.

При новолунии совершали перекочевки, проводили семейные праздники и общественные жертвоприношения, устраивали новоселья, лечили больных и ставили «ызыхи» (освящаемых животных, служивших оберегами стада) и т.д. Саяно-алтайские тюрки были уверены, что судьба новорожденного зависит от фазы луны. Если человек появился на свет при рождении нового месяца, то он будет счастливым. Но если ребенок родится на старую Луну, то век его будет коротким. При старом месяце делали поминки, но никогда не начинали жизненно важных дел. Немощные или прожившие свой век люди в это время молились о смерти.

Значение фазы Луны для жизненного успеха скотоводы Центральной Азии определяли еще две тысячи лет тому назад, в гуннские времена. Например, известный китайский историк Сыма Цянь о гуннах записал следующие сведения: «Начиная дело, смотрят на звезды и луну. Если полнолуние, то нападают, если луна на ущербе, то отводят войска» [5, с. 32].

Время рождения нового месяца носит название «ай аразы» – букв. междулуние, ибо ночного светила не видно. По народным поверьям, в момент рождения новой луны небо внезапно озарялось зарницей «тегир чарии». Явление озарения неба мог увидеть только счастливый человек. В том случае, если саяно-алтайскому тюрку открылось озарение неба в «междулуние», то надо быстро опрокинуться на спину, схватить из-за правого плеча любой попавшийся предмет на земле и произнести заветное желание. Оно будет исполнено. Например, если произнести «тёнгис пай полим» – буду вечным баем, то человек станет богатым. Но если счастливец ошибется и проговорит «мёнгис пай полим» – буду грустным баем, то он вечно будет ходить печальным.

Тюрки Хонгорая, как и многие другие тюрко-монгольские народы Южной Сибири и Центральной Азии, при оправлении своих естественных потребностей не должны поворачиваться своими обнаженными местами в сторону Солнца и Луны. На Луну нельзя показывать пальцем, иначе она накажет. В случае нечаянного действия отводили от себя позорение словами: «Не я направлял руку, а монгол (китаец)». Согласно хакасским мифам, одна девоч-

ка ночью пошла за водой и показала Луне кукиш. Та оскорбилась, тотчас же спустилась на землю и забрала ее с собой [6, с. 46].

Согласно саяно-алтайской мифологии, на Луне обитает прожорливое чудовище Чилбиген, выдворенное с земли туда богом ради спасения человечества. Название чудовища восходит к древнетюркскому слову «yel büke» дракон. Лунное затмение (по-хакасски – «ай олгени» – букв. умирание Луны, по-тувински «ай туттурушкуну» – букв. пленение Луны) происходит из-за Чилбигена, желающего ее проглотить [7, с. 70].

В ночь лунного или солнечного затмения хакасы и тувинцы заставляли кричать одинокого мужчину, сироту от рождения, голос которого якобы доходит до светила. А также производили невероятный шум, крича: «Луна умерла!» или «Солнце умерло!». Обязательно стреляют в нее из ружья, иначе Чилбиген не испугается и не отпустит свою жертву. Верили, что если он не отпустит Луну, то наступит последний день мира. Для того чтобы оживить Луну, крутили до визга уши собакам. Тувинцы еще крутили за хвост комолую, желтую козу, звенели медными колокольчиками и били в медный чан. Если из ружья не выстрелит, если не заставить визжать собак, то Чилбиген не отпустит Луну или Солнце, и наступит последний день мира [8, с. 307].

Небесные лучи света, падающие от Солнца и Луны, носят хакасское название «сус». Необходимо отметить, что тувинцы и алтайцы словом «сус» обозначают жизненную энергию, зародыш на детей и скот, которое выступает синонимом слова «хут» [9, с. 392]. Исходя из данных примеров, можно считать, что саяно-алтайские тюрки представляли луч света от луны и солнца несущим жизненную силу, способствующую мифическому зачатию.

Подобный пример встречается в историческом фольклоре монголов, когда Алангоа, непорочно зачавшая и родившая предка Чингисхана Бодончара, чувствовала, как ночью через дымовое отверстие юрты в ее чрево проникало сияние, «луч лунного света» [10, с.25].

Яркая планета Венера называлась в хакасском языке «Солбан», в алтайском «Чолмон», в тувинском «Шолбан». Общетюркское наименование. Скотоводы на небе отмечали «танг Солбаны», т.е. утреннюю Венеру (или звезду) и «иир Солбаны», т.е. вечернюю Венеру, считая их разными планетами.

Согласно хонгорской мифологии, когда-то на земле жили две богатырские девы Ирке – Чаха, ездящая на соловом коне, и Кёк – Талбырга, ездящая на небесно-



сивом коне. Они были настолько мощными, что земля качалась при их движении. В них влюбились сын Солнца Кюндей мирген и сын Луны Айдай мирген. Кюндей мирген стал сватать Ирке Чаха, Айдай мирген – Кёк Талбырга. Но боги разгневались, запретили этот неравный брак, подняли двух богатырских дев на небо и превратили Ирке – Чаха в вечернюю звезду, а Кёк Талбырга в утреннюю. С тех пор, как только утром выйдет на небосвод Кёк Талбырга – утренняя Венера, то все звезды гаснут (засыпают), а когда появится Ирке Чаха – вечерняя Венера, то всем кочевникам положено гнать свой скот в свои селения [11, с. 88].

Небесные звезды, называемые «чылтыс» (от древнетюркского «yulduz»), согласно саяно-алтайской мифологии, представляют души великих богатырей, поднявшихся на небо для продолжения неземных подвигов. По другим версиям, они представляют собой сыновей Луны. Почитая их, людям нельзя показываться ночью без головного убора. Если звезды увидят непокрытую голову женщины, то у нее выпадут волосы.

Во времена создания земли и сотворения неба созвездие Большой Медведицы (по-хакасски «Читиген», по-тувински «Чеди хаан», т.е. семь ханов) являлось семью братьями-ханами, а Плеяды (Улгер) были семью сестрами. Семь дев жили на берегу Небесного озера (Тегир кель) у подножия горы Чити-хыс (букв. семь дев). Отцом Плеяд был правитель Хан-Чигетей, ставший впоследствии звездой Арктур в созвездии Волопаса.

Однажды семь братьев-ханов выкрали одну из его дочерей. Отец Плеяд бросился в погоню, но братья-разбойники по зеркальной поверхности Небесного озера поднялись на небо и превратились в семь звезд созвездия Большой Медведицы. Правитель Хан-Чигетей в ярости выстрелил из лука в убегающих братьев и стрелой пригвоздил их к небу. С тех пор Большая Медведица кружит вокруг стрелы Хан-Чигетей, ставшей Полярной звездой (Хан Чигетей угы). Среди семи звезд Большой Медведицы виднеется над второй ручки ковша еще еле заметная звездочка Алькор – похищенная дочь Хан-Чигетей. Оставшиеся шесть сестер превратились в созвездие Плеяды. Отец Плеяд в вечной погоне за Большой Медведицей сам превратился в созвездие Волопаса на Небе. Когда Хан-Чигетей догонит семь братьев-ханов, то наступит последний год мира [6, с. 47-48].

Созвездие Малая Медведица (Малый Ковш) у тюрков Саяно-Алтая имеет следующие названия: «Хосхар чылтыс» (вероятно, надо понимать как парное созвездие, ибо говорится о его двух ярких звездах); «Ах по-

раат – Кёк пораат» – белосивый конь и небесносивый конь (которые привязаны на аркане к Полярной звезде и ходят вокруг нее), «Ах ат – кёк ат чылтыс» – Созвездие белого и сивого коней (привязанных к медному столбу, который находится на земной оси), «Ой асхыр – ах асхыр чылтыс» – Созвездие буланого и белого жеребцов, «Ах адай – Кёк адай чылтыс» – Созвездие белой и серой собак, «Адай читигени» (в телеутском языке «Ит дьедеген») – Собачья Медведица, т.е. спутница созвездия Большой Медведицы [12, с.45; 13, с. 136].

Согласно мифологии тюрков Хонгорая, созвездие М.Медведица представляет двух коней белой и сивой масти (ах ат – кёк ат чылтыс), взошедших на небо и привязанных на аркане к железному колу или золотой коновязи центра неба, т.е. Полярной звезде. Они считаются небесными «ызыхами» – священными лошадьми, охраняющие табуны саяно-алтайских тюрков. Духом-хозяином белого «ызыха» предстает Пайтал-хан, который у саяно-алтайских тюрков является покровителем коневодства. Имя духа-хана «Пайтал», вероятно, происходит от общетюркского термина «байтал» – трехлетняя кобылица. В хакасском языке термин «пайтал», также как, например, и в телеутском языке «байтал», обозначал жертвенную лошадь.

Аналогичные названия Малой Медведицы имеются и в других тюркских языках. Например, в балкарском языке – «сары айгыр, тору айгыр» – т.е. словый и гнедой жеребцы; в казахском – «ак бозат, кёк бозат», т.е. белосивый и небесносивый кони.

Полярная звезда тюрками Хонгорая называлась: «Хосхар» («Кошкар»), «чис обаа» – медный столб (находящийся в центре земной оси), «темир орген» – железный кол (центра неба), «алтын теек» – золотой столб для коновязи, «тегир озени» – сердцевина неба, «Хан тегир кини» – центр космоса, «тегир тюндюги» – дымовое отверстие неба, «Хан Чигетей угы» – стрела Хана Чигетей. Тюрками Хонгорая отмечалось, что если установить на Полярную звезду прицел ружья на ножках, то всю ночь она не сойдет с мушки.

Обозначение Полярной звезды идентично древнетюркским «Altun qazuq» (букв. золотой кол) и «Temir qazuq» (букв. железный кол). Главным элементом в составлении названий этой звезды, как отмечают исследователи, выступает слово «кол», «столб» как неподвижного центра неба, вокруг которой двигаются другие светила. Названия металлов, из которых делается этот столб: медь, железо, золото, говорит о том, что эти названия появились после освоения тюрками указанных металлов [14, с. 63].

Зимнее созвездие Орион, располагающееся по небосводу ниже Плеяд, в качинском диалекте носит на-

звание «Улгер» или «Большой Курген», в кызыльском «Адай Улгери» – Собачьи Плеяды, а в сагайском «Юс муйгах» – Три маралухи или «Юс хара адай» – три черных собаки, в алтайском языке «Уч архар» три архара, в тувинском «Уш Мыйгак» Три маралухи. В связи с тем, что Орион восходит на небо в сентябре, поэтому сентябрь носит в качинском диалекте обозначение «улгер айы» – месяц Ориона.

Согласно хонгорской мифологии, три наклонно расположенные звезды, составляющие пояс Ориона, представляют, якобы, поднявшихся на небо трех маралух. Отсюда происходит название Ориона – «Юс муйгах», т.е. Три маралухи. За ними в вечной погоне находится богатырь Кокетей («Кокетей чылтыс», т.е. звезда Сириус) со своей собакой. Звездное скопление под «Тремя маралухами» носит название «собака Кокетей по имени Хубай-хус». Она также преследует трех маралух.

Звезда Ригель созвездия Орион называется «зять Кокетей по имени Хан-Тёнгис, ездящий на темногнедом коне». Выпущенная им стрела «Хан Тёнгис угы», во время головокружительной охоты на маралов – это звезда Бетельгейзе, которая пробивает насквозь одного из зверей, и по этой причине имеет кровавый цвет. Кокетей также стремится поразить бегущих от него маралов. Звезда Беллатрикс «Кокетей угы» (букв. стрела Кокетей) представляет выпущенную в цель его стрелу. Богатырь Кокетей наказан богами вечной погоней за тремя маралами. Только в последний день мира он сойдет обратно на землю. Весть о «конце света» подаст его собака Хубай-хус, лай которой разнесется со дна озера «Тыттыг-кель» по всей долине Енисея [Чирим тамырлары. 11, с. 8-11]. Алтайцы и тувинцы созвездие Орион также называют «Уч архар» – Три горных козла или «Уч Мыйгак» – Три маралухи. Данное название они тесно связывают с охотником по имени Когутей, истребившего всех животных на земле, кроме трех маралух, которые спаслись, превратившись в звезды [15, с. 61].

Зимнее созвездие Плеяды (кучка звезд, видимая зимой над созвездием Ориона) называется качинцами «Малый Курген», а сагайцами и кызыльцами «Улгер». Общетюркский термин «улгер» (д.т. «ülker» Плеяды) в диалектах хакасского языка обозначал не только понятие созвездия Плеяды и Ориона, а также имел и более широкое обозначение звездных небес.

По данным некоторых мифов тюрков Хонгорая Плеяды (Улгер) представляются творением Ирлик-хана. В древние времена, когда круглый год царило лето, Ирлик-хан создал Плеяды, от которых на земле распространился невыносимый холод и мороз. Вер-

ховный творец решил избавиться от творения подземного брата. Он вызвал лошадь и попросил разбить копытом адское создание, чтобы оно провалилось под землю. Просьбу бога услышала корова. Она, оттолкнув коня, промолвила: «Несмотря на мое раздвоенное копыто, я намного тяжелее тебя». Корова ударила своим копытом испускающее холод создание и разбила его на семь частей. Однако сквозь прорезь раздвоенного копыта разбитое творение Ирлик-хана прорвалось наверх, поднялось на небо и превратилось в семь звезд созвездия Плеяд. Если бы корова не помешала коню, то на земле не было бы холода [16, с. 126].

По представлениям тюрков Хонгорая, холодное созвездие «Улгер» на лето опускалось в подземный мир к своему творцу Ирлик-хану, где его созерцали только души умерших людей. Ближе к осени Плеяды опять восходят на небо, обжигая округу холодным дыханием. В честь этого созвездия самый холодный зимний месяц январь у тюрков Хонгорая называется «курген», т.е. месяц Плеяд.

Среди тюрко-монгольских народов созвездие Плеяды окружено особым почитанием из-за видимого схождения с Луной, по которым делали годовой прогноз погоды. Начиная с октября (на 15 день новолуния) и кончая апрелем (на 3 день новолуния), один раз в месяц лунный диск «сходится» с Плеядами. Такое схождение у тюрков Хонгорая называлось «айнанг хоньсаханы» – сожителство с Луной, по-кыргызски «ай тогошкону» – встреча Луны, по-бурятски «тохеолгон» – соприкосновение. В январе тюрки Хонгорая наблюдали их видимое схождение на девятый день новолуния и по ним определяли будущий год. Если луна «покрыла» Плеяды, то будет холодный год, если прошла рядом – то урожайный. По наблюдениям алтайцев, созвездие «Мечин» (т.е. Плеяды) в декабре зимой проходит мимо Луны в 12-й день новолуния. В этом месяце «Чагаан ай» алтайцы молятся о благоденствии и благополучии [17, с. 422].

В связи с этими видимыми схождениями Плеяд с Луной на Саяно-Алтае, на Тянь-Шане у кыргызов, в Бурятии и Якутии бытовал очень древний счет месяцев по Плеядам. Например, в Хонгорая: сентябрь – «улгер айы» месяц восхождения Плеяд; октябрь – «он пистинг айы» месяц схождения Плеяд с Луной на пятнадцатый день новолуния (у кыргызов «тогуздун айы» – девятый месяц); ноябрь – «он юстинг айы» месяц схождения Плеяд с Луной на тринадцатый день новолуния; декабрь – «он пирнинг айы» месяц схождения Плеяд с Луной на одиннадцатый день новолуния; январь – «тогыстын айы» месяц схождения Плеяд с Луной на девятый день новолуния; февраль



– «читинин айы» месяц схождения Плеяд с Луной на седьмой день новолуния; март – «пистин айы» месяц схождения Плеяд с Луной на пятый день новолуния; апрель – «устин айы» месяц схождения Луны с Плеядами на третий день новолуния. На третий день новолуния в апреле соединение Плеяд с Луной могла, якобы, увидеть только собака. После апреля это зимнее созвездие вплоть до осени уже не показывается над Саяно-Алтаем.

Необходимо отметить, что в январе на Тянь-Шане схождение Плеяд с Луной могли наблюдать не на девятый, а на третий день новолуния. Таким образом, получается, что видимое схождение светил расходилось между Саяно-Алтаем и Тянь-Шанем в три месяца.

У якутов схождение Луны с Плеядами наблюдали, начиная с середины зимы. График их схождения был таков: в январе на 10-й день новолуния, в феврале на 7-й, в марте на 4-й, в апреле на первый, в мае его уже не было видно. Иногда в Якутии в январе схождение отмечали на 11-й и даже 12-й день. Но в любом случае в мае его уже не наблюдали. Якуты также говорили, что оно «видно только охотничьей собаке» [18, с. 65-66].

Путь восхождения Плеяд на осеннее небо получил название у хонгорцев «Хыро чолы», т.е. Дорога инея, соответствующее русскому понятию Млечный путь. «Когда на зимнем небосклоне появляются Плеяды, то становится ясно виден Млечный путь (вестник инея и мороза)», – говорят хакасы. Т.е. как только Млечный путь становится ясно виден, начинает выпадать иней. Аналогичное название для Млечного пути – «Дорога инея» имеется только в языках тюрков Саяно-Алтая. Например, в телеутском «кру йолы», в тувинском «хыраанынг оругу» и алтайском «кардын йолы» [13, с. 138]. Кроме того, в героическом эпосе хакасов он именуется «Тегир талазы» – небесный шов, а в тувинском также «Деер тиги» – небесный шов. Тюрки Чулыма именуют Млечный путь «Куш чолы», т.е. путь птиц. Название «куш чолы» находит аналогии в языках казахов, кыргызов, башкир. Обозначение «дорога птиц» основано на представлении, что птицы совершают перелеты, ориентируясь на этот путь [14, с. 58]. Исследователи предполагают, что это древнее название времен охоты на птиц, возможно, первичное.

В некоторых мифах Хонгорая Млечный путь назван именем «Ах Чибек», т.е. Белая шелковая нить. Происхождение такого названия связывают с представлениями, что по этой нити колдуны поднимаются на Луну, чтобы произвести ее затмение. Вполне возможно и другое предположение. Может быть, с Млечным путем связывали направление кыргызской ветви Великого Шелкового пути.

Громовые раскаты, именуемые тюрками Хонгорая «кугюрт» («кукюрт») или «сатырт», происходили, якобы, от Громовержца «Кугюрт -Чаячы», занимающего одно из главных фигур среди небожителей. Громовержец борется с нечистой силой на земле, поражая ее своими стрелами. Молния, считавшаяся его стрелой, носила следующие обозначения: «чазын огы» молниеносная стрела, «кюгюрт угы» громовая стрела, «кюгюрт сагыны» громовая искра. Слово «чазын» («чажын») восходит к древнетюркскому «yaşın» – молния.

Убитое молнией животное водружали на настил «кюгюрт сеери», на четырех столбах с бревенчатым перекрытием. Тюрки верили, что животное, убитое стрелой бога «кюгюрт угы», угодно небесному Владыке и его нельзя хоронить в земле.

Спекшиеся от удара молнии комки песка с кварцем – фульгуриты – назывались громовой стрелой. Тувинцы хранили их как реликвию под названием «ыдык ок» – священная стрела. [19, с. 86]. Среди тувинцев распространено мнение, что стрелы «ыдык ок» имеют красный или коричневый цвет. Интересно отметить, что кыргызы Тянь-Шаня громовую стрелу «чагылган огу» представляли также в виде красноватого камня, находимого в месте, где ударила молния [20, с. 833]. Тюрки Хонгорая были уверены, что громовые стрелы «кугюрт угы» напоминали по форме яйцо, имеющее зеленый цвет. Они попадались только счастливому человеку. Тувинцы, после того, как в небе отгремели раскаты первого весеннего грома, выходили из юрты, налив молоко в деревянное ведро. Хозяйка разбрызгивала молоко туда, где гремело небо, обходила юрту по солнцу три раза и благословляла: «Чыл бажы келди, Хайыракан! чылан кежи туледи, Хайыракан!» – Владыка! пришло начало года, змеиная кожа облезла, Владыка!» [12, с.49].

Если первый гром прогремит с южной стороны, значит, будет много молока у кобылиц. Если с северной стороны – то будут молочными коровы, если с восточной – овцы, если с западной – собаки. Когда же грянет гром прямо над головой, то обилие молока появится у женщин-матерей. Хозяйки в основном старались кропить айраном на юг и на север со словами: «Пусть мои кобылицы будут молочными! Пусть мои коровы будут молочными!».

Обряд подчеркивал скотоводческий характер жизни саяно-алтайских тюрков, где юг ассоциировался с обителью духов покровителей лошадей, север – коров, восток – овец, запад – собак, а центр – людей.

Завершали обряд гаданием «тёрик». Хозяйка бросала опорожненный ковш на землю. Если он упадет

отверстием вверх, то все радостно кричали: «Ах төрик! – белая судьба!, что обозначало счастье, т.е. скот будет тучным и молочным. Но если ковш падал вверх дном, то восклицали «хара төрик» – черная судьба, что связывалось с неудачей. Затем ковш вешали над дверью, где он находился трое суток. Подобный весенний обряд выполнялся не только тюрками Саяно-Алтая, но и кыргызами Тянь-Шаня. Во время первых весенних гроз кыргызские женщины с подоюнками в руках три раза обегали юрту и кричали: «Дамбыр-таш, Дамбыр-таш! Разверзнься земля и появись трава, разверзнься вымя и появись молоко!» [21, с. 315.; 22, с. 35].

Согласно хонгорской мифологии, там, где прошел Громовержец, вставала радуга, называемая в кызыльском и качинском диалектах «кугюрт чолы» – букв. дорога грома. В сагайском и шорском диалектах радуга называется «тегир хуры» – небесный пояс или «тегир чилези» – небесная привязь (для молодняка). Аналогичные термины имеются во многих тюркских языках. Например, в тувинском «челээш», в кыргызском «кёк желе» – небесная привязь для телят или «жез кемпирдин желеси» – привязь колдуньи, в ту-

реком «gök quşağı» небесный пояс, «ebe quşağı» пояс повитухи, в казахском «кемпир косак» (вероятно, пояс громовника или небесного пророка), башкирском «йэйгор» – волшебный (небесный) пояс и т.д. [13, с. 742-743].

Обозначение «Тегир хуры» – небесный пояс – соотносится с мифом, по которому человек, взваливший на себя небесный пояс, т.е. сумевший пройти под радугой, поменяет половую ориентацию: мужчина станет женщиной, а женщина – мужчиной. Пройти дано не каждому, а только счастливому. Пройшедший под радугой человек станет вечно молодым. Подобные мифы известны многим народам Евразии (туркам Турции, восточным славянам, народам Кавказа) [23, с. 75].

Итак, тюрки Хонгорая, почитая великое Небо, создали замечательную мифологию, с которой связаны система космоимов, местный календарь, магические способы взаимоотношения с небесной сферой. В значительной степени, как нами выяснено, эта древняя мифология имеет общетюркские корни.

Литература

1. Заратустра. Учение огня, гаты и молитвы. – М., 2002.
2. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. – М., 1969.
3. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М., 1961.
4. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – М.-Л., 1950. – Т. 1.
5. Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М., 1997.
6. Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан, 2003.
7. Кенин-Лопсан М. Тыва чанчыл. – М., 1999.
8. Кенин-Лопсан М. Мифы тувинских шаманов. – Кызыл, 2002. – Т. 2.
9. Тувинско-русский словарь. – М., 1968.
10. Чингисиана. Свод свидетельств современников. – М., 2009.
11. Чирим тамырлары. Хакас кип-чоохтары. – Абакан, 1982.
12. Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. – Абакан, 2005.
13. Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. – СПб., 1883. – Вып.4.
14. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. (СИГТЯ) – М., 2001.
15. Алтай кеп – куучындар. – Горно-Алтайск, 1994.
16. Куулар Д.С. Куулар Ч.Ч. Кыс-Халыыр. Тыва улустун тоолчургу болгаш тоогу чугаалар. – Кызыл, 1996.
17. Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. – Казань, 1884.
18. Макаров Д.С. Народная мудрость: знания и представления. – Якутск, 1983.
19. Тыва улустун алгыш-йорээлдери. – Кызыл, 1990.
20. Киргизско-русский словарь. – М., 1965.
21. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Фрунзе, 1990.
22. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе, 1972.
23. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. – М., 1968. – Т. 4.



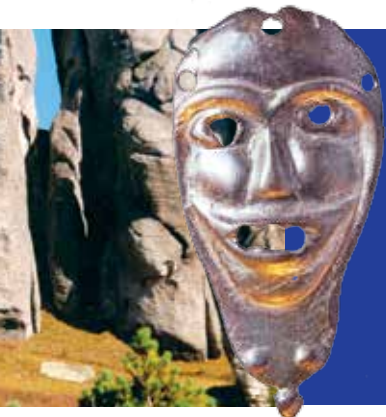


Жаббар ЭШОНКУЛ (Ташкент/Ўзбекистан)

Ўзбекистан Республикасы ҒА Алишер Науаи атындагы Тіл білімі және әдебиеті институтының жетекші ғылыми қызметкері, филология ғылымдарының докторы, профессор. Ол – 4 монографияның, 15 кітап және 150-ден астам ғылыми мақаланың авторы.

Jabbor ESHONKUL (Tashkent/Uzbekistan)

J.Eshonkul is Doctor of Philology, Professor, main researcher of Alisher Navoi Institute of Linguistics and Literature of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan. He is the author of 4 monographs, 15 books and over 150 papers.



O‘ZBEK FOL‘KLORIDA MIFOLOGIK OBRAZLAR

Мақалада мифологиялық бейнелердің бірі – дәу бейнесінің көркемдік сипаты мен мифологиялық негізі түсіндіріледі. Зерттеуші халық ауыз әдебиетіндегі дәу бейнесінің мифологиялық негізін біздің ата-бабаларымыздың ескі түсініктері құрайтынын, бұл бейненің уақыт өткен сайын көне типтен мәдениге, соңынан символикалық бейнеге ауысқанын дәлелдейді.

In this article the author discloses the mythological bases and artistic interpretation of one of the mythological images as the image of diva. The researcher affirms that the ancient views of our ancestors comprise the mythological base of the diva image in folklore. In the course of time this image became a cultural one from an archaic type and later a symbolic image.



Xalqimiz og‘zaki ijodida muhim o‘rin tutuvchi dev obrazining tarixiy asoslari bevosita qadimgi ajdodlarimizning mifologik dunyoqarashlari bilan bog‘liq bo‘lib, unda insoniyat tafakkurining ilk qatlamlari o‘zining poetik ifodasini topgan. Biroq shuni aytish kerakki, bunday dunyoqarash faqtgina «jamiyat taraqqiyotining quyi tabaqasida turgan kishilarning tabiat qarshisidagi ko‘r-ko‘ron qo‘rquvi» dangina iborat emas [37, 3].

Inson va tabiat o‘rtasidagi munosabatni ibtidoiy ajdodlarimiz jonli holda tasavvur qilishgan: tabiat o‘lik emas, tirik, inson tabiatning bir bo‘lagi emas, balki tabiatning o‘zidir. Shuning uchun insonda kechadigan ruhiy kechinmalar tabiatga xos va unga bog‘liq deb tushunilgan. Bunday dunyoqarash, ya‘ni animistik tasavvur O‘rta Osiyo, umuman, turkiy xalqlarda qa-

dim-qadimdan to bugungi kunimizgacha xalq asotirlari, dostonlari, ertaklari va urf-odat, an‘analari orqali yashab kelmoqda.

Tabiatning xilma-xil dahshatlari – yong‘inlar, izg‘irin, bo‘ron, toshqin, zilzila va hokazolar ajdodlarimiz ongida zoomorfik, antropomorfik qiyofada tasavvur qilingan, ilohiy-g‘ayri tabiiy kuchlar faoliyati bilan bog‘liq deb qaralgan. Shu sababli tarixiy asoslari juda qadimiy davrlar bilan bog‘lanadigan ertak va dostonlarimizda mifologik obrazlar, jumladan, dev obrazi, eng avvalo, Zulmat, Sovuqlik va O‘lim timsoli sifatida tasvirlanadi.

To‘g‘ri, bu obraz xalq ertak va dostonlarida poetik xarakter kasbetib, ko‘proq epik ijodiyot qonuniyatlariga bo‘ysunadi, biroq ayni paytda dev obrazining mifologik jihatlari ham ko‘rinib turadi.

Xalqimiz tasavvurlari va maishiy hayotida dev obrazi bilan bog'liq ko'plab muhim an'ana va odatlar, marosimlar, tariximizning muhim sahifasi bo'lib kelayotgan arxeologik topilmalar borki, ular xalq ijodidagi dev obrazi faqatgina poetik tafakkur mahsuli emas, balki ma'lum bir jihatlari, xususan, genezisiga ko'ra o'ziga xos tarixiy asoslarga ham egaligidan dalolat beradi.

Xalq og'zaki ijodidan tortib, yozma adabiyotdagi mifologik unsurlargacha, eng avvalo quyosh, oy, yulduz, keyin esa sirli hodisalar va hayvonlar haqida so'z boradi. Juda qadim zamonlarda ajdodlarimiz dunyoqarashida quyosh, oyning kelib chiqishi, hayvonlarning yirtqichligi to'g'risida bugungi kunda ibtidoiy tuyulgan, biroq o'z davrida katta ahamiyatga ega bo'lgan tushunchalar paydo bo'lgan. Bu tushunchalar shunisi bilan e'tiborga sazovorki, ibtidoiy yoki J.Frezer ta'бири bilan aytganda «...bu yovvoyi tushunchalarda olamni bilishga bo'lgan ilk urinishlar» o'z ifodasini topgan [61, 17].

Bunday tushunchalar hozirgi davr kishisi uchun nihoyatda sodda va jo'n tuyulsa-da, ular o'z davri uchun inqilobiy xarakterda edi. Chunki quyosh, oy, yulduzlar, ruhlar haqida ilk tushuncha, qarashlar paydo bo'lishi bilan odamlar yovuzlik va ezgulik o'rtasiga hali juda aniq bo'lmasa-da, birinchi chegarani qo'ygan edilar. Ana shunday ibtidoiy tushunchalar odamlarni ijod qilishga olib keldi. Narsalarning kelib chiqishi haqidagi tasavvurlar an'ana va xotira tufayli oradan ming yillar o'tgach ham saqlanib qoldi.

Miflardagi vaqt – tushuncha boshlangandagi vaqt, harakat - tushuncha paydo bo'lgandagi harakatdir. Mifda dunyoqarash va tushuncha chambarchas bog'langan bo'ladi. Mif bo'lmaganida, dunyo haqidagi vahimali, yovvoyi, ibtidoiy tushunchalar bo'lmaganida, bugungi adabiyot va san'at, umuman, taraqqiyot ham bo'lmas edi.

Mif birinchi ijodiy jarayon, birinchi falsafiy, jo'g'rofiy, zoologik va astronomik asardir. Unda ibtidoiy odamning barcha o'zliklari, kuchli jihatlari namoyon bo'lgan. Miflarga xos dunyo haqidagi ilk tushunchalar xalq og'zaki ijodini hali ham tark etgani yo'q, faqat biroz madaniylashgan, xolos.

O'zbek fol'kloridagi dev obrazi ham tarixiy asosiga ko'ra miflarga xos ibtidoiy tushuncha va tasavvurlar mahsulidir. Miflar yuzasidan jiddiy tadqiqotlar olib borgan olimlarning aksariyati o'sha ilk tushunchalarni, miflarni odamning o'zi ham biroz yovuz bo'lgan paytda yaratgan, u davrda odamning ongi past va yovvoyi edi, degan fikrga keladilar. Ayniqsa, marksistlar tarixga materialistik yondashuvlarni shunday qarashlar bilan izohlaydilar.

Shuni aytish joizki, garchi miflar odamzot ongi past bo'lgan davrlarda yaratilgan bo'lsa-da, ularda juda ko'p zamonaviy olimlar hali ham anglab etmagan narsalar haqida fikr yuritilganki, bu bashoratlar endigina ro'yobga chiqmoqda. Miflardagi ilohiy-ommaviy qurollar, uzoq mamlakatlarni ko'rsatadigan ko'zgular, uchar dev va gilamlar, zamonaviy samolyotlar, televizor va hakoazolarga olib kelgani endi sir emas. Shuning uchun miflardagi sehrli voqea-hodisa, buyumlarni shunchaki ongsizlik ifodasi deb bo'lmaydi, ular faqat odamzotgagina xos bo'lgan aql-idrokning mahsulidir.

Miflar insoniyat tafakkuri uchun narsalarga ism topib berdi, shu ismlar tufayli insoniyat ulug' tafakkur cho'qqilariga chiqdi. Afsonaga ko'ra hamma narsalarning ismini o'rgangani uchun Odam Ota barcha farishtalardan aziz bo'ldi. Miflardagi timsollar esa, san'atning yaratilishiga turtki bo'ldi.

XX asr jahon adabiyotida yangi yo'nalishga asos solgan Lotin Amerikasi yozuvchilarining miflarga keng murojaat qilishlari bejiz emas. Miflar adabiyot uchun yangi timsol, yangi metafora, yangi so'z topib berdi. Zero, lotin amerikalik yozuvchi Xorxe Luis Borxes aytganidek: «Adabiyotning boshi ham, oxiri ham mifdan iboratdir» [12, 29].

J.Frezer to'g'ri ta'kidlaganidek, xalq og'zaki ijodidagi bironta obraz ham yolg'on yoki to'qima emas [61, 35]. Ular u yoki bu tushunchaning timsollaridir.

Adabiyot va san'atga ilk turtki bergan miflarning eng katta xususiyati shundaki, ular so'zni timsol bilan aytishni o'rgatdi. Masalan, etti boshli ajdaho, borsa kelmasdagi yurt, uch boshli devlar haqida hech qanday tarixiy hujjatlar yo'q. Ammo bu tushunchalar qaysidir voqea-hodisa, biror maxluq, qandaydir marosim, tasavvur yoki buyumning timsolidir. Fol'klordagi dev, ajdaho, borsa kelmasdagi yurt – bular voqelikning haqqoniy in'ikosi emas, balki qayta idrok va mushohada qilingan ijodiy in'ikosidir. Buni E.Meletinskiy «ongsiz poetik ijod» deb atagan [32, 76].

Biz ishimiz davomida dev obrazi uchraydigan bir necha xalqlarning ertak, miflariga, ularning dunyo haqidagi ilk tasavvurlariga murojat qilamiz. Bu taqqoslash bir tomondan dev obrazini yaqqolroq tasavvur qilish imkonini bersa, ikkinchi tomondan turli xalqlar o'rtasidagi ibtidoiy tushunchalarning bir-biriga nihoyatda o'xshashligini ko'rsatib beradi. Bu o'xshashlik – olam, koinot va odamning yaratilishi haqidagi tushunchalar bor ekan, u erda dev yoki uning qiyofadoshi mavjud ekanligini, bu esa o'z-o'zidan o'xshashlik obrazlarda emas, balki dunyo haqidagi tushuncha va qarashlarda ekanligini ham ko'rsatadi.

Ko'pgina tadqiqotchilar xalq og'zaki ijodidagi obraz va voqealarga materialistik yondashish zarurligini ta'kidlashadi va materialistik yondashishni metod sifatida qabul qilib, har bir hodisa va obraz ortidan voqelik, reallik va antogonizm izlaydi. Bunday metod har qanday ijod, jumladan, xalq og'zaki ijodini ham ilmiy jihatdan noto'g'ri izohlashga olib keladi. Xususan, Alisher Navoiyning «Saddi Iskandariy» asaridagi devor va uni qurgan tarixiy shaxsni izlash adabiyotshunoslikka zid ekanligi ma'lum. Hazrat Navoiy imon va imonsizlik o'rtasidagi devorni timsoliy, tasavvufona tasvirleydiki, undan reallik izlash asarni nafaqat xunuklashtiradi, balki butun adabiyotshunoslik fanini boshi berk ko'chaga kiritib qo'yadi.

Xalq og'zaki ijodidagi obraz va hodisalar ham xuddi shunday. Garchi har qanday obraz va hodisa zamirida voqelik yotganini inkor etmagan holda shuni ta'kidlash joizki, obraz va hodisalardan to'liq reallik izlash asarni yuzakilashtiradi. Obrazning tarixiyliigi eng avvalo, unda mujassam etilgan ifoda va tasavvurda ko'rinadi. Bu ifoda hamda tasavvur turkiy xalqlarning birlamchi dunyoqarashlariga, shomonlik va ungacha bo'lgan davrlar tasavvurlariga mos va u hozirgi kunga qadar ham shu tasavvurni tashiydi. Uni antagonistik sinfiy nuqtai nazardan izohlab bo'lmagani kabi quruq xayolot deb ham bo'lmaydi. Bu obrazlar xalq tafakkur tarixining, xayoloti va dunyoqarashining bir bo'lagi sifatida tadqiq qilinmog'i shart. Shundagina biz an'anaviy obrazlar va xalq og'zaki ijodiga to'g'ri baho bergan bo'lamiz.

Bu mulohazani taniqli olim B.Sarimsoqovning quyidagi mulohazasi ham tasdiqlaydi: «Bu xildagi qarq'ishlar (mifologik tasavvur bilan bog'liq qarq'ishlar-J.E.) ibtidoiy kishilarning borliqda mavjud bo'lmagan, ammo ularning tasavvuridagina bo'lgan mifologik tushunchalari zamirida paydo bo'lganlar. Shu sababli qarq'ishlarning bu turida jin, alvasti, dev, ajdar, arvoq kabi mifologik obrazlar ishtirok etadi» [48, 146].

Mifologik obrazlar, xususan, dev obrazining qadimiy ildizlarini o'rganish, uning mifologik va tarixiy jihatlarini fol'klar, etnografik va arxeologiya materiallari asosida qiyosiy tahlil etish fol'klarshunoslik fani oldidagi muhim vazifalardan biridir.

A.A.Divayev, G.P.Snesarev, O.A.Suxareva, O.Murodov va boshqa ko'pgina etnograf olimlar garchi o'zlarining tadqiqotlarini mifologik obrazlarni etnografik jihatdan tadqiq etishga bag'ishlagan bo'lsalarda [18; 50; 52; 37], bu mavzu hozirgi paytda yanada jiddiyroq, kengroq, chuqurroq badiiy tadqiq etilishi lozim bo'ladi.

«Avestoda» dev obrazi katta o'rin tutadi. Unda devlar yovuzlik timsoli - iblislar shaklida tasvir etiladi. Zardo'shtiylik devga iloh, ma'bud yoki tangri deb emas, balki yovuz kuchlar sifatida baho beradi [21, 139–184]. «Avestoning» «Vendivat» bobida dev tasviri bir necha bor qaytariladi. Devlar Axraman insonni yo'ldan ozdirish uchun yo'llagan yovuz ruhlar bo'lib, Axuramazda va uning ishlariga qarshi kurashadi. «Avestodagi» dev obrazi ertak va dostonlarimizdagidagi dev obraziga o'xshash va ayni paytda farqli tomonlari ham bor. «Avesto»da devlarga qarshi kurashuvchi diniy ruhoniylar haqida hikoya qilinadi va bu ruhoniy koinlar bizga beixtiyor qadim shomonlarni eslatadi. Bir tomondan Xurmuz (Axuramazda) va koinlar, ikkinchi tomonda Axraman va devlar «Avestoda» ezgulik va yovuzlik kurashini, ya'ni zardushtiylikdagi dualizmi belgilaydi.

Shuni alohida ta'kidlash joizki, dualizm faqat «Avesto» gagina xos bo'lib qolmay, u juda qadim tasavvurlar bilan bog'liq. Aslida dunyo haqidagi dastlabki tushunchalar dualistik tarzda paydo bo'lgan.

Zardo'shtiylik ta'limotiga ko'ra hayot, tabiat va jamiyatdagi jarayon ikki qarama-qarshi kuch – Yaxshilik (Axuramazda) va Yovuzlik (Axraman) o'rtasidagi kurashdan iborat. Oxir - oqibatda Yovuzlik ustidan Ezgulik g'alaba qilib, adolat qaror topishi kerak.

Axuramazda odamlarga yaxshilik olib kelsa, Axraman ularga yovuzlik keltiradi. Ulardan biri yuqorida, ikkinchisi pastda joylashgan. Axuramazda farishtalarga suyanib ish ko'rsa, Axramanga yovuz devlar xizmat qiladilar.

«Avestodagi» dunyoning yaratilishi haqidagi qarashlar ham turkiy xalqlar asotirlaridagi tasavvurlarga yaqin bo'lib, arxeolog va etnograf olimlar G.Drevsyanskaya hamda I.Jabborovlarning fikricha, O'rta Osiyodan topilgan «Avestodan» qadimiyroq bo'lgan arxeologik topilmalarga qarab shuni aniq aytish mumkinki, qadimgi turkiy xalqlar miflari «Avestoning» asosini tashkil qiladi. Bu arxeologik yodgorliklarda qadimgi kosmogonik qarashlar aks etgan bo'lib, bu qarashlar keyinchalik zardo'shtiylik diniga manba bo'lgan.

Yigirma ikki bobdan iborat «Vendivat» «devlarga qarshi dastur» deb nomlangan. «Avestoning» so'nggi qismida esa devlar va ularga qarshi kurash usullari haqida to'liq ma'lumot beriladi.

«Avestoda» dev jodugarlar va parilar kabi yovuzlik tashuvchi sifatida qatnashish bilan birga, iloh sifatida ham tasvirlanadi: Indra dev shunday ilohlardan, aniqrog'i, u yovuz niyatli ilohdir.

Qadimgi turkiy lug'atda ham dev so'zi «divini» – tangri, iloh so'zining sinonimi sifatida beriladi [19,



160]. Dev obrazining «Avestoda» ham iblis, ham iloh sifatida tasvirlanishining oʻziyoq bu obraz chetdan kirib kelmaganligi, aksincha, ajdodlarimizning qadim tasavvurlari mahsuli ekanligidan darak beradi.

«Avestoda» Akuman (aka manah, oq manah), Bushasp dev (taqdir, shoh), Sidi dev (siyoh), Xich dev, Oz (Och) dev, Nas dev, Agash (Ogʻoch, yaproq) dev, But (but, qut, baraka) dev, Kunda dev, Apsu (Opsu) dev, Tiraz (momoqaldiraq) dev, Ziraz (sariq) dev, Aeshma (qahraton) dev kabi nomlar keltirib oʻtiladi.

Koʻrib turibmizki, bu devlarning nomlari ertak va dostonlarimizda uchraydigan devlarning nomlanishiga yaqin. Oʻzbek xalq ogʻzaki ijodida ham ismi ranglar bilan bogʻliq va narsalar, tabiat hodisalariga tamsillangan (Toʻzon, Saman, Tosh) devlar uchraydi. Albat, bu birinchidan, «Avestoning» xalq ogʻzaki ijodiga taʼsiri deb tushinishimizga ham asos beradi. Ikkinchidan esa, yuqorida nomlari keltirilgan devlar Oʻrta Osiyo xalqlarida dev obrazi bilan bogʻliq tushunchalar qadimdan mavjud boʻlgan degan xulosani beradi.

«Avestoda» devning tashqi koʻrinishi shunday tasvirlanadi:

Aposha dev uning qarshisiga chiqdi:

Tuksiz boshi, tuksiz qulogʻi,

Tuksiz elka, tuksiz boʻyni,

Tuksiz oyoq, tuksiz dum bor,

Qop-qora ot qiyofasida...

I. Jabborov va G. Dresvyanskaya shunday yozadilar: «Dev baʼzida odam, baʼzida ot va toʻzon qiyofasida tasvirlanadi» [21, 63]. Samarqandda ham, Oʻratepada ham devni ot qiyofasida tasavvur qilinadi. Baʼzan kishi tushida ot koʻrsa, kasal boʻladi degan tushunchalar ham bor (chunki tushdagi ot emas, dev asli).

Koʻrinib turibdiki, dev haqidagi «Avesto» va xalq tasavvuridagi qarashlar bir-biriga yaqin. Qadimgi Xitoy manbalarida ham Fargʻonada uchuvchi ot-odamlar borligi haqidagi miflar mavjud. Xorazmda topilgan arxeologik yodgorlikda odam qiyofali ot tasviri saqlanib qolgan.

«Avestoda» devlar toʻzon, boʻron, jala, bulut boʻlib keladilar. Turkiy xalqlar mifologiyasida bularning har biri oʻziga xos mifologik asos va timsoliy xarakterga ega boʻlib, tabiatning mazkur hodisalari olamni yaratgan besh unsur – tuproq, olov, suv, havo, temirni eslatadi. Bundan tashqari dev obrazi bilan bogʻliq marosimlarni oʻrgangan olimlar boshqa xalqlardan koʻra turkiy xalqlar marosimlari bu obrazga yaqinligidan, «Avestoga» uygʻun kelishidan hayratlanadilar. Yana shuni alohida taʼkidlash kerakki, «Avestodagi» devlar ichida ikki

toifadagi devlar uchraydi. Biroq bu devlarning qadimi ildizlarini hali hech kim tadqiq qilib koʻrgani yoʻq.

Arxeologik topilmalardan maʼlum boʻlishicha, ayol maʼbudalar, sanamlar Oʻrta Osiyoda koʻplab uchraydi. Bizningcha, maʼbudalar va sanamlar ayol jinsidan deb hisoblanishi, ilk tangrilardan tangri dev Tiamat haqidagi mif bilan bogʻliq boʻlishi kerak. Chunki Tiamat odam va devlarning birinchi onasi hisoblanib, dunyoni yaratishda uning hissasi koʻpdir. Bu maʼbuda haqidagi miflar barcha turkiy xalqlar, jumladan, Shumer va Ahkad davlatlariga asos solgan turkiy xalqlar mifologiyasida ham muhim oʻrin tutadi. Shu sababli turk mifologiyasida devlar iloh sifatida ham tasvirlanadilar. Masalan, Xorazmning Shovot tumani yaqinidagi «dev slogan» nomli shaharcha haqida ham har xil afsonalar mavjud.

Yuqoridagi mulohazalar oʻzbek xalq ogʻzaki ijodida qadimdan mavjud boʻlgan dev obrazining shakllanishida «Avesto», zardoʻshtiylik taʼlimoti ham maʼlum darajada tarixiy asos rolini oʻtagan deyish imkonini beradi.

Turkiy xalqlar asotirlari garchi xilma-xil boʻlsa-da, ulardagi dunyoning yaralishi haqidagi qarashlar mukammalligi bilan ajralib turadi [38, 13–18]. Dunyoning yaralishi Shumer afsonalaridan tortib, Oltoy asotirlarigacha oʻz aksini topgan.

Dunyo Op-su degan chuchuk suv va Tiamat degan shoʻr suv timsoli urgʻochi bir devdan paydo boʻlgan. Undan keyin koʻk tangrisi Opu, havo tangrisi Enlil, dengiz tangrisi Eo oʻzlariga taaluqli qismlarni yaratganlar.

Boshqa afsonalarga koʻra Qoraxon suvlarni, dunyoni, insonni yaratgan. Turkiy xalqlar asotirlariga koʻra dunyo katta qizil hoʻkizning shoxida turadi. Ogʻirlikni shoxdan-shoxga olganda er qimirlashi sodir boʻladi.

Turklarda besh muqaddas unsur bor. Bular: Olov, temir, tuproq, suv va daraxtdir. Qoraxonning oʻgʻli Ulgen olovning yaratuvchisidir. Har bir unsur oʻzicha muqaddasdir. Tangri Qoraxonning yana bir oʻgʻli marhumlar dunyosining egasi – Erlikxondan er osti ruhlari, devlar, ilonlar paydo boʻlgan.

Turkiy xalqlar asotirlarida ezgulik va yovuzlik tangrilar kurashi hayotning asosini belgilaydi va ular doimiy kurashadilar. Bu asotirlariga muvofiq dev faqat yovuz ruh emas. Tiamat ham dev, u bilan Opsudan odamlar va tangrilar yaralgan. Shu sababli dev turkiy xalqlar mifologiyasida ikki xil funktsiyani bajarib keladi. Baʼzan u yovuz ruh vazifasini oʻtasa, baʼzan u insonlarga homiylik ham qiladi. Devning yolini tu-

tatsa, yordamga etib kelishi devlarning qadimda iloh bo'lganligi haqidagi afsonalardan qolgan. Keyinchalik dualizm kirib kelgach, devlar ikki toifaga ajraladilar.

Devlarning arxaik ko'rinishida yovuz, odamxo'r qilib tasvirlanishi shomonchilikkacha paydo bo'la boshlagan. Qadimda turkiy xalqlar o'lim Ulgen va Erlikxon birgalikda hukm qilgach, sodir bo'ladi deb o'ylashgan. Biroq Erlik o'zi ham odamlarni o'limga mahkum qiladi, bu o'z ajali bilan o'lish emas, aksincha, Erlikning yovuzligi va ochko'zligi tufayli sodir bo'ladi deb tushuniladi. Erlikka qurbonlik qilish orqali bu bevaqt o'limdan qutulish mumkin. Erlik yovuz, ochko'z, bahaybat mavjudot, ba'zan shoxli qilib tasvirlanadi.

Turkiy xalqlar mifologiyasi va eposida Erlikxon – narigi dunyoning hakami, shayton, demurg, ya'ni u dunyoda yaratilgan birinchi jonzot. Nomi qadimgi turkiy xalqlarning Erlik xoqon – buyuk xoqon so'zidan olingan. Buddizmdagi do'zax hakami Yamaga o'xshash, mo'g'ilchasiga Erlik xoqon - qonun podshosi, yoxud ishonch podshosi sifatida tasvirlanadi, ba'zan uni Chaydjol ham deyishadi.

Naql qilishlaricha, Erlikxon qachonlardir kohin bo'lgan, yuksak martabaga erishgan, ilohiy kuchlarga ega bo'lgan. Biroq talonchilarning ishlariga guvoh bo'lganligi uchun unga ayb qo'yishadi. U yolg'onning qurboni bo'lgach, boshsiz tanasiga ho'kizning kallasini o'rnatib, er osti dunyosiga ketadi; Yovuzlik va O'lim elchisiga aylanadi. Erlikxon ko'k yoki momoqaldiroq rangli, ho'kiz kallali, o'tmish, bugun, kelajakni ko'ra olishi uchun uch ko'zi bor deb tasvirlanadi.

Fol'kloshunos M.Jo'raev uch magik raqami uch olam: ko'k, zamin, er osti olamlarini ifodalaydi deb izohlaydi [25,59]. Bu fikr asosli bo'lib, miflardagi tangrilarning barchasi shu uch olamdan biriga taalluqli bo'ladi.

Erlikxonning tillaridan alanga sachrab turadi. Ertak va dostonlarimizdagi devlarning og'izlaridan ham olov sachraydi. Uning kalla suyaklariga tumor taqilgan, ruhlarni ovlash uchun arqonlar osilgan. Peshonasining o'rtasida narigi dunyo egasi ekanligini tasdiqlovchi tumor bor. Uning saltanati er ostiga joylashgan. Tuvaliklar ba'zan uni Ko'k tangrining birisi deyidilar. Turkiy xalqlar baxshi-shomonlarning ruhlarni chorlovchilarida ham Erlikxon nomi ko'p tilga olinadi.

Erlikxonni ko'k bilan bog'lanish ildizlari juda qadim zamonlarga borib taqaladi. Bu haqda qadim turk bitiklari ham guvohlik beradi. Oltoyliklar e'tiqodiga ko'ra Erlikxon «tos» – do'st tipidagi ruhlar sirasiga kiradi. Ba'zan u qari chol ko'rinishida tasavvur qilingani uchun «ota» deb ataladi.

Oltoy miflarida Erlik Ulgenning ukasi, birinchi odam bo'lib, olamni yaratishda akasiga yordam beradi. Ba'zan esa Ulgenga qarshi ayovsiz kurash olib boradi. Ulgen yorug'lik odamlarini yaratsa, u zulmat odamlarini yaratadi. Er ostidan ilon, chayon, qurbaqa va boshqa zaharli mahluqlarni er yuziga chiqaradi.

Oltoy, umuman boshqa xalqlar mifologiyasiga ko'ra Erlik eng chiroyli ayollarni va bolalarni o'g'irlab o'zining xizmatkoriga aylantiradi. Bizningcha, xalq ijodidagi devlarning go'zal malikalarni o'g'irlab, asir qilib olishlari ana shunday tasavvurlar bilan bog'liq.

Odam o'lgandan so'ng Erlikxon uning ruhini olib ketib, yovuzlik elchisiga aylantiradi. U odamlardan qurbonlik talab qilib, turli xil kasalliklarni keltiradi. U qonxo'r, masalan, buriatlarda «erlik» so'zi ko'chma ma'noda qonxo'r deganini anglatadi. Bahaybat Erlikning sochlari uzun, soqoli tizzasiga tushgan. Qora ho'kiz minib yuradi, qora qayiqda suzadi, qora iloni bor. Uning qarorgohi er osti dengizi – Boytengiz – Boydengiz bo'yida qora temirdan yasalgan qo'rg'ondir. Ba'zan uning makoni to'qqiz daryo bir joyga quyilgan joyda deb ham tasvirlanadi [58,152–155]. Bu daryodan qora otning yollaridan yasalgan qora ko'prik olib o'tadi, biroq ortga yo'l yo'q. Erlikxonning to'qson to'qqizta zindoni bor.

Aytilgan fikrlarning barchasi qadimgi turk mifologiyasidagi Erlikxon - mifik personaj o'zbek fol'klaridagi dev obrazi bilan ko'p jihatdan bog'liqligini ko'rsatadi. Dev makoni ko'pincha «borsa kelmas» dagi yurt deb ataladi. O'zbek fol'klarida borsa kelmasdagi yurtga qush uchsa qanoti, odam yursa oyog'i kuyadigan epik saholar orqali borilib, u odatda tog' va g'orlar bilan bog'liq ravishda, ko'pincha yo er ostida, yo kun botish taraf (g'arb) da joylashgan bo'ladi. Masalan, «Malikai Ayyor» dostonida devlarning makoni – borsa kelmas yurti - Torkiston shahri tog'ning ostidadir [30,73]. «Og'a Yunusning olib qochilishi» dostonida esa Avazxon devlarning makoni bo'lmish shishali toqqa duch keladi [42,31]. «Pahlavon Rustam» ertagida: «Nodirshoh yurtidan olti oylik yo'lda, bepoyon cho'lu biyobonlarda va boshi bulutga etgan uchta tog'ning narigi yog'ida Devsafid degan bahaybat dev yashaydi», – deyiladi [67,6].

Barcha turkiy xalqlarning an'anaviy dunyoqarashlarida er osti dunyosi tog' va g'orlar bilan bog'lanadiki, bu qadim turklarda ushbu joylar ilohiy va muqaddas sanalganidan dalolat beradi. Shomonlar shunday joylarga kelib topinishgan, qurbonliklar qilishgan. Ajdodlarimiz tog'ning yuqori qismida Ezgulik, ostida Yovuzlik ruhlari yashashlariga ishonganlar.



«...Qof tog'ining yuksakligi besh farsax emish, bu tog'ning ostida devlar, jinlar turarmish», - deb yozadi turk olimi Murot O'roz o'zining «Turk asotirlari» kitobida [39,1-6].

Epik makon borsa kelmasdagi yurtning mifologik asoslari juda qadimga borib taqaladi. Irq bitigi «Ta'bir-noma»da olam uch qism: Ko'k, zamin, er ostidan iborat deyilgan [71, 49]. Turklarning qadimgi asotirlarida ko'k - tangrilar, zamin - odamlar maskani bo'lsa, er osti devlar, ajdaho va yalmog'iz kampirilar kabi yovuz ruhlarning makoni hisoblangan.

Fol'klorshunos olim K.Imomov: «Uchlik motivi qadimiy dualizm va fetishizm bilan chambarchas bog'liq», - deb yozadi [26, 20]. Uch olam haqidagi tasavvurlarga aslida ikki olam haqidagi qarashlar sabab bo'lgan.

«Ibtidoiy insonning olam haqidagi tasavvuri o'zi yashayotgan moddiy olam va unga qarshi turgan «O'zga» dunyoni farqlashdan boshlanadi», - deb yozadi fol'kloshunos olim M.Jo'raev [25,50]. Qadimgi turk asotirlarida ham o'z va o'zga yurt etakchi mavzudir.

Olamning dastlab bir butun bo'lib, so'ng ikkiga ajralishi turkiy xalqlarning arxaik miflarida yaqqol ifodasini topgan. Ulgenning ukasi Erlik birinchi odam bo'lib, yolg'onning qurboni bo'lgandan keyingina er ostiga tushadi va yovuzlik tashuvchi kuchga aylanadi. Akasi Ulgenga qarshi ayovsiz kurash olib boradi. Ulgen yaratgan tekisliklarni tog'larga, g'orlar va botqoqliklarga aylantiradi. Ulgen yaratgan yorug'lik odamlariga qarshi zulmat odamlarini yaratadi.

O'zbek xalq ertak va dostonlarida ham borsa kelmas yurti devlarning makoni bo'lib, yo g'or (quduq), yo kun botish taraf, yo er ostida joylashgan bo'ladi. Masalan, «Quyosh erining pahlavoni» ertagida qahramon g'orga tashlangandan so'ng er osti dunyosi – Bukri devning makoniga tushib qoladi. Dev makoni shunday tasvirlanadi: «Rustam tagi yo'q g'orda bir kecha-yu bir kunduz yotgach, hushiga kelibdi. Qarasa, qo'l-oyoqlari yo'g'on arqon bilan bog'langan emish. Qorong'ida vahimali ovozlari, oh-faryod, ingragan tovushlar eshitilib turganmish... Rustam ingragan tovushni bilish uchun o'sha tomon yo'l olibdi. Biroz yurgach, og'zi tegirmon toshi bilan to'silgan g'orga duch kelibdi. Ingragan tovush o'sha g'ordan kelayotgan ekan. Rustam g'or og'zidagi toshni surib, ichkariga kiribdi. Atrofdan odam suyaklari sochilib yotganmish, G'orning devorlarida qiynoqqa duchor qilingan erkaklar, yosh ayollarning rasmlari chizilgan emish. To'ra bitta xona bo'lib, unda toshdan yasalgan taxt turgan-

mish. Taxtda to'shalgan vahshiy hayvonning terisi chirib ketgan emish...» [67, 236].

Ertakdagi bu dunyo turkiy xalqlar asotirlaridagi er osti dunyosiga faqat mantiqiy emas, balki ifoda jihatdan ham o'xshashdir. Bu islomdagi er osti dunyosidan bo'lakcha. Murot O'roz turk asotirlariga asoslanib, turkiylarning er osti dunyosi haqidagi qarashlarini shunday tasvirlaydi... Er osti etti tabaqadir. Birinchi tabaqa hidli, badbo'y joy; ikkinchi tabaqa azoblovchi joy; uchinchi tabaqada eshak kattaligidagi chayonlar bor; to'rtinchi tabaqada tog'lardek ajdarholar yashaydi».

«Quyosh erining paxlavoni» ertagining qahramoni aynan shu to'rtinchi qatlamdagi er ostiga tushib qoladi. U devni o'ldirgach, to'rtinchi qavatdagi ajdarhoni ham o'ldirib, bu erdagilarni ofatdan xalos etadi. Rustam er yuziga chiqish uchun iziga qaytayotganda sher bolalarini emoqchi bo'lib turgan «ho'kizday chayonga» duch keladi va uni o'ldiradi. Evaziga sherlar kengashib, uni er yuziga chiqarib qo'yimoqchi bo'ladi. Buning uchun Rustamdan ko'zini yumishni, o'zi aytmaguncha ochmaslikni talab qiladi. Sher ustida ko'zini yumib borayotgan Rustam... goh qushlarning sayrashi, goh sozlar chalishi, goh qizlarning yoqimli ashulalari, goh achchiq ingragan tovushlar»ni eshitadi. Er yuziga chiqishgach, Rustam sherdan bu ohu faryodlar kimniki, – deb so'raganda, u shunday javob beradi: «Yo'ldagi sayrashlar, bazmlar va boshqa ovozlari quyosh eridagi insonlarga xos edi. Ular bir-birlariga shunday munosabatda bo'lib, ba'zilarining ingraganlaridan ba'zilarini zavqlanib ishrat qilishadi. Chunki u erda sizning do'stlaringiz hayoti ko'rinar edi...»

Shuni aytish kerakki, ertakning shu epizodida er osti dunyosi batafsil tasvirlangan. Odamlar ko'ziga er osti dunyosi tog' bo'lib ko'rinadi. Biroq bu tog' tilsimlangan. Biz yuqorida keltirgan Erlikxonning er osti dunyosi tasviri bilan ertakdagi er osti dunyosi – devlar makonining farqi yo'q, ular bitta dunyodir. Ertak ham sof turkiy xalqlar asotirlarining ta'sirini saqlab qolgan. Bu ertakda yana bir muhim narsa bor. U ham bo'lsa er osti dunyosining tilsimlangan tog' shaklida bo'lishining e'tirof etilishidir. Sher bizga dostonlarimizdagi tilsimli tog'lar kalitini ham topib beradi. Er osti dunyosi tog' shaklida bo'lar ekan, dostonlardagi tog'larni sharhlash engil kechadi. Chunki ertaklar dostonlardan qadimiyroq bo'lib, o'zlarida qadim tasavvurlar izlarini dostonlarga nisbatan ko'proq saqlab qolgan. Dostonlarni garchi xalq yaratgan bo'lsa-da, har bir davr baxshisining individual ulushi ham dostonlarga singib

ketgan. Shunday bo'lsa-da, dostonlarimizdagi ko'plab epizodlar, obrazlar talqinida qadim tasavvurlar, qarashlar ma'lum darajada saqlanib qolgan. Jumladan, «Malikai ayyor», «Mashriqo», «Og'a Yunusning olib qochilishi» dostonlarida er osti dunyosi o'zlarining ana shunday qadimiy ko'rinishlarida namoyon bo'ladi.

«Malikai ayyor» dostonida Avazxon Malika Ayyorni olib kelish uchun yo'lda ko'pgina sarguzashtlardan so'ng devlar makoniga qadam qo'yadi. Bu makon xuddi ertaklardagi kabi g'ordan boshlanadi: «G'orga bora berdi, qarasa g'orda bir darvoza ko'rindi. Darvozani ochib, ichkariga kirib qarasa, qirq dev aroq-sharoq ichib, mast bo'lib o'tiribdi» [30, 37]. Avazxon bu devlarga o'zini tanitadi. Devlar uni Torkiston yo'liga kuzatib qo'yadi. Torkiston shahrini qo'riqlovchi Boymoqdev Torkistonni shunday tasvirlaydi: «Bu tog'ni Kukulamtog' deydi. Bu tog' emas, bizlar uni tilsimot bilan suratini tog'ning suratiga o'xshatib, Torkiston shahri darvozasining og'ziga ko'ndalang qilib tashlab qo'yibmiz...» [30, 77]. Bu shaharni nafaqat devlar, balki ajdarholar ham qo'riqlaydi. Ko'klamtog' tilsimini faqat qalandar echishi mumkin. Qalandar Ko'klamtog' tilsimini echib, Avazxonning Malika Ayyorga etishiga ko'maklashadi. Shuningdek, «Mashriqo» dostonida ham devlar Shahrizarni tilsimlab qo'yishgan. Bu tilsim shundan iborat:

Bu ikki tog' bir-biriga keladi,
Kelib shunday bir-biriga uradi,
Qo'chqorday shohlanib tog'lar turadi [31, 255].

Bu tilsimni kampir yordamida Avaz ochadi va Shahrizarga kiradi. Bu tilsim ham Mashriqoning posbonlari – devlarning tilsimi bo'lib, ular Shaxrizarning atorofini butunlay tilsimlab tashlagan.

«Og'a Yunusning olib qochilishi dostonida Yunus parining shaydosi Axmondev uni Chambilbeldan devlar makoniga olib qochadi. Parini izlab borgan Avaz devlar makoni – Tilsimga duch keladi: «...Bu hovuzdan naryog'i shishadan yasalgan qo'rg'on. Bu qo'rg'onning qirqta darvozasi bor. Shu darvozaning birida bir maston kampir bir qulog'ini yopinib, bir qulog'ini to'shab yotadi» [42, 306]. Avaz g'or, undan so'ng tilsimlangan shaharni O'lmas jodugar yordamida ajdar tishi bilan ochadi. Devlar makoni dostonida shunday tasvirlanadi: «Oldingdan ikki daryo chiqadi. Biri kun chiqishga oqadi, biri kun botishga qarab oqadi. Kun chiqishga oqadigan daryodan o'zing ham, oting ham suv icha ko'rma. Kun botishga oqayotgan daryo suvi sharbatdir. Kun chiqishga oqar suv zahardir. Bulardan omon-eson

o'tsang, bir katta g'or bor, bu g'orda ming ajdarho bor. Shu ajdarholar navbatma-navbat yo'lni poylab chiqadi. Ajdarholarga shu tishni ko'rsatsang joyida qotib qoladi. Ana shu g'ordan o'tganingdan so'ng, zulmat tuman ichida bir fasil yurganingdan keyin shahri Tilsimga etasan» [42, 311].

Keltirilgan misollarimizda devlar makoni aynan bir xil tasvirlangan: avval g'orga kiriladi, so'ng tilsimlangan tog' yoki shaharga duch kelinadi, uni qo'riqlab yotgan ajdarho va mastonlarni enggandan so'ng tilsim echiladi va devlar makoniga kiriladi. Bu epizodlarni avvalgi ertak bilan qiyoslasak, gap er yuzi haqida emas, er osti dunyosi – devlar makoni haqida ketayotganiga amin bo'lamiz. Uchala dostonida ham Avaz yovuz ruhlar makoni – er ostida turli qahramonliklarni namoyish etadi.

«Tog'lar, - deb yozadi Muro O'roz, - ulug'vorlikni ifoda etgan, tangri hisoblangan, qo'riqlovchilik vazifasini ado etgan tangrilar, tangrichalar va tog' parilarining makoni bo'lgan».

Keltirilgan misollarimiz ham devlarning nafaqat yovuz kuch, balki qadimda ilohiy kuchlarga taalluqliligini ko'rsatib turibdi. Turk asotirlarida tog' va g'or ibodat joyi sifatida talqin etiladi. Tog'da ko'kdagi tangrilarga sig'inilgan, g'orlarda er osti tangrilariga ibodat qilishgan, qurbonliklar keltirishgan.

Ertak va dostonlarimizdagi qahramon ham ko'pincha narigi dunyo – devlar makoniga, zamin odamlarining hayoti uchun zarur bo'lgan biron-bir ob'ekt (oltin olma, oltin qush, oltin baliq, oltin sochli qiz, pari)ni qo'lga kiritish uchun keladi. Ob'ektning oltin rang bilan bog'lanishi ham uning narigi dunyo – er ostiga tegishli ekanligidan dalolat beradi. Chunki qadimda ko'mish marosimlarida oltin muhim ahamiyat kasb etgan.

Yer osti dunyosiga kirish oson bo'lishi uchun mozorlar g'orlarga qo'yilgan. Teshiktosh g'oridan topilgan bola suyagi ham avlodlarimizning shu udumini eslatadi. Turk asotirlaridagi Qof tog'i haqidagi afsona ham fikrimizning dalilidir. Er osti dunyosiga ham shu tog'dan boriladi. Ko'rinib turibdiki, dostonlarimizdagi devlar makoni qadim turk asotirlaridagi yovuz ruhlar makonidan o'zgacha emas.

Oltoydagi turkiy xalqlarning er osti dunyosi (podzemno'y, nadgorbno'y mir) bilan bog'liq marosimlarni o'rgangan olimlar M.S.Usmanova, N.A.Alekseev, A.V.Anoxinlarning ta'kidlashicha [58, 152–155], narigi dunyo – er osti dunyosi bilan bog'liq tasavvurlar barcha turkiy xalqlarda o'xshash bo'lib, uning ildizlari olamning yaralishi haqidagi qadim tushunchalarga taqaladi.



«Bir joyda munchoq daraxtlari bor. Bitta daraxtini qoqsangiz, bir xalta munchoq tushadi. Terib olib kelasiz. Lekin ehtiyot bo'ling, katta daraxtga tegib ketmang, u daraxtning ichida devlarning joni bor», - deydi [67,167].

Yana bir ertakda devning tashqi ko'rinishi daraxtga o'xshab tasvirlanadi: «Devning gavadasi tushgan joyda bir to'nka yotganmish»[67,10].

Murot O'roz daraxt, qahraton, muz, qor, yomg'ir, temir, to'fon va toshlarning ruhlari borligi haqida turk asotirlaridan misollar keltiradi: bir afsonaga ko'ra, Qoraxon ekkan qayrag'ochning turli yaproqlari bo'lib, bu yaproqlar ichida yovuz ruhning joni, yovuzlikni bildiradigan va ularni paydo qiladigan yaproqlar ham bor ekan.

Xalq ijodidagi ko'pgina devlar nomlanishining tarixiy zaminida tosh, to'fon va hayvonlarni yovuz ruhlarning sifatida tasavvur qilishlar yotadi. Turk asotirlarini chuqur o'rganish, turkiy xalqlarning kosmogonik qarashlari bilan tanishish o'zbek fol'kloridagi devlar obrazlarining tarixiy asoslarini ilmiy jihatdan to'g'ri aniqlash imkonini beradi.

Dev obrazi xalq inonchlarida katta o'rin tutadi. Ertak va dostonlarimizda devning kasallik va o'lim sifatida tasvirlanishi ko'p uchraydi: «Pahlavon Rustam» ertagida devlar Nodirshoh va odamlarning ko'zlarini ko'rib qilib g'orga qamab qo'yadi. Ertak qahramoni devlarni engib, ularni o'ziga bo'ysindirgach, odamlar dev zulmi va u keltirgan kasallikdan xalos bo'ladi.

Oltoyliklarning tasavvuriga ko'ra yomon ruhlarning butun er yuziga tarqalgan. Birov kasal bo'lsa, oltoyliklar uni yomon ruh emoqda, birov o'lsa, yomon ruh edi, deydi. Shuningdek, vujudagi har qanday yara yomon ruhlarning tishlashidan paydo bo'ladi deb ishonadilar.

«Turk asotirlari» kitobida kasallik va o'lim tarqatuvchi yigirma oltita yovuz ruhning nomi tilga olinadi. O'zbek xalqi tasavvurida ham devlar odamga ziyon etkazadi, agar osmondan uchib ketayotgan devning soyasi odamga tushsa, u kasal bo'ladi degan inonchlar bor. Dev chalgan kasalni davolash uchun, tabiiyki, devlik odam, ya'ni dev bilan olishib, uni bo'ysundirgan baxshi chaqiriladi.

«Baxshi, - deydi etnograf A.A.Divaev, - pari, jin, devga chalgan kasallarni davolashda katta rol o'ynagan»[17,11]. Shuni alohida ta'kidlash kerakki, o'zbek xalq og'zaki ijodi va maishiy turmushida shomonchilik unsurlari hozirgacha sezilarli darajada saqlanib qolgan. Bu holat fol'klorshunos olim B.Sarimsoqov tadqiqotida juda yaxshi yoritib berilgan.

Shomonchilik dunyoning turli burchaklarida mavjudligini qayd etgan holda, asosan turkiy xalqlarda, asosan Oltoy turklarida juda yaxshi taraqqiy etganligini aytib o'tish lozim. Ammo bir o'rinda rus olimasi O.A.Suxareva: «O'rta Osiyoda shomonlikning turkiylar tomonidan yoyilganligi to'g'risidagi fikrni G.P.Snesarev ishonchli dalillar bilan rad etgan edi», - deb yozadi [52,8].

Bizningcha, Snesarev Suxareva ta'kidlaganidek ishonchli dalillar keltirmaydi.

«Turk musiqasi, - deb yozadi A.Fitrat «O'zbek klassik musiqasi va uning tarixi» nomli kitobida, - bizda qolgan eng burungi izlari baxshi, o'zon, qo'buz so'zlaridir. Baxshi so'zining ma'nisi – el shoiri, cholg'uchisidir. El orasida qo'buz yo do'mbira chalib, dostonlar o'qib yurgan maxsus kishilar shoir – cholg'uchilar bor, biz mana shularni baxshi deymiz»[60,46].

Turkshunos olim F.Kupruluzoda «baxshi» so'zining «folchi-avliyo» va boshqa ma'nolarda ishlatilganiga tayanib, burungi zamonlarda ularni kohin shoirlar, musiqashunos – din boshliqlari bo'lganliklarini ta'kidlaydi [45,145–156]. Fitrat o'z fikrida davom etib, burungi turklar shulon (marosim, motam), to'y kabi umumiy yig'inlarda, ibodatlarda baxshilar qo'bizlarini chalib, o'rniga yarasha dostonlar, faxriyalar, ashulalar, marsiyalar o'qishlarini va eron-arab ta'siri ostida klassik musiqamiz yaratilgandan keyin ham baxshi musiqasi yo'qolmay, haligacha el orasida yashab kelayotganligini aytadi.

Ma'lumki, baxshilar dev chalgan kasallarni davolashda doira, do'mbira, qo'biz, qamchi, oyna, arg'amchi kabilardan foydalanishgan va bularning ichida cholg'u asboblari muhim o'rin tutgan. Baxshilar o'zlariga homiy ruhlarni chaqirib, muloqatda bo'lish uchun biror cholg'u asbobini qo'lga olib, maxsus «chaqiruv»ni ijro etishgan. Chaqiruv tekstining tili va ohangi turk kuylari ohangiga juda uyg'undur.

Yurtimizdagi baxshi-folbinlarning chaqiruv tekstlari ilgari ham asosan o'zbekcha aytilgan. Qoramurtlik To'ti folbin, Nuqra baxshi, Oyjamol tabib, samarqandlik qori Qulmurodlar ham chaqiruv matnini o'zbek tilida ijro etishgan.

Dev obrazi bilan bog'liq marosim fol'klorining atama va matnlari ko'p hollarda o'zbekcha ekanligini O.A.Suxareva va boshqa olimlar ham e'tirof etadilar [52,21].

Demonologik obrazlar va ular bilan bog'liq marosimlarning turkiy xalqlarda boshqa xalqlarga nisbatan ko'proq saqlanib qolganligining o'ziyiq bu obraz qa-



Dev va jinlar bor narsa, – deydi Toshkent viloyati Qibray tumanida yashovchi Hikmatillo baxshi biz bilan suhbatda, – odamlardagi kasallik shular tufayli. Ular har xil ko‘rinishda bo‘lishi mumkin. Ziyon ham har xil tegadi. Kasalni davolash uchun esa uning tanasidan, ruhidan yovuz ruhlarni haydash kerak.

Oltoyshomonininge‘tiqodigako‘ra, «chur» (oltoycha – chor) inson vujudidan tashqarida, lekin insonga ziyon-zahmat etkazadi. Shuningdek, Onado‘li turklari ham «cho‘r urdi», ya‘ni dev, jin chalgandan so‘ng xastalandi deyilar.

Xalqimiz orasida yovuz ruhlarning etkazgan ziyoni – «urdi», «bosdi», «tushdi», «ko‘rindi», «asari tegdi», «yo‘liqdi» – so‘zlari bilan ifodalanadi. Kuchli, barzangi, qiziqqon, uncha-muncha kasalliklarga chalinmaydigan odamlarni «devi bor» deyishadi. Bunday odamlar baquvvat bo‘lib, kechalari yurish yomon deb tushunilgan joylarda bo‘lishdan hayiqmaydi. Qadimiy inonchga ko‘ra, agar odam devni engsa, dev odamning xizmatkoriga aylanadi. Bu inonchga jahon va o‘zbek xalqi ertaklaridan ko‘plab misollar keltirish mumkin.

Keksa kishilar hozirgacha odamning devni engib, uni o‘ziga qaram qilishiga ishonadilar. Misol uchun Jo‘ra Hudoydotov ismli kishining aytishicha, uning bobosi devni engib, yolini yulib olgan shu sababli devlarni bog‘lab, kasallarni davolay oladi [53, 118].

Bunday inonch va amallar xalq orasiga shunchalar singib ketganki, ularni kechgan tolato‘p asrlar ham emira olmagan. Sababi ularning ijodkorlari o‘z ajdodlarimiz edi va an‘ananing barqarorligi tufayli ular hayotda, badiiy ifodalari esa xalq og‘zaki ijodida hech qachon yo‘qolib ketmaydi.

Baxshi yoxud shomonning doira, qamchi, dumbira va shunga o‘xshash buyumlari oddiy buyumlar emas, ularning ilohiy asboblari hisoblanadi. Chunki shomon doira chalib ruh chaqirar, qamchi urib davolar, oyna bilan fol ochar, pichoq bilan majoziy dushmani burda-burda qilardi.

K. Tayjonov va K. Ismoilov mahalliy aholi inonchiga ko‘ra Qoramurt qishlog‘idagi Mingo‘rik degan joyda devlar raqs tushishini, lekin ularni hamma ham ko‘ravermasligini yozadi. To‘ti tabib esa ins-jinlarni haydashni quyidagi aytuv bilan boshlagan:

Erlar, sherlar, devlar, parilar,
Madinadan kelganlar, bedov otga minganlar,
Sayxob tortib turganlar, ilon qamchi tutganlar,
Qo‘llarida hassasi, bo‘yinlarida lo‘ttisi,
Oyna pari, Yulduz pari, Ilon pari... [53, 113].
Bizga bu aytuvning sof turkiy tilda aytilganligi,

ohangining dostonlarimiz ijrosidagi ohanglarga juda yaqin ekanligi muhimdir. Dev parining Madinadan kelganida hech qanday tarixiy asos yo‘q. Lekin bu fakt bizga shomonlikning islom, o‘zga dinga munosabatini aniqlash jihatidan muhimdir.

Marosimlar eng qadimdan insonning birlamchi tafakkurbosqichiga asoslanadi. Turmushmunosabatlarida patriarxallikni saqlab qolgan qoramuritliklarda bunday marosimlar ko‘p uchraydi.

Qoramuritliklarning inonchlariga ko‘ra, devlar ayol ham, erkak jinsidan ham bo‘lishlari mumkin. Ularning orasida odamlarga homiylik qiladiganlari ham bor. Bu esa, yuqorida aytganimizdek, dev obrazining juda qadimiyligini ko‘rsatuvchi belgilardan biridir.

Turkiy xalqlar afsonalari va asotirlari to‘plovchisi hamda tadqiqotchisi sifatida tanilgan Murot O‘roz qoramuritliklarning dev haqidagi tasavvurlariga monand bir afsonani keltiradi: Sho‘r suv tangrisi dev Tiamat urg‘ochi tangri edi. Uning avvalgi eri Op-su bilan qovushuvi natijasida tangrilar paydo bo‘lgan. Tiamat keyinchalik Kingoga erga tekkach, ulardan jinlar, shaytonlar tarqaydi [40, 19]. Bu afsona o‘z mazmuniga ko‘ra qadimiy bo‘lib, ajdodlarimizning 15 ming yilcha avvalgi tasavvurlariga xosdir.

Yuqorida aytilgan faktlarning o‘ziyoq dev turkiy xalqlar ijodiga «boshqa xalqlar tomonidan kirib kelgan» degan fikrlarning asossizligini ko‘rsatadi.

Murot O‘rozning fikricha, dev dastlab iloh - tangri qatorida bo‘lgan, keyinchalik yovuzlik va zolimlik yo‘liga kirgan.

Devning odamlarga yaxshilik ham qilishi haqidagi tasavurning O‘rta Osiyo xalqlarida qadim-qadimdan mavjudligini o‘nlab ertak va dostonlarimiz, xalqimiz tarixiga oid ko‘plab etnografik ma‘lumotlar ham tasdiqlaydi.

«Malikai ayyor» dostonida Yaproq dev Avazni tanigach, «jiyanim» deb izzat ko‘rsatadi. Bu epizod dostonning syujet chiziqlari qadimga bog‘lanishidan darak beradi. Bu qarindoshlik, dostonida aytilganidek, faqat Misqol pari tufayli emas.

Odamzotning dev bilan qarindoshligi bizga turkiy xalqlarning qadim afsonalaridan ma‘lum. Dev bilan odamning tog‘a-jiyanligi Tiamat haqidagi afsonalarga monand asotirlardan boshlanib, qayta-qayta ishlanib, «Malikai ayyor» dostonida o‘ziga xos tarzda namoyon bo‘ladi.

Ma‘lumki, ko‘hna Xorazmda dev bilan odamning qarindoshligi haqida ko‘plab afsonalar mavjudligi manbalarda qayd etiladi [50,31].



Qadimiy xorazmliklar tasavvurida devlar ulkan antropomorfik qiyofa (Ufrid, Op-su, Qoraxon kabi)da bo'lib, bir qancha shaharlarni barpo qilishda qatnashganlar. Devlar bilan bog'liq shahar nomlari qadimgi turk asotirlaridan o'zlashgan bo'lib, Xorazm afsonalari ham bundan mustasno emas.

Biz Murot O'roz asarida «Afsona – 1» belgisi bilan berilgan na'munada umumturklarning katta tangrиси Qora-xon ismini uchratamiz. Qora-xon, odam, quruqlik, o'rmon, tog'larni yaratgach, o'n etti qavat ko'kni yaratdi. O'n olti qavat ko'kni o'g'li Ulenga, er osti olamini esa o'g'li Erlikka berdi. Erlikdan yovuz kuchlar – devlar tarqadi. Xorazmdagi Qora-xon va boshqa ismlar ehtimol xuddi shu kabi afsona tufayli paydo bo'lgandir?

Xalqimiz maishiy turmushida hozirgacha amal qilinib kelayotgan «is chiqarish» odati ham shomonlik bilan bog'liq bo'lib, uning ildizi ruhlarni rozi qilish uchun tutun chiqarish va yovuz ruhlarni haydash marosimlarga borib taqaladi.

Afsonalarga ko'ra, shomon devlardan iborat homiy ruhlarning qornini to'yg'azishi, buning uchun qurbonlik keltirishi shart bo'lgan.

Umuman, qurbonliklar qilish dinning eng ilk formalaridan to zamonaviy, jahon dinlarigacha xos bo'lgan marosimdir. Masalan, qadimgi Shumerliklar ho'kiz, sigir, qo'y, it kabi hayvonlar bilan birga ba'zan qushlarni ham so'yishgan, egulik ne'matlardan ham tangrilarga ehson etishgan.

«Shotu turklari» «Momoqaldiroq tog'i» degan joyda katta tangriga qurbonlik so'yanlar. Ularni vulqonli tog'larning tepasidagi ko'k ko'llarda so'yanlari uchun bo'lsa kerak «Ko'la» deb atashardi [38, 20].

Taniqli elshunos olim E.B.Taylor qurbonlik marosimlarini xuddi iltijo va duolar kabi insoniyatning ilk, eng quyi bosqich taraqqiyotiga xos deb qaraydi [57, 465]. Ana shunday marosimlar hosilasi o'laroq xalq ertak va dostonlarida devlar odamxo'r sifatida tasvirlanadi.

Qadimgi turklar sharqqa qarab Ulgen, g'arbga qarab Erlik sharafiga baravar qurbonlik keltirishgan. Bu marosimda shomon (ruhning)ning ko'klarga qanday ko'tarilgani, tangrilarga aytilgan iltijolarning qabul etilgan-etilmagannini go'yo ko'rib turganday marosim ishtirokchilariga bayon qilib bergan.

Marosimda baxshi doira chalib, homiy ruhlarni chaqiradi. Doira vositasida ruhlarni chaqirish ham juda qadimiy odat bo'lib, bu xaqdagi afsonaga ko'ra Erlikxon teridan bir dovul yasab, ilk shomonlik marosimini

o'tkazgan. Shomonlar turli musiqa va hayqiriqlar ostida ruh haydash, chaqirish amallarini bajarar ekan, qiyqirib dovul chaladi. Afsonaga ko'ra dovul chalish tangrini madadga chorlashdir.

Xullas, tarixan turkiy bo'lgan qadimiy urf, irim, marosimlarning qaysi birini tekshirmaylik, u shomonlik davridagi olam haqidagi tasavvurlarning rudimentlari bo'lib chiqadi.

O'zbeklardagi polvon odamning devi bor degan inonchlari ham qadimiy asosga ega. Baxshi, folbinlar, ya'ni qo'shiq aytib musiqa bilan kasal davolashlar ham ko'proq turkiy xalqlarda saqlanib qolganligi alohida diqqat talab qiladi. Bunday inonchlar islomda yo'q, biroq hozir shaklan islomiy tus olgan.

Yuqorida ko'rib chiqqan marosimlarimiz boshqa xalqlar ta'sirida kelib chiqqan emas, balki qadimiy milliy ildizlarga ega bo'lib, ular dunyoning yaratilishi haqidagi ilk tasavvurlar va afsonalar bilan bog'liq. Bu afsona va asotirlar dev obrazining o'zbek xalqi turmushi va og'zaki ijodiga boshqa xalqlar tomonidan kirib kelmaganligi, o'zining tarixiy zaminiga egaligini ko'rsatadi.

To'g'ri, yuqorida ta'kidlaganimizdek jahon xalqlari og'zaki ijodidagi o'zaro uyg'unliklarni, o'zaro ta'sirni inkor etib bo'lmaydi. Hech bir tashqi ta'sirsiz sof adabiyotning, ayniqsa, og'zaki ijodning bo'lishi mumkin emas. Biroq har bir narsa va hodisaning asl manbasi mavjudligini unutmazlik kerak.

Dev obrazining tarixiy asosi turkiy xalqlar asotirlarida ifodalangan bo'lib, unda mifologik tafakkur asosiy rol o'ynagan.

Qadimgi turkiy asotirlar, Murot O'roz ta'kidlaganidek, hind, yunon afsonalariga ham o'z ta'sirini ko'rsatganki, ulardagi obrazlar hind va yunon mifologiyasida ham «turkiy qiyofasini saqlagan holda kezib yuradi».

Yuqorida aytilgan mulohazalar o'zbek fol'kloridagi dev obrazi shomonlik va uning urf-marosimlari bilan chambarchas bog'liqligini ko'rsatadi.

Shomonchilikni tadqiq etgan olimlar uning Sibir va O'rta Osiyo xalqlari tarixida juda taraqqiy etganligini qayd etadilar.

Ruh bilan muloqotga kirish, yoki quvish Injilning eski «Ahd» qismida ham uchraydi [28, 1–110]. Shuningdek, Dovud payg'ambar haqidagi hikoyalarda uning ruhni quvgani haqida gap boradi. Iso payg'ambar ham tanadan yovuz ruhlarni quvadi. Bu faktlarda ruhni quvish batafsil aytilmasa-da, ularda shomonlikni ko'ramiz. G'arb olimlari yuqoridagi holatlarni shomon-

chilik sifatida talqin qilmaydilar. Xristian va 'zxonlari ham shu yo'ldan borishadi.

Bizningcha, bu ikki holat ham shomonizm ta'siri bo'lib, ruhlarni chaqirish va quvish etakchi o'rinlardan birida turadi. Bu marosimlarda shomonning o'zi bosh rol' o'ynaydi: u homiy ruh yordamida boshqa ruhlarni chaqira oladi, ularga o'z hukmini o'tkazadi.

Shomon ezgulik ruhlari – tangrilar bilan odamlarni bog'lab turuvchi ko'prikdir. U faqat vositachi emas, yo'lboshchi hamdir. Shu sababli u tilsim qilish, tilsimni ochish, jodu qilish, davolash marosimlariga rahbarlik qilish, yovuz ruhlarni haydab, kasallarni davolash qudratiga ega.

Shomon so'zi lug'aviy jihatdan «istaklarni eng oluvchi» ma'nosini beradi. Olimlar shomonlarning faoliyati haqida shunday yozadilar:

«Shomon tangrilar bilan gaplashar, odamlarga yo'l ko'rsatar, aql o'rgatar, xokimlik qilar, hastalarga shifo berish yo'llarini axtaradi. Shomonlarning sehr-karomatlarini ko'p edi. Mo'g'ullarda tog'ni o'z o'rnidan siljitgan shomon, turklarda duo o'qib do'l yog'dirgan shomonlar haqida afsonalar bor» [39,19].

Shomonlik dovuli ularning eng muqaddam qurollaridan biridir. U dovul orqali o'z ovozi tangrilarga etkazadi, dovul bilan yovuz ruhlarni haydaydi. Shomonlar ruhan tetik, jismonan baquvvat odamlar bo'lgan. Shomonlar ko'klar xudosi Ulgen bilan yovuzlik tangrisi Erlik o'rtasida doimiy kurash boradi deb o'ylar, Erlikning yomon ruhlarini haydashida Ulgenga yordam berishardi. Ular va'z aytar, duo o'qir – bular tangri nomi bilan ado etilardi. Shomonlar o'lgach ularning ruhlari yaxshi ruhlar safiga qo'shiladi degan ishonch bor edi [39, 55–62].

Shomonning asosiy rituali qo'shiq aytib, baqirib-chaqirib, raqs tushib, doira va unga o'xshash asboblarni urib harakat qilishdan iborat. Taniqli dinshunos S.A.Tokarev shomon ruhlarga qarshi ikki usulda kurashadi, deydi. Birinchisi, ruh shomon vujudiga chaqirib olinadi va shomon rituallari bilan uni quvadi. Ikkinchisi, shomon ruhi insonga zarar etkazgan yovuz ruhni izlab sayohatga chiqadi, uni topib jazolaydi [56, 271]. Shu holatlarning badiiy ifodasi ertak va dostonlarimizda qahramonning yovuz kuchlarni makoniga borishi yoki yovuz kuchning asar boshlanmasida qahramon makoniga kelishi tarzida namoyon bo'ladi. Shomon faqat harakati orqali emas, balki tushlari vositasida ham ruhlari, dev parilar bilan mulohazaga kirishadi.

V.V.Radlov shomonlarni ko'pincha asabiy, qiziqqon va ruhan xasta odamlar bo'lgan deydi. A.S.Tokarev

ham bu xulosaga qo'shib, shomonlikni ruhiy xastalik sifatida baholaydi. Bu fikrlar ko'p jihatdan bahslidir. Muhimi shundaki, tadqiqotchilar shomonlik barcha odamlarning qo'lidan kelavermasligini e'tirof etadilar.

Qozoq olimi Ch.Valixonov kuzatishicha, qozoq va qirg'izlar shomonni baxshi deb atashadi [15, 47]. Ko'zatishlar shuni ko'rsatadiki, shomon, baxshilar qabilaning bosh mafkurachisi va ayni paytda o'ziga xos ijodkor hamdir.

Shomon o'zining yovuz ruhlari, jonzotlar, kasalliklar bilan bo'lgan jangini fantastik tarzda tasavvur etib, mubolag'alar bilan tasvirlaydi. Ammo shomonning o'z ishonchiga ko'ra ham u tasavvur qilgan kurash dunyosi reallikdan farq qilmaydi.

O'zbeklardagi badikxon bilan shomonlar o'rtasida tarixiy genetik birlik bor. Negaki, «...badikxon shaxsiyati ham o'z mohiyati bilan shomon shaxsiyatiga borib taqaladi. Ammo keyinchalik homiy ruhlari tomonidan tanlanishi hamda tanlanishning xarakteri haqidagi tasavvurlarning xiralashishi badikxon shaxsiyatining O'rta Osiyodagi shomonlik bilan aloqadorligini to'la yoritishga imkon bermaydi» [48, 139–212].

Bu mulohazalar dev obrazi shomonlikning poetik mushohadasi mahsuli sifatida xalq og'zaki ijodiga kirib kela boshlagan deb taxmin qilishga asos beradi.

Ma'lum bo'ladiki, dev obrazi tarixan mifdan -ertakka, ertakdan -dostonlarga o'tib, ming yillardan beri mifologik obraz sifatida yashab kelmoqda.

Dj.Dj.Frezer, V.Ya.Propp kabi etnograf va fol'klorshunos olimlar ham ertaklardagi arxaik jonivorlar tarixiy faktdan ko'ra ko'proq timsoliy xarakterga ega ekanligini inkor qilishmaydi. Ularning fikricha, arxaik obrazlarda ifodalangan jonzotlarni o'sha arxaik tasvirga va o'sha davr kishisi psixologiyasiga qaytibgina to'g'ri baholash mumkin.

Biz bu mulohazaga qo'shilganimiz uchun dev obrazining tarixiy talqinini oydinlashtirish maqsadida ikki masalaga: a) shomonchilik va uning ibtidoiy mafkurasi; b) o'sha davr odamlari psixologiyasiga qisqacha to'xtalishga harakat qilamiz.

Biz yuqorida ayrim shomonchilik marosimlariga to'xtalib o'tdik. Tabiiyki, shomonchilik qanday paydo bo'lgan va u nimaga asoslanadi degan savol tug'iladi.

Shomonchilik odamlarning tabiat oldidagi o'zligi va Er, Osmon, tabiat haqidagi ilk tasavvurlari natijasida paydo bo'lgan. Ammo shomonlikdan faqat insonning o'zligini axtarish ham to'g'ri emas. Agar qadimgi kishilarda bu o'zlikni engish, nima bilandir qoplash istagi bo'lmaganda shomonlik ham bo'lmas edi.



sehr – jodularni faqat shomon echa oldi. Qahramon ham tilsimlangan bog‘u bo‘ston va devlarning jodularini tez echib tashlaydi. Xullas, ertakda shomon va qahramon xislatlari bir personajda mujassamlangan. Xalq ijodida bu tip qahramonlar ko‘plab topiladiki, bu timsollarni sharhlash ertak ma‘nolari bir qarashda anglashilganidan ko‘ra ancha chuqurligini ko‘rsatadi.

Shomonlarning yovuz ruhlar bilan kurashi haqidagi tasavvurlar keyinchalik xalq og‘zaki ijodida madaniy obraz - qahramonlarning kurashi va jangi sifatida o‘z poetik ifodasini topgan.

Har bir janrning shakllanish jarayoni, o‘ziga xos xususiyatlari mavjudligi tufayli eposlardagi devlar ertaklardagi devlardan farqlanib turadilar. Chunonchi dostonlarda devlar parilarning o‘zi, yurti va xazinalarini qo‘riqlovchi, chiroyli qiz va ayollarni o‘g‘irlovchi bo‘lib, bir muncha madaniylashgan. Ertak eposdan qadimiyroq bo‘lgani uchun unda shomonchilik, ibtidoiy davrlarga xos tasavvurlar izlari nisbatan ko‘proq saqlanib qolgan. Masalan, ko‘pgina ertaklarda aka yoki ota dev o‘ldirilsa, uning o‘chini uka yoki boshqa devlar oladi.

Bu xundorlik shomonlik tushunchalarining ta’siri bo‘lib, xun olish urug‘, qabila bosqichida urf bo‘lgan. Urug‘dan biror kishi o‘ldirilsa, uning xunini talab qilish va o‘chini olish urug‘chilik bosqichining qonuni bo‘lgan.

S.Surazakovning fikricha, qarindoshlik urfi ko‘plab turkiy dostonlarga singib ketgan. Qondoshlik mas’uliyati juda qadimdan qolgan bo‘lib, turkiylar mifologiyasiga ko‘ra, har bir xonadonning o‘z homiy ruhi mavjud va u odamdan qondoshi uchun o‘ch olishni talab qiladi, mobodo uning bu istagi bajo keltirilmasa, u xonadonga yana ham ko‘proq falokatlar boshlab kelishi mumkin deb tushunilgan. Qondoshning xunini talab qilib jangga kirish shomonlik va ungacha bo‘lgan davr odati bo‘lib, xunni talab qilish, asosan shomonning burchi va nazoratiga kiradi.

Shomon - qahramon mavjud bo‘lgan yana bir ertakni ko‘rib chiqaylik: «Said botir» ertagi qahramoni ham pahlavon Rustamga o‘xshab, dev olib ketgan Gulandom malikani qutqarish uchun yo‘lga chiqadi. Dev va uning ukasini engib, malikani olib qaytadi.

Shuni alohida ta’kidlash lozimki, ertakdagi boshqa epizodlar davrlar o‘tgan sayin, zamonga moslashib borgan. Biroq, ertakning avj nuqtasi bo‘lmish dev bilan kurash epizodi saqlanib qolavergan. Bu ertakda ham qahramon xuddi shomon kabi devni engish uchun tushida ko‘rgan yo‘l – yo‘riqqa amal qiladi va shu yo‘l bilan devni engadi. Aynan devni engish uchun tush

ko‘rish va tushga amal qilish yo‘li bilan devni engish ham ertakdagi eng qadimiy qatlamlardan biridir. Qahramonga tushida yo‘l ko‘rsatgan chol va kampir qahramonning homiy ruhlardir. Shomonning o‘zi bilan yuradigan ruhi ham bor. Shomon shu yo‘ldosh ruh yordamida yomon ruhlarni quvib, kasallarni davolaydi.

Ertakdagi Saidning borsa kelmasdagi devni engishi, yuqorida aytganimizdek, shomonning qahramonligi epizodidir. Chunki borsa kelmasdagi yurt marhumlar, yovuz ruhlar yurti bo‘lib, unga faqat shomon bora oladi. Chelakdagi tilsimlangan suvni shomon icha oladi. Agar ertak syujetiga e’tibor bersak, ertakning boshi va o‘rtasida uzilish sezamiz. Bu uzilish shundaki, ertak zaminida yamoqchining qahramonlik uchun yo‘lga chiqishi, ertakka keyinchalik kiritilgan bo‘lishi kerak, lekin qahramon yo‘lga chiqib tush ko‘rgach, ertak o‘z qadimiy yo‘nalishiga tushadi. Bu erda qahramonning nomi va kasbidan tashqari hech narsa ertakning tarixiy asosiga zid kelmaydi. Chunki dev bilan olishish epizodi eng qadimgi ertaklardan qolgan bo‘lib, qahramonlar makon, zamon, davrga moslashib, o‘zgarib borgan. Ertakdagi qahramonning yamoqchiligi ana shunday o‘zgarish natijasidir. Devga kuch berib turgan qizil chelakdagi suv esa er ostidagi shifobaxsh dengiz hukmroni Opsu haqidagi afsonaga o‘xshash qadim suv kul’ti, suvning ilohiyligi haqidagi afsonalar ta’siri natijasidir. Afsonaga ko‘ra, er osti yovuz ruhlari ba’zan shifobaxsh dengizdan suv o‘g‘irlab, baquvvat va o‘lmas bo‘lib oladilar. Shomon-qahramon qizil chelakdagi suvning xislatini bilgani uchun uni qora chelakka almshtirib qo‘yadi va shu yo‘l bilan devni engadi.

Yuqorida aytilgan fikr-mulohazalardan, kuzatishlardan quyidagicha xulosa chiqarish mumkin:

Dev obrazi ajdodlarimizning tasavvur va ong bosqichlariga bog‘liq bo‘lib, ular o‘zgargan sayin devning qiyofalari ham o‘zgarib borgan. Ijtimoiy ong taraqqiy etgan sari devning arxaik, yirtqichlik qiyofalari kuchsizlana boshlagan. Devning arxaik qiyofasi tarixiy asoslarini tabiat jonzotlari orasidan emas, balki ajdodlarimizning mifologik qarashlari, tabiatga munosabatidan izlamoq kerak.

Madaniy davr, ya’ni shaharlar paydo bo‘la boshlagan davrlarga kelib, xalq tasavvuri va ijodidagi dev obrazi ham madaniy qiyofa kasb eta borgan. Uning vahimali qiyofasi yo‘qolib, odam shaklini ola boshlagan. Natijada bizgacha etib kelgan xalq og‘zaki ijodi namunalarida devning ham arxaik, ham madaniy qiyofasiga xos belgilar saqlanib qolgan. Bu qiyofalardan qaysi biri ustunroq bo‘lishini asar g‘oyasi,



42. Og‘a Yunusning olib qochilishi. O‘zbek xalq ijodi. – Toshkent: Adabiyot va sanat nashriyoti, 1988.
43. Mifi narodov mira. Entsiklopediya v dvux tomax. – M.: Nauka, 1977. – 258 s.
44. Propp V.Ya. Istoricheskie korni volshebnoy skazki. – L.: LGU, 1986. – 366 s.
45. Fiod Ko‘prili. Adabiyot bo‘yicha tadqiqotlar. – Istanbul, 1989. – 360 s.
46. Rashididin. Sbornik litopisey. Tom-1. – M-L.: Izd. AN, 1952. – 680 s.
47. Rustamxon. Aytuvchi Fozil Yo‘ldosh o‘g‘li. – M.: Nauka, 1972. – 331 s.
48. Sarimsoqov B. Olqishlar va qarq‘ishlar. O‘zbek folklori ocherklari. – Toshkent: Fan, 1988. – 2 t. – 320 b.
49. Seiidov M. Kok, oq, qora ranglarining eski inonch bilan bog‘liqligi // Izvestiya AN Azerbaydjanskix Respub, Seriya literatura, yozik, isskustvo. – Baku, 1978. – № 2. – S. 70-82.
50. Snesev G.P. Relikti domusulmanskix verovaniya i obryadov u uzbekov Xorezma. – M.: Nauka, 1969. – 336.
51. Surazakov S.S. Altayskiy Geroicheskiy epos. – M.: Nauka, 1985. – 256 b.
52. Suxareva O.A. Perejitki demonologii i shamanstva u ravninnix tadjikov // Domusulmanskix verovaniya i obryadov Sredney Azii. – M.: Nauka, 1975. – 5-93.
53. Tayjanov K., Ismailov X., Osobennosti doislamskix verovaniy u uzbekov –Karamurtov // Drevnie obryadi i verovanie i kultura narodov Sredney Azii. – M., 1986. – S. 110-138.
54. Taranohi Samarkand: Marosim qo‘shiq-lari. – Dushanba: Donish. 1966. – 112 b.
55. Temkin E.N., Erman V.G. Mifi dreyney Indii. – M.: Nauka, 1982. – 279 s.
56. Tokarev S.A. Ranniie formi religii. – M.: IPL, 1990. – 622 s.
57. Teylor B. Pervobitnaya kultura. – M.: Polit.Lit., 1989. – 573 s.
58. Usmanova M.S. Podzemniy mir v traditsionnix predstavleniyax xakasov // Mirovozzreniya narodov Zapadnogo Sibiri po arxialogii i etnograficheskim dannim. – Tomsk, 1987. – 225 s.
59. Usmon Turon. Turkiy xalqlar mafkurasi. – Toshkent: Cho‘lpon, 1994. – 134 b.
60. Fitrat A. Turk musiqasi. Kitobdan bob, Nashrga tayyorlovchi H.Boltaboev // Yoshlik. – Toshkent, 1991. – №10. – B. 46–51.
61. Frezer Dj.Dj. Folklor v Vetxom Zavete. – M.: IPL, 1986. – 511 s.
62. Fromm E. Dusha cheloveka. – M.: Izdatelstvo Respublika, 1992. – 430 s.
63. Freyd Z. Vvideniya v psixoanaliz. – M.: Poppuri, 1997. – 576 s.
64. Freyd Z. Totem i tabu. Psxialogiya pervobitnoy kulturi. – M.: Olimp, 1997. – 60 s.
65. Yung K.G. Chelovek i ego simvoli. – M.: Sreb.niti., 1997. – 368 s.
66. O‘zbek xalq poetic ijodi. – Toshkent: Fan, 1980. – 362 b.
67. O‘zbek xalq ertaklari. – Toshkent: O‘qituvchi, 1991. – 268 b.
68. Qadimiy Hikmatlar. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi adabiyot va sanat nashriyoti, 1987. – 428 b.
69. Firdavsiy Abulqosim Shohnoma. – Toshkent, Fan, 1975. – 288 b.
70. Quroni Karim. O‘zbekcha izohli tarjima. Tarjima va izohlar muallifi Alouddin Mansur. – Toshkent: Cho‘lpon, 1992. – 415 b.
71. Qodirov M. O‘zbek xalq tomosha san‘ati. – Toshment: O‘qituvchi, 1981. – 224 b.
72. Qoshg‘ariy Maxmud. Devoni lug‘ati turk.Uch tomlik. – Toshkent: Fan. 1960-1963. – 427 b.



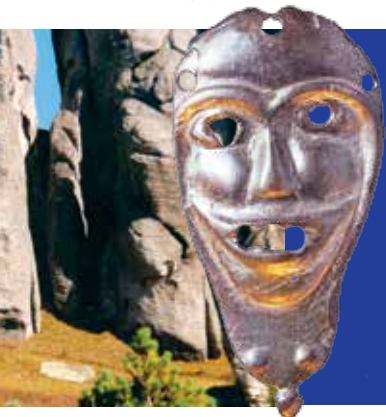


Мурадгелди СОЕГОВ (Ашхабад/Түрікменстан)

Түрікменстан ҒА академигі, профессор, филология ғылымдарының докторы, Ұлттық қол-жазба институтының жетекші ғылыми қызметкері. Ол – 770-ке жуық ғылыми еңбектің және көркем шығармалардың авторы.

Muradgeldi SOYEGOV (Ashkhabad/Turkmenistan)

Academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Professor, Doctor of Philology, main researcher of National Institute of Manuscripts. The list of scientific works and fiction contains about 770 titles, including more than 20 books.



ОТ ДРЕВНИХ МИФОВ К СОВРЕМЕННЫМ СКАЗКАМ (в связи с предполагаемым родством тюркских языков с корейским языком)

Мақалада түрікмен және кәріс ертегілерінің ортақ сюжетін айқындау мақсатында екі халықтың ертегі мәтіндері жеке-жеке беріледі және оларға талдау жасалады. Автор талдаудың нәтижесінде бұл ертегілердің кейбіреулерінің негізіне жалпы алтай дәуіріне жататын сюжеттер жататындығын анықтайды. Сондай-ақ олардың көпшілігі біртіндеп жанр дамуының канондары бойынша, ал кейбіреулері көне дәуірлерде жекелеген тілдердің әсері арқылы енген сюжеттердің нәтижесінде қалыптасқандығы дәлелденеді.

Texts of some Turkmen and Korean tales are analyzed to identify their inherent common themes. As a result of this analysis it is revealed that the basis for a number of these stories lay subjects relating to common Altaic era, and many of them could have formed gradually by the canons of the genre, and some - as a result of borrowing through the stories of individual languages in antiquity and later periods.



В настоящей работе мы исходим из постулата, согласно которому мифы в «чистом» виде, какими являются древнегреческие, в современном туркменском устном народном творчестве, как и в фольклоре многих других тюркских народов, не существуют. Они просто не сохранились до нового времени. Говоря образно, после своего бурного расцвета из-за последовавших за ним неблагоприятных условий вымерли, как это происходило с динозаврами Юрского периода. Основное содержание отдельных древнетуркменских (тюркских) мифов кратко пересказано в хрониках истории китайских династий (например, о матери-волчице, родине Эргенеконе и др.). Более древние из них также впитывались Орхонскими памятниками: Узе кёк тен-

ри асра йагыз йер кылынтукта экин ара киши оглы кылынмыш 'Когда было сотворено вверху голубое небо и внизу бурая земля, между ними было сотворены сыны человеческие' [1, с. 102, 104].

Туркменские (огузские) мифы со временем видоизменялись, их сюжеты послужили для появления новых сказок, преданий, притчей, отчасти и легенд. Отдельные из них почти в неузнаваемой форме вошли в эпосы «Гёроглы» и «Горкут Ата», а также другие народные дестаны. Например, одноименный главный герой эпоса «Гёроглы» ночью при свете звезд восстанавливается от ран, полученных днем в сражении. Эта явная черта героя-полубога древнего мифа.

Краткие отрывки из устных текстов широко распространенных мифов стали в последующем

устойчивыми крылатыми словами в виде пословиц и поговорок, превращались в идиомы и другие виды фразеологизмов в современном туркменском языке. Под влиянием тем и основных идей мифов нередко происходило в прошлом расширение семантики слов, появились в них переносные значения. А в фольклоре после принятия ислама черты древних мифических героев, сохранившихся в народной памяти, перешли к образам мусульманских святых, обогатив их новыми, порою не свойственными им качествами.

Некоторые современные исследователи (В.Н.Басилов, А.Джикиев и др.), используя указанные выше «окаменевшие» следы мифов (подобные следы динозавров сохранились на Востоке Туркменистана), предприняли попытку, иногда успешную, по восстановлению текстов древних туркменских мифов. Также отметим, что на примере двух подобных, вновь восстановленных туркменских мифов о Буркуте, современнике пророка Моисея, нами ранее выполнена небольшая статья на турецком языке, которая была опубликована в 2007 году на страницах журнала «Tarih» («История»), издающегося в Стамбуле (Турция) [2, с. 30–31].

Основной целью настоящей работы является ознакомить читателей с небольшой частью немалого количества сказок туркменского и корейского народов, имеющего почти идентичный сюжет, и тем самым, на основе сравнительного анализа сказочного эпоса этих народов, с позиций алтаистики подкрепить новыми фольклорными данными гипотезу о существовании дальнего родства между туркменским и корейским языками.

Как пишет Вадим Пак в предисловии к сборнику русских переводов корейских сказок, изданному в 1991 году в Москве, многие корейские сказки несут на себе отпечаток древнейшей эпохи в истории возникновения корейского общества. В своеобразной форме, присущей только сказкам, они отразили образ мыслей первобытных людей, их наивные и подчас искаженные представления об окружающем мире, истоки обычаев и верований [3, цит. по 13]. Эти слова можно отнести и к туркменским сказкам, хотя сказковедение, как отрасль туркменской фольклористики, появилось сравнительно недавно, примерно сто лет назад.

Началом научного изучения туркменской сказки в современном его понимании, очевидно, следует

считать первую половину десятых годов прошлого столетия, когда один из крупных туркменоведов России XX века А.Н.Самойлович (в последующем академик АН СССР) в 1910 году включил в «Кауфманский сборник» три туркменские сказки в своем переводе на русский язык, а в 1914 году сказку «Сорок небылиц» в такой же форме опубликовал на страницах «Живой старины». Знаменитым периодом в истории туркменского сказковедения, как и туркменской филологии, в целом, являются сороковые годы XX века, когда в 1942 году в эвакуированном в Ашхабад (Туркменистан) МГУ им. М.В.Ломоносова, а также в следующих 1943 и 1944 годах в Одесском университете, который во время войны также находился в эвакуации в Туркменистане (г. Байрамалы), состоялись защиты первых кандидатских диссертаций туркменскими соискателями-филологами. В 1947 году М.А.Сакали (погибла во время ашхабадского землетрясения в 1948 г.) защитила свою кандидатскую диссертацию на тему «Туркменский сказочный эпос». Указанная работа М.А.Сакали в 1956 году была издана в Ашхабаде отдельной книгой (объем 154 стр.), в которой наряду с вопросами о многообразии туркменских сказочных сюжетов, условий их бытования и распространения, стилистических особенностях – исследуются сказки о животных, волшебные (фантастические), бытовые (новеллистические) сказки, отражение в них народного быта и некоторые другие вопросы, связанные с туркменским сказочным эпосом [4].

Начиная с 1926 года, когда в Ашхабаде вышел из печати первый небольшой самостоятельный сборник туркменских сказок на арабской графике (составитель А.С.Алиев, который был еще и автором первого новометодного букваря туркменского языка, изданного в 1913 г.), по настоящее время выпущено немалое количество больших и малых по объему книг, включающих в себя туркменские сказки, как в оригинале, так и в переводе на русский язык. Наиболее солидным из них до сих пор является трехтомник «Туркмен халк эртекилери» (1978, 1979 и 1980 гг.), содержащий соответственно сказки о животных, волшебные и бытовые сказки. Каждый из этих томов снабжен подробными предисловиями, написанными доктором филологических наук, фольклористом Ш.Халмухаммедовым в соавторстве с кандидатом филологических наук, литературоведом Н.Атдаевым.

Как отмечала М.А.Сакали еще в 1948 году [4, с. 107–154], немалая часть туркменских сказок была записана из уст таких сказителей - знатоков устного народного творчества, какими являются сказочница Огулгерек-эдже (мать писателя Ата Каушутова), туркменские «Гомеры», народные поэты Дурды Клыч (1886–1950) и Ата Салих (1908–1964). В настоящее время рукописи сказок, записанных в разные годы из уст сказителей в разных уголках республики, бережно хранятся в фондах Национального института рукописей Академии наук Туркменистана.

В указанных и некоторых других работах туркменских авторов, как и в большинстве исследований, выполненных по сказковедению в других странах, первичной родиной сказок принято считать древнюю Индию. Но даже предварительный сравнительный анализ туркменских и корейских сказок позволяет нам говорить об их возможной древней общности в пределах народов алтайской языковой семьи, куда, наряду с современными тюркскими, монгольскими, тунгусо-маньчжурскими языками и древним японским языком, входят туркменский и корейский языки. Ибо туркменский и корейский народы (имеются в виду основное население Корейского полуострова) в обозримом прошлом не имели никаких прямых контактов для заимствования сказочных сюжетов. На основе материалов существующей литературы, в частности, работ Г.Й.Рамстедта и некоторых других алтаистов нами ранее был описан ряд лексических элементов, общих для туркменского и корейского, а также японского языков [5, 6, 7, с. 85–90; 8, с. 49–51].

Теперь хотим непосредственно начать с личного опыта работы с одним туркменским сказочным текстом. Но для этого сначала ознакомимся с небольшой корейской сказкой, которая под названием «Муравей и голубь» включена в указанный выше сборник 1991 года:

Упал как-то муравей в воду.

- Спасите, - кричит, - тону!

Услыхал голубь и всполошился. Сорвал с дерева лист, муравью бросил.

- Держись крепче, - говорит и тащит потихоньку на берег. Ухватился муравей за лист, насилиу выполз на берег. Стал благодарить голубя:

- Спасибо тебе, дядя голубь! Спас ты мне жизнь!

Рад голубь, что доброе дело сделал, и улетел к себе в горы.

Сидит как-то голубь на дереве, а к дереву охотник подкрался, того и гляди выстрелит из ружья.

Увидел это муравей, подполз к охотнику, в ногу его укусил. Завопил охотник от боли. Смотрит голубь - у дерева охотник с ружьем.

Взлетел голубь и говорит муравью:

- Спасибо тебе, спас ты меня от верной смерти!..

Так за добро муравей голубю добром отплатил [3, цит.по13].

Этот текст полностью, почти слово в слово совпадает с текстом (если перевести его на русский язык) аналогичной сказки с тем же названием («Муравей и голубь») из первого тома сборника «Туркменские народные сказки», изданного в 1978 году [11, с. 159]. Когда в 1993 году автор этих строк с методистом Н. Реджеповым приступил к составлению школьного «Букваря» для первого класса на основе официально принятого тогда нового туркменского алфавита на латинской графической основе, вообще не имел представления о подобном совпадении этих двух сказок. О нем я узнал лишь в ходе работы над настоящей статьей. А тогда нами данная туркменская сказка в изложении рисунками (без текста) была отображена сперва в добукварном разделе нашего учебника, а затем, во второй раз, уже ее текст в несколько упрощенном варианте также с некоторыми рисунками приводился в его послебукварной части [10, с. 15–18, 102–103]. С 1995 года наш «Букварь» служит основным учебником в первых классах во всех школах Туркменистана и выдержал несколько изданий, неоднократно перерабатывался и дополнялся, но сказка «Муравей и голубь» всегда оставалась без изменения.

Конечно, на основе одного-единственного примера, пусть он будет даже очень показательным и ярким, не следует делать каких-либо выводов и обобщений. Поэтому нам еще раз следует обратиться к сказкам о животных у обоих народов. К примеру, возьмем сюжет корейской сказки «Хитрая лиса»:

Позарилась однажды хитрая лиса на рисовую кашу да курочку, в яму глубокую и угодила. А выбраться не может. Думала лиса, так и придется в яме подыхать.

Вдруг видит - медведь глупый мимо идет. Обрадовалась лиса и говорит сладким голосом:

- Послушай, медведь, я здесь кашу нашла да курицу, наелась, а выбраться не могу. Спускайся в яму, доешь кашу и курочку, после мне спину подставишь, я вылезу и тебе выбраться помогу.



Медведь, недолго думая, бух в яму, полакомился курочкой и лисе свою спину подставил. Вылезла лиса из ямы и ушла. Только ее и видели. А медведь так и подох в яме [3, цит. по 13].

На этом же сюжете построена туркменская сказка «Лиса и коза», в которой глупого медведя заменяла глупая коза. Еще лиса уверяет козу, что в яме (колодце) очень прохладно, чем наружная жара.

Как отмечает тот же Вадим Пак, место волка - героя сказок других народов в корейских сказках часто занимает тигр. В этой «замене» в туркменских сказках участвовала также и лиса. Данную особенность можем наблюдать, сравнив туркменские и корейские сказки со сходными сюжетами, в том числе корейскую сказку «Неблагодарный тигр» с упомянутой уже туркменской сказкой «Лиса и коза». В них рассказывается как тигр (лиса) при помощи путника (козы) выкарабкался наверх из ямы-ловушки (гуррук – старого безводного колодца). Далее в туркменской вариации оказавшуюся вместо лисицы в колодце козу освободили пастухи, слышавшие ее зов о помощи. Этим и заканчивается сказка [11, с. 101]. Сюжет в корейской вариации развивается далее при участии жабы следующим образом:

Тигр и выкарабкался наверх. Выбрался да как зарычит:

- До чего же я голоден! Сейчас тебя съем!

Обидно путнику, и говорит он тигру:

- Это за мое-то добро? Ну и бессовестный же ты.

А тигру хоть бы что. И в ус не дует. Тут откуда ни возьмишь жаба. Пожаловался ей путник на тигра. А тигр - на голод. Говорит жаба:

- Так сразу все не рассудить. Перво-наперво покажите мне яму-ловушку. Привели путник и тигр жабу к яме. Говорит жаба тигру:

- Полезай в яму, а я погляжу, как ты выбрался.

Прыгнул тигр в яму и говорит жабе:

- Вот гляди, на самом дне я сидел.

А путник вытащил палку из ямы и опять жалуется:

- Это я палку принес, иначе тигру не выбраться.

Улыбнулась жаба и говорит путнику:

- Иди-ка ты, мил человек, своей дорогой. И помни: неблагодарным нельзя помогать.

Сказала так, в яму глянула и крикнула тигру:

- А тебе поделом! Будешь знать, как за добро злом платить! [3, цит. по 13].

Здесь вырисовывается как раз тот случай, когда на основе двух линий одного общего сюжета проис-

ходило формирование двух отдельных произведений не только в пределах национального фольклора, но и в фольклорах родственных (правда, дальних) по языку народов, какими являются туркмены и корейцы. Сказители в последующем, исходя из состава слушателей и других обстоятельств, обогатили свой рассказ интересными деталями, многими другими новыми случаями из жизни животных и людей, даже заменили героев, персонажей, но при всем этом их первоначальная сущность оставалась неизменной и незыблемой. В этом убеждает сравнение вышеприведенной части текста корейской сказки со следующим текстом туркменской сказки «Добро и зло». В последнем в роли основного героя вместо жабы выступает семилетний мальчик, а вместе тигра – змея. Еще добавлена мораль против хвастливости. По-видимому, сказка была записана именно тогда, когда сказитель рассказывал ее детям (с целью достижения наибольшей наглядности решили привести сказочный текст полностью):

У молодых супругов родился сын. Рос он тихим, ласковым. Когда ему исполнилось семь лет, произошел такой случай.

По соседству жил один человек, любивший хвастаться. «На свете нет умнее меня!» - часто вторял он.

Как-то он рыл землю и наткнулся на сундук. Посмотрел туда-сюда, попробовал открыть - не поддается. «Наверное, золотой клад», - обрадовался хвастун. Он сбил замок и только приподнял крышку, как из сундука выскочила змея и обвилась вокруг шеи этого хвастуна. Шипя и показывая жало, она стала расти на глазах.

- Змея, я освободил тебя, сделал доброе дело, - взмолился хвастун, - а ты на добро отвечаешь злом - хочешь задушить меня.

- А меня всегда этому учили, - ответила змея человеческим голосом.

Долго спорили они, кто прав из них, кто виноват, но так ни к чему и не пришли. В это время мимо проходил караван верблюдов. Спрашивает хвастун самого старого из них:

- Скажи, верблюды, можно ли отвечать на добро злом?

- Можно, - прошамкал верблюд. - Все впереди идущие верблюды - мои сыновья и внуки. Я их вырастил и воспитал. А теперь, когда я стал стар и еле-еле волочу ноги, они хотят бросить меня одного в пустыне. Разве это доброе дело?

- Слышишь, - злорадно прошипела змея, плотнее обвивая шею хвастуна.

- Подожди душить, - взмолился хвастун, - спросим еще у других. Пошли. На пути встретился большой высохший тутовник. Хвастун остановился и спросил:

- Эй, дерево! Ты много прожило на свете и много повидало на своем веку. Скажи, можно ли отвечать злом на добро?

- Можно, - проскрипел тутовник. - Много лет я давал густую тень для отдыха всему живому, сочную мою листву ел шелкопряд. Мой хозяин на коконах и шелке разбогател. А теперь он хочет спилить меня на дрова. Разве так нужно отплачивать за добро?

- Слышишь, - снова зашипела змея и еще плотнее сжала шею.

- Подожди, змея, подожди, - снова стал просить хвастун. - Еще у кого-нибудь спросим.

Снова идут они. Попались им по дороге дети. Увидев на шее старика змею, они забыли про игру и разбежались кто куда. На месте остался только семилетний сын молодых супругов.

Хвастун подошел к нему и спросил:

- Скажи, мальчик, можно ли отвечать на добро злом?

- Э, отец, - сказал мальши, - не надо спрашивать о зле и добре. Лучшие скажи, почему у тебя на шее змея?

- Я копал землю, - начал хвастун, - и вырыл сундук. Мне показалось, что в нем должен быть золотой клад. Открыл крышку, а оттуда выскочила змея и обвила мою шею. Теперь она не отпускает меня и хочет задушить за то, что я ее спас.

- Ба, - удивился мальши, - ты, наверно, неправду говоришь. Разве может такая большая змея поместиться в сундуке?

- Это правда, мальчик, - стал уверять хвастун.

- Она была в этом сундуке.

- Эй, змея, - сказал мальши, - это правда, что ты такая большая могла поместиться в сундуке?

- Да, помещалась, - прошипела змея.

- Не может этого быть, - упрямо сказал мальши.

- Не веришь, смотри, - прошипела змея и, соскользнув с шеи старика и выпустив воздух, легла в сундук, оставив голову снаружи.

- Э, а голова-то не помещается! - усмехнулся мальши.

- Еще как помещается, - прошипела змея, пряча голову.

Мальчик в то же мгновение захлопнул крышку, запер сундук на замок и спросил у обрадовавшегося хвастуна:

- Отец, ты сам прятал этот сундук туда, где его нашел?

- Нет.

- Если не прятал, то надо помнить пословицу: «Не бери того, чего сам не положил!». Теперь надо отнести сундук туда, где он был.

Хвастун удивился рассудительности мальчика и от всей души благодарил его за свое спасение. Сундук он закопал на том месте, где нашел, и больше никогда в жизни не хвастался [12].

Подобные картины наблюдаются не только при сравнении сказок о животных. М.А.Сакали в своей работе «Туркменский сказочный эпос», отмечая схожие сюжеты сказок у очень многих народов (но нет среди них корейских), в частности, пишет, что «есть в Туркменистане сказка "Рога падишаха Искандера", в основе которой лежит греческий миф о царе Мидасе и его ослиных ушах. Может быть, этот миф был занесен сюда греками в IV в. до н.э.» [4, с. 8]. Это предположение ученого может быть оспорено, и возникновение данного сюжета можно продвинуть на более древние периоды (например, на общеалтайский период в истории развития туркменского и корейского языков) при ознакомлении с корейской сказкой «Король с лошадиными ушами». Вместе с тем, мы вслед за М.А.Сакали также допускаем, что сюжет о правителе с длинными ушами (или рогами) «проникал на территории современного Туркменистана неоднократно и из разных источников» [4, с. 9]. Для иллюстрации сказанного приводим заключительную часть корейской сказки:

И вдруг - надо же такому случиться - стали у короля уши расти. Росли, росли и с лошадиные стали.

Испугался король, каких только лекарств не пил, не помогло. И так старается уши скрыть, и эдак прячет, стыдно ему от людей, а уши длинные-предлинные, хлопают, что тут сделаешь?

Засунул король уши под корону, ни днем ни ночью ее не снимает, велел не впускать никого в опочивальню. Никто не знал во дворце про уши - ни жены, ни слуги, ни придворные дамы. Только цирюльник. От него никак уши не спрячешь. Поселил король цирюльника в комнате рядом с королевской опочивальней, строго-настрого приказал на глаза никому не показываться. Сидит сиднем цирюльник



в комнате, только и дел у него, что короля причесать. Как отшельник живет. Ни на солнышко поглядеть не может, ни с женой встретиться. Идет, бежит время. Состарился цирюльник, глаза не видят, руки не слушаются, сил совсем нет. Ни дать ни взять старая калоша. Призвал его к себе король и говорит:

- Только скажи кому-нибудь, что у меня лошадиные уши, - не сносить тогда тебе головы.

Пригрозил так король цирюльнику и прогнал его с глаз долой.

Занемог цирюльник, чуёт, недолго ему на белом свете жить. И ничего-то ему не хочется перед смертью, только всем рассказать, что у короля лошадиные уши. "Скажу, - думает цирюльник, - и сразу полегчает, вся хворь из меня выйдет ". Подумал он так, а смерть уже рядом. И решил исполнить это свое последнее желание. Едва доплелся цирюльник до бамбуковой роци за буддийским храмом Торимса, недалеко от столицы, развязал пояс и как закричит:

- У нашего короля лошадиные уши, у короля лошадиные уши!

Кричал он, кричал, надорвался и умер.

Но, странное дело, с той поры, стоит пролететь ветерку по бамбуковой роце, там слышится голос:

- У нашего короля лошадиные уши! У короля лошадиные уши!..

Ветер послабее - голос потише, ветер посильнее - голос погромче. Узнал об этом король, приказал роцу вырубить, с корнем вырвать бамбук.

А на месте бамбука вырос густой кустарник. Зацвел. Подует ветерок, и слышно в кустарнике:

- У нашего короля лошадиные уши! У короля лошадиные уши!

Посильнее ветер - голос погромче. Послабее ветер - голос потише. Да такой тоненький, жалобный:

- У нашего короля лошадиные уши! [3, цит. по 13].

Развязка конфликта в туркменской сказке также происходит тогда, когда цирюльник после данной им клятвы о неразглашении никогда и никому тайны правителя (т.е. о двух рогах, выросших на его голове), не смог на свободе долго молчать и говорил об этом во весь голос, нагнувшись над старым колодцем (гуррук). Никого вокруг него не было. Со временем из колодца вырос камыш, используя который молодой пастух смастерил дудку. При игре на этой дудке сама по себе звучала мелодия с со-

общением о хранимой тайне падишаха Искандера. И он, Искандер, понял, что вечно хранить тайну от народа невозможно.

Для сравнения ниже приводятся тексты еще двух сказок с идентичным основным сюжетом.

Умный старик (туркменская сказка)

Жил да был один царь. В его стране не было стариков. Состарится человек, его или убьют, или прогонят в безжизненную пустыню. И никто не противился этому жестокому закону.

У одного царского нукера тоже был старый отец. Сын любил его, но закон есть закон. Настала пора, взвалил нукер отца на спину и понёс в пустыню [рис. 1].

Шёл, шёл, устал. Сел отдохнуть, вытер пот со лба и тут старик-отец рассмеялся.

- Чему ты радуешься, отец? - удивился нукер. - Ведь я несу тебя в пустыню, чтобы оставить на голодную смерть.

- Ах, сын мой, - ответил старик, - когда-то в молодости я тоже бросил отца в пустыне. Вот и мой черёд наступил. Говорят, не рой яму другому, сам в неё попадёшь. Только теперь я понял эту мудрость.

- Дорогой мой отец! - воскликнул нукер. - Я не хочу твоей гибели. Лучше быть умным чужим умом теперь, чем прозреть в тот день, когда наступит пора расстаться с жизнью.

Подождал нукер ночи, взвалил отца на спину, принёс домой и спрятал в сундуке. Так и жил старик в сундуке. Только глубокой ночью выходил он из укрытия: поест и подышать воздухом [рис.2].

Однажды царь той страны собрал своих нукеров и велел готовиться в далёкий поход, искать живую воду. Видно, царь стареть стал. Не хотелось ему быть убитым или покинутым в пустыне.

Ночью нукер рассказал отцу о царской прихоти.

- Коли я оставляю дом, как же ты будешь жить без меня? - горевал нукер.

- Вот что, - подумав, посоветовал старик, - если ты хочешь найти живую воду, возьми меня с собой. Старики мало могут, но много знают.

- Где же я скрою тебя в походе? - спросил нукер.

- Всё в том же сундуке! И вот что, сын мой, не забудь взять с собой ещё быка и высушенную рыбу. Они тебе сослужат службу.

Не стал нукер задавать отцу лишних вопросов, а сделал всё по его совету.

В пути царь увидел, что нукер везёт с собой большой сундук и гонит быка.

- Зачем это тебе? - спросил удивлённый царь.

- В этом походе я могу разбогатеть, - ответил нукер. - Сундук для будущих богатств, а бык - это живая еда. Если у нас кончатся запасы, мы его за-режем.

- Не слишком ли ты далеко загадываешь? - ус-мехнулся царь.

Но вот пришли они в большую пустыню. Кончи-лась вода. Нукеры царя стали гибнуть от жажды. И тогда ночью старик-отец сказал сыну:

- Отпусти быка и ступай за ним. Когда бык нач-нёт бодать песок, значит, он почуял воду. Покопай в том месте, и все мы будем спасены.

Так и сделал нукер. И точно, стали копать там, где бык бодал песок, и нашли воду.

Поблагодарил царь нукера за спасение, и отпра-вился караван дальше. Долго ли, коротко ли, кончи-лась пустыня. И сказал тогда старик сыну:

- Скоро мы придём в страну тысячи источников. В молодости я слышал от одного чужестранца, что живая вода только в одном из этих источни-ков. Люди станут пить где попало, а ты опускай свою рыбу в эти источники до тех пор, пока она не оживёт. Вот тогда и ты напейся воды и возьми с собой. И вправду, пришёл вскоре караван в страну тысячи источников. Люди разбрелись кто куда и стали пить и наполнять свои сосуды.

А сын старика не торопился, он шёл от источ-ника к источнику и опускал в каждый из них свою рыбу. И вдруг в одном мёртвая рыба встрепену-лась, выскользнула из рук и уплыла. Нукер тотчас напился этой воды и наполнил свой кувшин.

Воины царя, напившись сами, вспомнили о своём повелителе и понесли ему свои сосуды. Но от этой воды он так и не помолодел. Рассердился царь, но-гами затопал:

- Обманули меня звездочёты и чародеи. Но тут подошёл к нему сын старика.

- Не гневайся, великий государь, а попробуй-ка лучше моей воды.

Хоть и надоела царю вода, а отпил-таки гло-ток. Отпил и седин в бороде - как не бывало. Воз-ликовал царь и, говорит нукеру:

- Проси у меня что хочешь! Любое твоё жела-ние исполню, но открой мне свою тайну. Упал ну-кер в ногу царю:

- Государь, я открою тебе тайну, но простишь ли ты мне вину мою?

- О, нукер мой! Ты спас меня от смерти и от старости, и потому ты достоин прощения, какой бы ни была твоя вина.

- Тогда выслушай меня, государь, - и нукер на-чал свой рассказ. - Когда наступила пора, я, как и подобает людям нашего царства, понёс старика-отца в пустыню. А он засмеялся и сказал мне: «В молодости я тоже бросил отца в пустыне. Вот и мой черёд наступил». И тогда я подождал ночи, о государь мой, принёс отца домой и спрятал в сундуке. Вот он, этот сундук. В нём - мой отец. Это он указал мне способ отыскать среди тысячи источников источник живой воды. Удивился царь, задумался.

Нукера он простил, отца его не тронул, а вер-нувшись домой, отменил старый жестокий закон [12].

Как появились мыши и с каких пор перестали убивать стариков (корейская сказка)

Прежде стариков, когда они достигали шести-десяти лет, убивали.

Один сын очень любил своего отца и, когда ему минуло шестьдесят лет, спрятал его в подземелье, куда и носил ему пищу.

Однажды на дворец богдыхана напали какие-то страшные звери, величиною с корову, серые, с узкими, длинными мордами, с длинными тонкими хвостами.

Все потеряли голову и не знали, что делать.

Тогда старик отец сказал:

- Надо найти восьмифунтовую кошку.

Нашли кошку в семь с половиной фунтов.

- Кормите ее, - сказал старик, - пока она не вы-тянет восемь фунтов ровно.

Когда кошка вытянула восемь фунтов, ее выпу-стили на зверей. И вот что случилось. Увидев ее, звери стали уменьшаться, пока не превратились в обыкновенных мышей, которых и ловят с тех пор обыкновенные кошки.

Когда император узнал, кто выручил всех из беды, то разрешил с тех пор старикам жить столько, сколько они хотят.

Так появились мыши на свете, виновники того, что стариков не убивают больше [3, цит.по13].



Признанный исследователь сказок, автор таких часто цитируемых книг, какими являются «Морфология сказки» (1926) и «Исторические корни волшебной сказки» (1946), В.Я.Пропп (1895–1970), рассматривая этносы, ещё не расставшиеся с тотемизмом (и не имеющих сказок как таковых), находящиеся в процессе его разложения, и современные сказки «культурных» народов, приходит к выводу о единстве происхождения волшебной сказки [материалы Википедии - свободной энциклопедии]. Мы со своей стороны, как результат проведенного выше анализа, можем добавить к этому выводу В.Я.Проппа то, что ряд сказок (например, о животных и другие) у таких «культурных» народов, какими являются туркмены и корейцы, имеет единое происхождение, которое, скорее всего, яв-

ляется следствием далекого родства их языков. Но наш вывод никак не может относиться ко всем без исключения параллелям, присущим туркменским и корейским сказкам, многие из которых могли формироваться постепенно по общим канонам развития жанра, а некоторые - в результате заимствования сюжетов через посредство отдельных языков в древности и более поздние эпохи.

Возвращаясь в конце еще раз к вопросу о трансформации древних туркменских мифов к сказкам и другим видам современного устного фольклора, можем констатировать, что дальнейшие всесторонние исследования по этому направлению в сравнительном плане сулят в будущем новые научные выводы и обобщения, значимые не только для развития тюркологии, но и алтаистики в целом.



Рисунок1

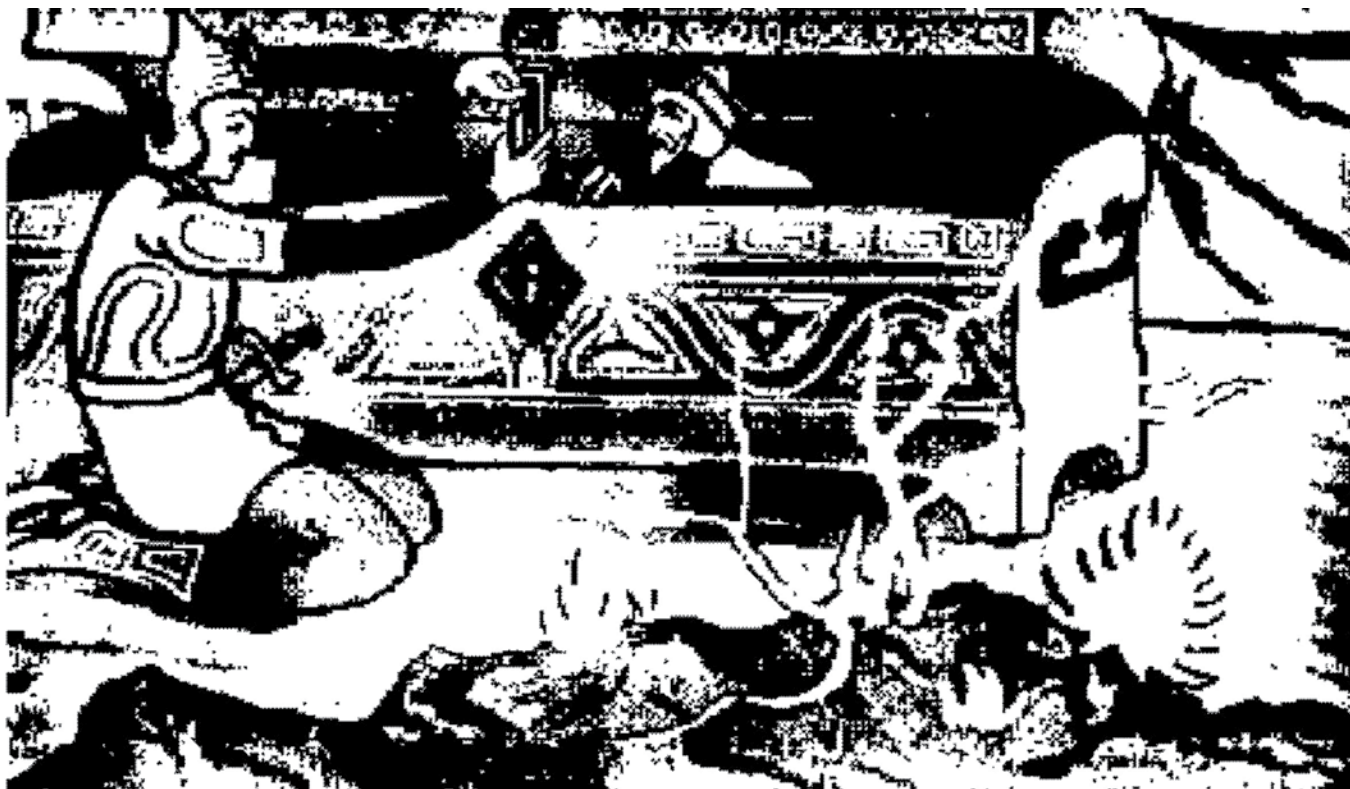


Рисунок 2

Литература

1. Соегов М. Памятник Бильге-кагану // IVLiras. – 2007. – № 2.
2. Söyegow M. Türkmen Mitolojisi'nin Kahramanlarından Burkut Ata Üzerine İki Mitos Hikayesi ve Kaynağı // Tarih Türk Dünyası Kültür Dergisi Sayı. – 2007. – № 252, aralık
3. Феи с Алмазных гор: Корейские народные сказки. Переводы с корейского. Составление и вступительная статья В. Пака. – М.: Худож. лит., 1991.
4. Сакали М.А. Туркменский сказочный эпос. – Ашхабад: Изд-во АН Туркменской ССР, 1956.
5. Söyegow M. Gadymy döwürlerdäki türkmen-korey dil gatnaşyklary // Türkmen dili. – 2008. – 11 iyun.
6. Söyegow M. Korey we gadymy yapon dilleri türkmen dilinin garyndaşyмыка? // Türkmen dünyası. – 2008. – № 14 (286).
7. Соегов М. Калмыцко-туркменская лексическая общность: древнейший пласт или позднейшие заимствования? (В связи с 140-летием со дня рождения В.Л. Котвича и Г.Й. Рамстедта - знаменитых алтаистов) // Вестник Калмыцкого университета. – 2012. – № 3 (15).
8. Соегов М. Об общности туркменского языка с тюркскими языками сибирского региона и ее глубинных социально-исторических корнях (Краткое сообщение) // Научное обозрение Саяно-Алтая. – 2012. – № 2 (4).
9. Гарынжа ве кепдери // Туркмен халк эртекилери. 3 томлук. Хайванлар хакындакы эртекилер. – Ашгабат: Ылым, 1978. – 1 т. – С. 159.
10. Garynja we kepderi (Erteki) // Soyegow M., Rejebow N. Harplyk. 1-nji klas üçin. – Aşgabat: Magaryf, 1995.
11. Тилки билен гечи // Туркмен халк эртекилери. 3 томлук. – Ашгабат: Ылым, 1978. – 1 т.: Хайванлар хакындакы эртекилер.
12. http://rskz.ru/turkmenskie_skazki/page/2.html (04.01.2013).
13. <http://www.e-reading-lib.org/book.php?book=113531> (05.01.2013).

Иллюстрации Татьяны Алексеевой к туркменской сказке «Умный старик» (по материалам Интернета)



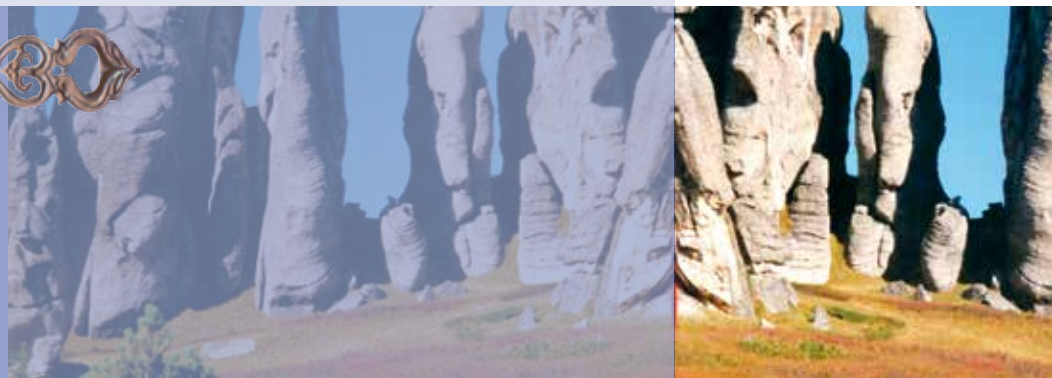


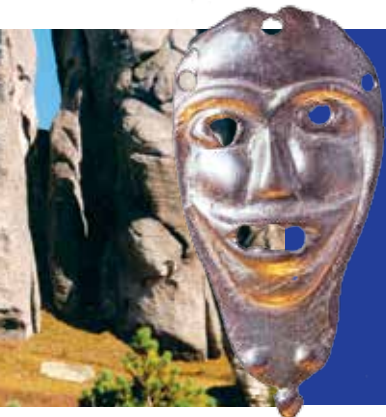
Империят ХАЛИПАЕВА (Махачкала/Дағыстан)

Дағыстан мемлекеттік педагогикалық университетінің профессоры, филология ғылымдарының докторы, Дағыстан Республикасының еңбек сіңірген қайраткері.

Imperiyat KHALIPAЕVA (Makhachkala/Dagestan)

Dr.I.Khalipaeva is the professor of Dagestan State Teachers Training University, Honoured Worker of the Republic of Dagestan.





МИФОЛОГИЯ И ТЕНГРИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ

Мақала көне түркілердің тәңірлік діні мен мифологиясын зерттеуге арналған. Еңбекте әлемдегі барлық діндер сияқты тәңірлік діні де Орталық Азияны мекен еткен жергілікті халықтардың наным-сенімінен туындағаны жайлы тұжырымдар жасалады. Автор тәңірлік діннің шаманизм сияқты сол жерде өмір сүрген халықтардың арғы ата-бабаларының сенімдерімен араласып, солар арқылы байи түсіп, басқа да көрші аймақтармен қарым-қатынасқа түсе отырып, дамығандығын анықтайды.

Like all the world's religions, Tengriism appeared on soil soaked with ideas of a local cult in Central Asia (shamanism and other forms of various cults and their remnants). Developing on this local soil Tengriism enriched by relationships with them, and as a result of contact with the neighboring regions.



Как и все мировые религии, тенгрианство возникло на почве, пропитанной идеями местного культа в Центральной Азии (шаманизм и другие формы различных культов, их пережитков). Развиваясь на этой местной почве, тенгрианство обогащалось за счет взаимоотношений с ними, а также в результате контактов с соседними регионами.

Вполне естественно, что в различных регионах смешение и контакты складывались по-разному. Наиболее острая борьба тенгрианства установилась с теми формами местных культов, которые обладали изначально близкими по своему существу и содержанию религиозно-мифологическими идеями. В особенности это было характерно для наиболее восточной ветви тенгрианства, где-то на стыке древне-

хуннских и религиозных маньчжурских верований, тем более что здесь отражается и влияние окружающей природы на становление религиозных представлений древнего тюрка.

Так, например, по мнению большинства мифологов, один из основных признаков природных мифов заключается в том, что в них явления природы объясняются анимистическими представлениями первобытного человека. Но анимистическая мифология обычно не исчерпывается природными мифами, особое место занимают космогонические и теогонические тенденции, где основное внимание обращено не на происхождение племен, тотемов, ритуалов, «а на процесс общего мироустройства, причем этот процесс описывается как переход от первоначального хаоса к упорядоченной

благоустроенной вселенной». В кумыкском фольклоре есть мифологические мотивы о происхождении гор, равнин, родников, рек, озер и т.д., основанные на анимистических представлениях. Возможно, прежде в них отражались космогонические представления человека о сотворении мира из первобытного хаоса.

Противоречия в первобытном обществе получают в мифологии анимистическое толкование и то, что отрицательные образы относятся к женскому полу, говорит о том, что на смену матриархату шла эпоха патриархата. Этот исторический период в анимистической мифологии отражен гораздо полнее, чем в фетишистской тотемистической мифологии.

Некоторые анимистические воззрения в наших полевых материалах сохраняют форму примитивных представлений, которые еще не сформировались в мифы, порою не полностью передавая сюжет, но в целом анимистические представления сыграли в развитии кумыкской мифологии немаловажную роль.

В ряде космогонических преданий кумыков («О небе», «О семи пластах неба» и др.) земля олицетворяет материнское начало, небо – отцовское, а люди, находящиеся в середине – дети великой Матери и Всемогущего Верховного Божества Тенгри. Одним из элементов мотивов кумыкской мифологии является мотив о сотворении мира: о дихотомическом и трихотомическом строении Вселенной.

А.М.Аджиев, исследовав мифологические мотивы мироздания, пришел к выводу, что эпос сибирских народов и кумыкские сказки представляют как бы две его противоположные фазы, две крайние стадии его развития, а широкое привлечение материала из фольклора других тюрко-монгольских народов позволяет наметить «средние» этапы исторической трансформации данного мотива.

В кумыкском фольклоре космогонические акты переосмыслились и приобрели шуточный характер.

В мифологических сюжетах, где встречается мировоззренческий комплекс кумыкского язычества, обнаруживаются и числа: семь, три. Создается представление о связи рождения и смерти, об образе прародительницы Евы, близнецном культе, образе ворона, о смерти. В основе таких мифологических сюжетов лежит человеческое существование. При том только акт убийства позволяет человеку осознать смысл всей жизни: смерть людей приводит их к мысли, что жизненно необходимо продолжить род.

Сюжет некоторых кумыкских мифов напоминает ветхозаветное предание об убийстве Авеля Каином. Известно также большое число преданий, представляющих различные толкования конфликта между

братьями, приведшего к убийству: у Каина и Авеля была сестра (или две сестры, одна из которых была красивее другой), из-за нее и возникла ссора; с Авелем родились две сестры-близнецы, одну из которых Каин хотел взять в жены. Каин и Авель поссорились из-за «первой Евы». Распространено предание о том, что Каин, собравшись убить брата, не знал, как это сделать, но в это время появился ворон и убил другого ворона куском камня. Каин не знал также, как быть с трупом, тогда бог, послав двух «чистых птиц, одна из которых, убив другую, зарыла труп в землю».

Из приведенных сюжетов можно видеть, как перекликаются события кумыкских мифов с ветхозаветными. Но в центре кумыкского мифа находится триада: три раза рожала, три брата, три сестры, три супружеские пары. Самый существенный момент, объединяющий их, смерть одного из братьев.

Представление о первом человеке, о первой смерти во многом связано с идеей конца мифического времени, т.е. когда люди еще были бессмертными. А со смертью первого человека все последующие поколения стали смертными.

Со смертью первого человека в ряде мифологических систем объясняется создание Вселенной.

Сфера космологического и космогонического начала для мифологического сознания очень широка, поскольку она отождествляет вид, но крайней мере, связывает природу (макрокосмос) и человека (микрокосмос): человек создан из элементов мироздания, или наоборот – Вселенная происходит из тела перво-человека. Будучи подобием Вселенной, человек один из элементов космогонической схемы.

По представлениям центральноазиатских народов, макрокосмос делится на верхний, средний и нижний миры, между которыми распределены живые существа, боги и духи. У тюркских народов в верхнем мире находится Высшее Божество Тенгри, в среднем мире – Богиня Умай, в нижнем – Йер-Суб («Земля-Вода»).

Божество Тенгри, являясь главой тюркского пантеона, предопределяет судьбы людей, сроки их жизни. В памятниках орхоно-енисейских надписей Тенгри антропоморфизован, наделен определенными человеческими чертами, говорит человеческим языком.

Представляет интерес богиня Умай, которая входит в тюркский пантеон.

Можно предположить, что этот мифоним имеет мифологическую связь с тюркским уьме «совет, наставление», сохранившимся в современном туркменском языке.

Бог земли и воды Йер-Суб (в кумыкском варианте Ер-Сув) имеет второй компонент сув, совпадающий

с компонентом Ся в китайском мифониме Ся-юань «Бог воды». Общность мифологической платформы тюрков и древних китайцев позволяет предположить здесь отражение общих космогонических мотивов.

Космогонические представления и верования в кумыкском фольклоре и у тюркоязычных народов Дагестана о происхождении тех или иных явлений природы многочисленны и охватывают обширную область духовного наследия древних тюркских народов, живших на территории Дагестана. В основном они представлены в форме преданий и легенд, бытование которых характеризуется значительным варьированием. Им свойственна традиционная структура, обусловленная историческим развитием определенной системы представлений и верований о мироздании, о космосе и т.д.

Космогонические воззрения развивались во всей совокупности существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Лишь незначительная часть их сохранила свои архаичные формы и соответствующие воззрения древнего человека на душу. В них представлены в переосмысленной форме древние универсальные мотивы о «небесных оленях», символизирующих солнце, о чудовище, пожирающем солнце, о «золотом» веке, о мировом потопе и др. Некоторые из них претерпели известное влияние мусульманства, получив соответствующее переосмысление, но фрагментарная архаичность их содержания, а также функциональная значимость для древнего человека очевидны.

Кумыкская фольклористика еще не выработала определенной системы подхода к изучению данной проблемы, хотя публикации отдельных ученых содержат интересные наблюдения.

По Страбону, племена Кавказской Албании, являвшиеся предками современных народов Дагестана, поклонялись Солнцу и Зевсу. Да и в настоящее время сохранились клятвы, связанные с солнцем, луной, звездами, небом, истоки которых восходят к хаотичным формам поклонения силам природы. Об архаичности астральной религии народов Дагестана свидетельствуют солярные знаки, символические изображения солнца, которые запечатлены в декоративно-прикладном искусстве кумыков.

Как известно, одним из распространенных культов в мифологии различных народов Европы и Азии является культ неба. Как утверждает Б.А.Рыбаков, такая повсеместность свидетельствует о том, что культ небесных оленей и лосей, как прародителей животного мира, является отголоском общей для всех народов стадии мезолихско-неолитического охотничьего оленеводческого быта.

Сравнительное изучение кумыкской мифологии позволяет четко выявить локальные особенности тенгрианства у кумыков и других тюрков.

Исконные и оригинальные мотивы тюркской мифологии обнаруживают древнейшие связи, как с древнеазиатскими, так и древнеевропейскими верованиями.

Самые ранние сведения о тенгрианстве на территории Европы приходятся на начало IV века (армянские и персидские источники). Кроме того, это время связано с появлением известия о новом боге – Боге небесном, о котором ранее не было известно. Ни в Римской империи, ни на Ближнем Востоке прежде не отмечался обряд поклонения Ему, Богу Небесному – Тенгри. Обряд почитания Тенгрихана складывался десятилетиями. Поначалу он, возможно, заимствовал что-то из канона южной ветви буддизма, но позже нашел свое место и его удачно дополнили тюркские молитвы, храмы, монастыри со ставшими традиционными для тенгрианства иконами, ритуальным пением.

Древнейшие тенгрианские храмы на территории Европы появились на Кавказе около города Дербента в начале IV века. Их появление обусловлено распространением тюркской культуры и Великим переселением народов, которые именно тогда достигли предгорий Кавказа.

У тенгриан храмовая традиция отмечена в первые годы Великого переселения народов и заселения тюрками степи. Они покинули родные горы, но не оставили божественного их почитания, и где бы ни строили новые сооружения тенгриане архитектурно повторяли очертания священных гор. Главной у них тогда считалась гора Кайласа на Тибете – одно из священных мест паломничества. Поэтому священные места получили название килиса, что по-тюркски и поныне означает «церковь». Стены килиса расписывались, как расписывались раньше священные скалы. У тенгрианства храмом был весь окружающий мир, он размещался под открытым небом, под взором Бога Небесного.

В степи издревле существовала религия, многие обряды которой удивительно напоминали христианские. Все исследователи отмечали у степняков поразительную веротерпимость. Разумеется, ее пытались объяснить дикостью народа или равнодушием к вопросам веры. А причина была в другом: все остальные религии тюрки считали разновидностями Тенгрианства.

А вообще – что такое Тенгрианство? По мнению известного французского исследователя религий Жан-Поля Ру, тюрки, жившие на Алтае задолго до новой эры, поклонялись «человеку-небу», «человеку-солнцу» – Тенгри. Китайские историки отмечают появление у тюрков культа Тенгри самое позднее в



V–IV вв. до новой эры. Вариантов имени этого Бога много, но смысл у всех народов одинаковый: дух, мужское божественное начало. Небо у тюрков было поделено на 9 ярусов, и в этом виделся глубокий смысл. Каждый ярус неба отражал дихотомию – Ян и Инь – светлое и земное, что значит бог может быть добрым и строгим, спасающим и карающим. 9-ка считалась цифрой Тенгри. В ней 3 раза по 3, здесь и коренился образ божественной Троицы. Бог созерцающий, бог защищающий, бог карающий в одном лице. А судьба человека зависит от самого человека, каковы его мысли, таков к нему Бог.

И в этом глубокая мудрость Тенгрианской религии, не уничтожающей, а возвышающей человека. Образ небесного Бога – древнейший мифологический образ Востока. Он Небесный дух, владыка мира.

Более сильно было персонифицировано Небо в мифологии западнотюркских племен Хазарского каганата. Армянский автор Моисей Каганкатваци называет главным богом северокавказских тюрков Тенгрихана и сообщает, что в VII веке у гуннов, населявших территорию севернее Дербента, где ныне проживают южные кумыки, существовало божество Тенгри, представлявшееся им в виде исполина, которому посвящались высокие деревья и приносились в жертву кони, которых закалывали в священных рощах. Затем их кровью окропляли землю под деревьями, головы и шкуры вешали на ветви, а туши сжигали на жертвенном огне. Ибн-Русте и Гардизи сообщают, что в том же регионе (Хамрин) культ Тенгри и посвященные ему деревья существовали в IX – начале X века.

Богатая духовная культура хазар не исчезла бесследно, как об этом писали многие исследователи, а рудиментарно сохранилась у кумыков – народа, являющегося одним из непосредственных наследников хазарской культуры и с древних времен проживающего на землях, ставших колыбелью Хазарии.

Необходимо подчеркнуть, что правомерность самой постановки проблемы основана на достаточно прочной исторической и языковедческой базе (работы историков М.И.Артамонова, Л.Н.Гумилева, М.Г.Магомедова и др., лингвистов Н.А.Баскакова, К.С.Кадраджиева, Н.С.Джидалаева, Дж.М.Хангишиева и др.). Важно отметить и следующее: хотя архаичные памятники кумыкского фольклора трансформированы, а многие из них, очевидно, и вовсе утеряны, мы располагаем материалом, позволяющим говорить о рудиментах тотемизма, магии, матриархальных отношений, этиологические мотивы, языческие персонажи, такие, как Тенгири, Суванасы, Албаслы, Темиртеш,

Алав, Авачы и мн. др. Кумыки располагают и архаичными памятниками героического эпоса, обрядовой поэзии и т.д. Большинство из этих архаичных элементов можно трактовать как древнетюркские.

Вполне закономерно, что представленность и убедительность древнетюркских отголосков в кумыкском фольклоре по мере хронологического приближения к нам возрастают.

Имя бога Тенгри уносит нас в мир древнейшей религии центральноазиатских кочевников, отраженный в ранних орхонских надписях древнетюркских камнеписных текстах первой половины VII века.

Представление о Тенгири складывалось на основе анимистических верований о небесном духе-хозяйне, причем небо мыслилось и его непосредственным проявлением и местом его обитания. Тенгири как неперсонифицированное мужское божественное начало, распоряжающееся судьбами человека, народа и государства, выступает еще в древнетюркской мифологии.

Интересно отметить, что около села Каякент, которое исследователи справедливо отождествляют с Хамрином, находится священное дерево, именуемое местными жителями Тенгриханом. В данном случае дерево-фетиш, божество Тенгрихан главенствовал в божественном пантеоне. На тенгрианских иконах же вокруг лика Бога делали нимб. Нимб – древнейший символ на Востоке, означающий истечение жизненной силы, энергии, мудрости. Нимб изображали голубого или небесного цвета.

Особое внимание у южных кумыков уделялось и голубому цвету великого Тенгри:

Голубой Тенгири мой с неба на меня
Голубые глаза, открыв, смотрит.
Голубых полях
Голубо цветущей поляне
Голубых ягнят пасущего
Голубой черкеске на сына моего
Голубой Тенгири сверху смотрит.

Вероятно, данная песня являлась языческой молитвой – оберегом-обращением к Тенгири. На эту мысль нас навеивает архаичная форма стихосложения, где обнаруживаются элементы нарушения законов силлабического стихосложения. Уместно здесь вспомнить, что в Киевской Руси, задолго до официального крещения в IV–V веках, когда жили там тюрки-кыпчаки, рефреном в молитве звучали слова: «Ходай алдында бетинг адем ачык болсун» – «Перед Богом каждый человек должен быть с открытым лицом, открытой душой». И называлась та религия древнего Киева – «тенгрианство», которое более известно в Европе как «арианство».

У южных кумыков и по сегодняшний день на свадьбах выносят дерево, называемое «Тенгири терек». Я это помню еще с детства на наших свадьбах.

Дерево выносят девочки с материнской стороны жениха под пение «Халалай» навстречу входящей во двор невесте. Все вокруг просят сорвать что-то с дерева, а жених не разрешает, говоря: «Балдан татли сувубуз бар, бал йимик оьзю бар, Тенгири терекни емишин тенг пайлагъыз гелгенлеге» (слаще меда есть у нас вода и как мед она сама, а плоды тенгрианского дерева поровну разделите между гостями).

Друзья жениха за спиной говорят: «Тенгири терек терде болсун, емишлери оьрде болсун».

Возгласы все возрастают, чтобы невеста сорвала плод. И несмотря на запрет жениха, невеста поворачивается к нему, а руку протягивает к дереву. Если она сорвет атрибут, принадлежащий мужчине, например, конек, петушок, сладости в виде пистолета или сигареты (позднее время), то первым родится мальчик и наоборот. Это первое непослушание невесты, за что она получает имитированный удар папахой.

Эта сцена «Тенгири терек» переносит нас в далекий мир Адама и Евы, в сад Эдема. И каждая кумычка, выходя замуж, повторяет нашу прапраматерь Еву, которая сорвала запретный плод и прогневала Адама и Тенгири.

Многие из этих памятников, по-видимому, дошли до нас в разрушенном виде, как «осколки», возможно, некогда более развитых сюжетов, как рудименты былых сложных представлений и верований.

Тюркские народы с древнейших времен почитали единого Верховного Бога, Бога Неба, солнца и огня – Всемогущего Тенгри. Сам обряд Тенгри в их представлениях весьма близок к земным, реальным героям: это победитель, хан, герой. При переходе от общинно-родового строя к строю военной демократии и первым классовым государственным образованиям из зооморфных они стали антропоморфными. Эту эволюцию очевидно претерпел образ Тенгри в кумыкском мифологическом творчестве. В некоторых кумыкских мифах бог Тенгри изображается в виде всадника по образу и подобию изображавших его кочевников. Бог-всадник засвидетельствован в религиозных представлениях народов ряда регионов: среднеазиатских, сибирских, где кочевые тюркские племена оставляли следы своей древней религии и культуры, в которой культ Тенгри занимал исключительное положение.

Обобщающий образ Тенгри, которому поклонялись тюркские племена, занял определенное место и в кумыкской мифологии, что подтверждается анализом нашего полевого материала.

Литература

1. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1967.
2. Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии. – М., 2004.
3. Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – М., 1990.
4. Мифы народов мира: В 2 т. – М.: СЭ, 1982. – Т. 1, 2.
5. Халидова М.Р. Об эволюции мотивов культа близнецов в дагестанском фольклоре // Поэтика фольклора народов Дагестана. – Махачкала, 1981.
6. Мифологический словарь. Каин и Авель. – М.: СЭ, 1990.
7. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. 1977. – М., 1984.
8. Кадыраджиев К.С. Структура и генезис кумыкских мифологических элементов палеотюркского происхождения // Мифология народов Дагестана. – Махачкала, 1984.
9. Майнагашев С. Д. Жертвоприношение небу у бельтров // В сб. МАЭ. – 1916. – Т. 3.; Стеблева И.В. К реконструкции религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник. – М., 1972; Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск, 1978; Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник, 1972. – М.: Наука, 1984.; Мифы народов мира: В 2 т. – М.: СЭ, 1982, Кадыраджиев К.С. Указ. Соч.
10. Фрезер Д. Культ деревьев // Золотая ветвь. – М., 1928. – Вып. 1; Штернберг Л.Я. Эволюция религиозных верований // Первобытная религия в свете этнографии. – Л.: Наука, 1936; Зеленин Д.Е. Тотемы – деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. – М.-Л., 1937.
11. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М., 1976.
12. Minorski V. Hudud al-Aiam. The Regions of the World. A. Persian Geography 372 A. N. 982 A. D. – London, 1937.
13. Mahmud al-Kasgari. Duanu Lugat-it-turk. – Ankara, 1941. – С. 3.
14. Кляшторный С. Праболгарский Тангра и древнетюркский пантеон // Сборник в память на проф. С. Ваклинов. БАН. – 1984.
15. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. – Л.: Наука, 1971.
16. Бонов А. Мифы и легенды о созвездиях. – Минск: Высшая школа, 1984.
17. Мурад Аджи. Европа, тюрки, Великая Степь. – М.: Мысль, 1998.
18. Гумилев Л. От Руси до России (очерки этнической истории). – М., 2002.
19. Мирча Элиаде. Аспекты мифа. – М., 2000



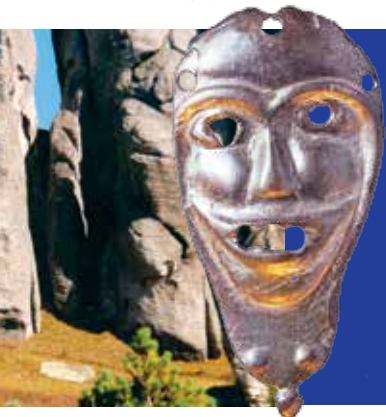


Орынбай ЖАНАЙДАРОВ (Алматы/Қазақстан)

Жазушы, халықаралық «Алаш» әдеби сыйлығының лауреаты. ҚР Мәдениет және ақпарат министрлігінің «Мәдениет қайраткері» белгісімен марапатталған.

Orynbai ZHAN Aidarov (Almaty/Kazakhstan)

He is a writer, a laureate of “Alash” International Prize in literature. He is awarded to “Cultural worker”, an honorary title of the Ministry of Culture and Information of the Republic of Kazakhstan



ТҮРКІ МИФТЕРІ

Еңбекте ата-бабаларымыздың өткен дәуірі мен ой-санасының айғағы ретінде көрініс табатын, ежелгі түркілердің ататегі, қоршаған ортасы, табиғаты, жан-жануарларына байланысты От-Ана құдайы, Тәңірдің жаратылуы, Ашина әулетінің шығуы жайлы мифтері баяндалады. Автор көк түркілері дәуіріндегі аса құнды әдебиет ескерткіштерінің бірі «Ергенекөн» және «Оғыз-нама» дастандарының мазмұнын сипаттап, аталған мифтердің негізгі идеясын ашады.

The paper presents the myths about the origin of ancient Turks, environment, nature, animals, i.e. the Queen of Fire - Mother, about God, his origin, Ashina's descendants. They all are indicative of ancient history of our ancestors and thinking. The author describes "Ergenekon" and "Ogyz-name" dastans' content (poetic work) which are the most valuable literary records (manuscripts) of Heaven (Kok) Turks' period. The author also discloses the main idea of named myths.



Т-АНА

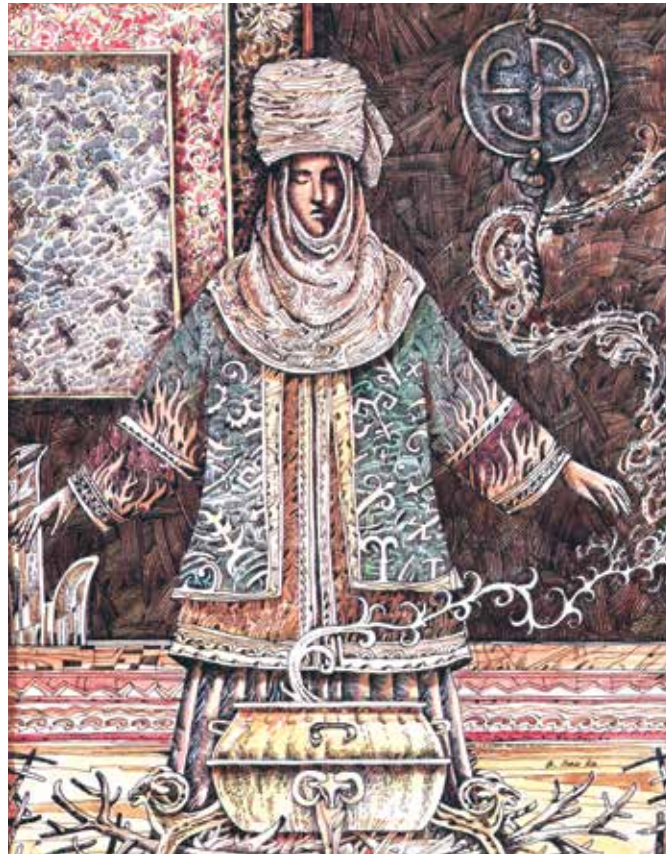
От – Ұмай Тәңір-Ананың адамға сыйлаған жылуы мен ризығын бейнелейтін күдірет (ежелгі түркілер солай деп санаған). Ол түркілерде (баяғы заманда да, қазір де) әулие ретінде қастерленіп, қасиетті деп саналады.

От-Ана құдайы Ұмай Тәңір-Ананың табанынан жаралған. Оның әкесі – құрыш, шешесі – шақпақ тас. От-Ана адамның үйінде, ошағында өмір сүреді. Адамдардың жаратылып, өмірге келуі От-Ананың желеп-жебеуімен болады. Түркі халықтарында әйелдер балаларының өмірін сақтап, отбасын бақытсыздықтан қорғап-қоршап жүруі үшін От-Анаға сыйынып, жалбарынаатыны осыған байланысты.

Мифке сәйкес отты ағаштан бірінші болып шығарған Надулуша пайғамбар немесе Надулу шад, яғни Надулу ханзада немесе бек. Отқа түкіруге, қозданып жанып жатқан шоқты басуға, ошақтағы отты өшіруге болмайды.

Қазақтардың отбасында жаңа түскен жас келін алғаш табалдырықтан аттағанда, күйеу жігіттің анасы немесе басқа бір егде әйел алақанын отқа жылытып, сонымен қалыңдықтың бетін сипайды...

Соғыс кезінде жауынгерлер халқының алдында адал болуға ант беру рәсімін өткізу үшін екі жерге от жағып, жас сарбаздарды «екі оттың» ортасынан өткізіп, қаруларын сүйгізеді.



Басқа бір елдің елшісін дала әміршісіне (қағанға, ханға немесе сұлтанға) кіргізбес бұрын оны да екі оттың ортасынан өткізіп, отпен аластайды. Аластау рәсімінен кейін ондай адам жамандық жасай алмайды деп санаған. Егер елші жанып жатқан екі алаудың ортасынан өтуге қарсылық білдіріп қасарысса, онда оның сынақтан өтпегені. Мұндай жағдайда оны арам ниетті адам деп танып, өлтіріп жіберуі әбден мүмкін. XIII ғасырда осы ғұрыпқа қатысты қанды оқиға да болған. Орыс князі Михаил Алтын Орда әміршісі Бату ханның ордасына кірер алдында аластау рәсімін орындаудан бас тартып, сол үшін өлімге кесілген.

Тәңірдің жаратылуы туралы миф

Баяғыда көк те, жер де болмаған, тек шетсіз-шексіз мұхит болған. Күндердің бір күнінде мұхиттың ортасында Ақ Жарық көрініп, одан нұр шашқан алтын жұмыртқа шыққан. Оның ішінде күллі әлемнің болашақ түп атасы – Тәңір жаралған.

Тәңір өте ұзақ, миллиондаған жылдар бойы ұйықтады. Ақыры, бір күні оянып, жұмыртқаның қабығын жарып сыртқа шықты. Жұмыртқаның үстіңгі жағынан Көкті жаратты, ал төменгі бөлігінен Жерді жасады. Көк Жерге құлап кетіп, жер жүзінде тағы да аласапыран орнамас үшін Тәңір олардың арасына асатаяқ – темір қазық қойды. Ол Аспан таяғы – Темірқазық жұлдызы. Тәңір Темірқазыққа Көк жүзін айналып жүретін аспан арғымақтарын – жұлдыздар мен шокжұлдыздарды байлап тастады.

«Ергенекөн» қиссасы және қаншық қасқыр ұрпақтары

«Ергенекөн» - (Ергенекүн, Эргене күн, Еркінді күн) Көк түркілері дәуіріндегі аса құнды әдебиет ескерткіштерінің бірі болып табылатыны еш күмәнсіз.

«Ергенекөн» сөзінің өзі жағрапиялық ұғым ретінде XIII ғасырда, Шыңғыс хан билеген заманда пайдалана басталды. Моңғол тілінен аударатын болсақ, «ергенек» – тік, құлама, қия, ал «көн» – жартас. Сонда бұл «тік жартас», «қия шың» болып шығады.

Бұл қиссаның бірнеше нұсқалары белгілі. Мысалы, Орта Азияда кең таралған аңызда түркілер өздерін Көк Бөрінің ұрпағымыз («Ашинаның ұлдары») дейді. Ал моңғолдар қисса мазмұнының өздеріне тек жанама ғана қатысты болғандықтан, «Ергенекөнді» тарихи негізі жоқ, жай аңыз деп есептейді (бұл жайында 1245-1318 жылдарында

өмір сүрген моңғол тарихының зерттеушісі, парсы ғалымы Рашид-ад-Диннің «Жамиғат-тауарихында» егжей-тегжейлі айтылған).

Түркілермен араласып-құраласқанға дейін Шығыс Сібір мен Алтайда тұрған халықтар темірді пайдалануды білмеді. Ал Көк түркілер темірді және басқа металдарды баяғы замандардан бері қорытып келген. «Ергенекөн» қиссасының ескі мәтінде нақ осы жайында айтылған. Өкінішке орай, қиссаның әуелгі, өлеңдік нұсқасы біздің заманымызға жетпеген. Бізде оның тек қара сөзбен айтылған мазмұны ғана бар.

Ашина әулетінің шығуы туралы аңыз

Көк түркілер бір замандарда дербес әрі бейқам өмір сүріпті. Осы қамсыздығынан олар жапа шегіпті.

Бірде қамсыз, жайма-шуақ жатқан халыққа дұшпан күтпеген жерден шабуыл жасап, кәрі-жас, әйел-бала демей, қырып салады. Тек он жастағы баланы аяқ-қолын кесіп, мазақ етіп, ойран-топан болған жұртқа тірідей тастап кетеді... бұл бала ақсүйек әулеттен шыққан, дұрысында, ханзада болса керек. Әйтпесе, жаулары оны бірден өлтірер еді. Жаралы ұлды олар өлдіге балап, батпаққа тастайды. Бірақ Тәңір аяушылық етіп, оған қаншық қасқырды жібереді. Қасқыр баланың жарасын жалап жазып, дәрменсіз кемтарды сүтімен асырайды. Әлгі ұл өскен соң, қаншық қасқырға үйленеді.

Арада бірнеше жыл өтеді. Жаулар баяғыда өздері кемтар еткен ұлдың әлі күнге дейін тірі екенін біліп қалып, сол жерге қайта оралып, оны өлтіреді. Бірақ бұл арада Тәңір тағы араласады. Қаншық қасқырға қанат бітіп, жігітті алып, биік таудың басына ұшып кетеді. Осы таудың ішінде бір тар шатқалдан өтіп, жан-жағын құзар шыңдар қоршаған, қалың тоғайлы, өзен-сулы, аң-құсы өрген көкорайлы қойнауға тап болады. Қасқыр жігітті осы араға жерлейді. Көп уақыт өтпей осы жерде оның он ұлы дүниеге келеді. Ұлдары өсіп ержеткен соң, көрші тайпалардың қыздарына үйленеді. Қасқырдан тараған ұрпақ көбейіп, бір рулы елге айналады. Ұлдардың ішінен Ашина (Ачина, Асена) дегені дараланып, кейін ру басшысы болып тағайындалады.

Бірнеше ондаған жылдар өтіп, Ашинаның елі сол таулардың (Алтай) күнгеіне қоныстанады, темір және басқа металл өндірумен айналысады. Алтай таулары шындарының бірі алыстан қарағанда дулығаға ұқсайды екен. Ал дулыға көне түркі тілінде

«түркі» («тірік») деген сөз. Сондықтан осы жерде өмір сүрген Ашинаның қол астындағы тайпа «түркі» атауын алады.

Көк түркілері өз төңірегінде тұрып жатқан рулар мен тайпаларды түгел бағындырған. Күш пен күдірет жағынан олармен ешкім теңдесе алмаған. Ақыры, жаулары бұларды бірігіп құртуға бекінеді. Алайда бұл тайталаста да Көк түркілері жеңіп шығады. Ашық айқаста олардың бой бермейтінін көрген соң, дұшпан әккі қулықпен айласын асырмақ болады. Әскерін мұқият дайындаған жау тұтқиылдан тарпа бас салып, найзамен түйреп, қылышпен кескілеп, шалдар мен сәби балаларға дейін қырып салады. Тірі қалғандарын тұтқынға алады. Бұл соғыста түркілердің елбасшысы Елхан (Бумын қаған) мен оның ұлдары қаза табады.

Көк түркілерінің күні осымен батқандай еді. Алайда Елхан әулетінен жалғыз адам – Қайы аман қалады. Ол жиені Тоғызды ертіп, әйелдерін тұтқыннан алып қашуды ұйғарады. Содан бір түнде олар ойларын іске асырады. Ерте замандарда бабалары Көк түркілері мекен еткен туған жерге жетуге асығып, түнде ғана жүріп, күндіз орманда қуғыншылар көзінен тасаланады. Дегенмен атажұртқа жетудің сәті түспейді. Бірақ олар пейіш бағына ұқсас өлкеге тап болады. Байқап қараса, адам аяғы баспаған жер екен. Молшылық, құт-береке осында көрінеді. Жайқалған шабындық, шұрайлы жайылым, мөлдіреп аққан су, тұнық бұлақ, айнала толған жеміс ағаштары, қаптаған аң-құс. Сонымен бұл жерді «Ергенекөн» деп атап, Тәңірге сыйынып, осында қоныстанып, қалып қояды.

Көп айлар мен жылдар өтеді. Қайы мен Тоғыздың балалары және немерелері өсіп-өніп, қанат жаяды. Ергенекөн жері олардың ұрпақтарына тарлық ете бастайды. Сонда Қайының немере-шөберелері өздерінің Ергенекөннен бөлек Отаны, атамекені бар екенін еске алады, сөйтіп, сол жерді таппаққа бел байлайды. Бірақ олар Ергенекөн алабын қоршап жатқан биік таулардан шығатын асулы жолды білмейді.

Олардың арасында бір дана темірші ұста болады. Қария: «Осы тауда темір кенін алатын жер бар. Егер темірді ерітсек, бұл арадан шығатын жолды тапқанымыз», – дейді. Сонда олар әлгі жерге ағашты тау қылып үйіп, лаулатып от жағады. Отты жетпіс өгіздің терісінен жасалған көрікпен үрлейді. Ақыры Тәңірдің жәрдемімен темір тау балқып, сыртқа шығатын қақпа пайда болады. Сөйтіп, олар таулардың қоршауынан шығып, өз атамекеніне жетеді.



Қайы ханның немересі Бөртешін дүниенің төрт тарапына хабаршылар жіберіп, түркілер өздерінің атамекеніне қайтсын деп жар таратады, сәуегейдің айтқаны келеді. Оларға төңіректегі халық түгел бағынады. Түркілер бұрынғы қуаты мен дәулетіне жетеді.

Көк түркілер тауды бұзып, жол салып, атамекенге оралған күндері мереке-думан ұйымдастырылады. Қағандар Ергенекөн мерекесі күндері темірді отқа қыздырып, төске салып, бірнеше рет соғады. Содан соң темірді бекзада, байлар ұрады. Сөйтіп, ұлан-асыр той-думан басталып, олар жұмақ жерде дәурен кешкен, атажұртқа оралған күндерін естеріне алады (Рашид-ад-Диннің мазмұндауымен жеткен «Ергенекөн» қиссасының моңғолдық нұсқасы бойынша).

«Ергенекөн» қиссасының сюжеті осы бала туралы аңызбен тығыз байланысты. Онда да адамдар тығылатын үңгірлер, бақыт пен береке жол салып өтетін тау шатқалдары ұшырасады. Әйткенмен, қаншық қасқырдың ұрпақтары жайындағы аңыз бен «Ергенекөн» қиссасының астарында қандай тарихи ақиқат сырлар жатыр?

Атилланың жұмбақ өлімінен кейін оның жеті ұлы империяны патшалықтар мен ұлыстарға бөліп алып, әрқайсысы өз билігін жүргізген. Еуропалық ғұндардың бір бөлігі жергілікті тұрғындармен араласып, герман және славян халықтарының құрамына кірген. Қалғандары баба жұртын іздеп, күншығысты бетке алады. Межелі жерге қаншасы жетті, кім біледі? деген сұрақ туады. Аңызда айтылғандай, дұшпан қолынан қырғынға ұшырап, іштерінен кемтар ұл ғана тірі қалған халық – (Батыс өлкеден батысқа қарай Хунну үйіне) түркілер, яғни Аттила әскерінің бір бөлігі екен (бұл жайында Н.Бичурин «Деректер жинағында» жазған (I том, 229-бет).

Бірнеше ғасырлар бойы жартылай қытай, жартылай моңғол-сәнбилер (сейинпи) ғұндардың қас жауы болған. Еуропа жорығынан өз жұртына оралған тайпаны көрген олар өздерінің көптігін пайдаланып, тарпа бас салған. Тұтас бір тайпаның қырғынға ұшыраған күйзелісінің күштілігі сондай, осылайша бала мен қаншық қасқыр жайындағы аңыз өмірге келген. Өйткені құрып кетуі мүмкін халықты тек желеп-жебеуші тотем ғана қайта туғыза алар еді. Қаншық қасқыр – сақшы, отбасын күзететін, сақтайтын тотем. Дұрысында, бөрі Көк түркілерінің ғана емес, ғұндардың да тотемі болған. Оғыздар да өздерінің ататегін бөріден таратады.

Тарихи тұрғыдан алғанда, «Ашинаның бес жүз түтіні», яғни Ашина түркілері қайта өркен жайған-

нан кейін Ұлы Түркі қағанатының негізін салу үшін түркілер жалғанның жарығына қайта шыққан кезеңдер жайында баяндайды. Бір кездерде темірді өндіруді ғана білетін Ашина түркілері жаушыларына алым-салықты темірмен төлейді. Әбден күш алған Көк түркілер ұлы шайқастарда аварларды, өздерін қан қақсатып келген жуань-жуань – сәнбилерді және басқа көп жауларын тас-талқан етеді.

Моңғолияда Бугута қаласындағы сынтастағы жазу соғды тілінде бедерленген. Оның биігінен бөріні және бөрінің бауырынан аяқ-қолы шабылған сәби баланың кескінін көруге болады.

Қорыта келгенде, халық жадында сақталған қаншық қасқыр мен кемтар бала жайындағы мифте алмағайып мезетте тұтас рудың қырыла жаздағаны айтылады. Алайда Құдайдың құдіретімен, Тәңірдің ұлға қаншық қасқырды жіберуі арқасында әлгі ру қайта туып өркендейді.

ОҒЫЗ ҚАҒАН ЖАЙЛЫ МИФ

Оғыздар, байырғы түркі руларының одағы, бірінші мыңжылдықтың басынан бастап, негізінен, Сырдария өзенінің жағасында өмір кешкен. Бұл жайында Орхон-Енисей жазуларында, атап айтқанда, Күлтегін туралы поэмада мағлұматтар бар.

IX - X ғасырларда оғыздар мемлекет құрып, астанасы Сырдарияда болды. Бұл қала Жанакент немесе Жаңа Гузия деп аталды. 965 жылы оғыздар Киев Русімен одақтасып, осы уақыттарда күшейіп алған Хазар қағанатымен соғысады. Бұл шайқаста оғыздар жеңіп шығып, өз ықпалын Каспий теңізінің солтүстік-шығыс жағалауына дейінгі аймаққа жүргізеді. Орыс князьдарымен бірге Еділ бұлғарларына жорыққа аттанып, оларды Еділ мен Кама өзендері аралығындағы шайқаста тас-талқан етеді.

XI ғасырда қыпшақтардың қысымымен оғыздар өздерінің бұрынғы шекараларына қарай артқа шегінеді. Оғыздардың елеулі бөлігі қыпшақ, қарлұқ, қаңлы руларымен және басқа түркі халықтарымен араласып кеткен.

Көне түркі әдебиетінің теңдессіз ескерткіші – «Оғыз-нама» дастанының мазмұнына үңілейік. Кітаптағы мәтіннің басында бұқаның, яғни Оғыздың суреті тұр. Баяндау ежелгі түркілердің, дәлірек айтқанда, ежелгі түркі билеушісі Қағанның ұлы туған бағзы замандардан басталады.

«Ежелгі түркі билеушісі Қағанның ұлы өмірге келді. Бала қара көзі мен қара қасы қиылған сұлу

болды, жалпы, елден ерекше сипатта туылды. Нәресте айлап емес, күн санап өсті. Қырық күн дегенде аптал азамат болып, барлық жігіттерді еркін басқарды.

Тамақ жегенде үлкен адамды жолда қалдырады, сөз сөйлегендегі мәні ақсақал қарияны таңырқатты. Осы бір ерекше баланың атын әкесі «Оғыз» деп қойыпты.

Оғыз Көкпен тілдесуді ұнататын. Бір күні онашада Аспан құдайы Тәңірмен сырласып отырса, кенет әлем түрлі-түсті бояуға малынып, Күннің нұры, Айдың арайы жерге шашылады. Сол кезде көктен ғажайып сұлу қыз түседі. Шашы тобығына жетеді. Жігіт оны бір көргеннен ғашық болып қалады. Ару қыз Тәңірдің батырға тартқан сыйы болатын. Оғыз қызға ойланбастан үйленеді. Айы-күні жеткенде, әйелі үш ұл табады. Тұңғышына – Күн, ортаншысына – Ай, кенжесіне – Жұлдыз деп ат қояды.

Оғыз аңға шығып жүреді. Бір күні ол ағаштың қуысынан ай мен күндей сұлуды көреді. Оғыз оған да ғашық болып қалады. Ақыры тілегіне жетіп, біраз уақыт өткен соң әлгі қыз оның екінші әйелі болады. Бұл әйелінен Көк, Тау және Теңіз есімді балалары дүниеге келеді.

Күн өткен сайын Оғыздың даңқы жалпақ жаһанға жайыла береді. Шығыс қағаны Алтын Оғыздың асқан даңқын естіп, керуенмен елшілерін аттандырады. Қыруар алтын-күміс, жақұт, інжу-маржан тарту етіп, құзырына бас иеді. Ерте ме, кеш пе, әйтеуір, Оғыздың көңіліне желік бітіп, көрші елдердің бәрін өзіне бағындыруға бел буады. Айтты – бітті. Қалың қолмен Оғыз жорыққа шығады. Қырық күн жол жүріп, Мұзтау деген таудың етегіне жетеді. Әдеттегі дағдысымен Оғыз екі қолын көкке жайып, Тәңірге жалбарынады. Сол сәтінде оған аспаннан көк түкті, қою жалды бір арлан бөрі түседі. Бөрі тіл қатып: «Ей, Оғыз қаған, мен саған жол бастайын. Соңымнан ер!» – дейді.

Бірнеше күннен кейін алдына көк бөріні салған Оғыз бен оның әскері Еділ дариясына жетеді. Сол арада Оғыздың әскері жаумен шайқасады. Сұрапыл соғыс болып, төңірек түгел қанға боялады. Алғашқы жеңіс қымбатқа түседі.

Арлан бөрі тағы да алға шығып, шеріктерді бастай жөнеледі.

Оғыз қаған үнсіз соңынан ереді. Бір күні олар Синд жеріне табан тигізеді. Мұнда да қырғын шайқас болып, жас көсем екінші жеңісін тойлайды. Синд жері бұған бағынып, бас иеді. Оғыз қағанның уәзірі, Ұлық Түркі деген ақ сақалды қарт болған.





Ол бір күні түс көреді. Түсіне кемпірқосақ сияқты күншығыстан күнбатысқа қарай иіле тартылған алтын садақ және қасында ұшы терістікке қарап жатқан үш күміс оқ кіреді. Уәзір көргенін Оғызға айтып береді. Ол: «Ей, Оғыз қағаным! Тәңірім саған кең байтақ ел, Ұлы мемлекет сыйлайды. Ештеңеден қорықпа, ештеңеден тартынба! Жер бетінде саған бағынбайтын, сенің алдыңда басын имейтін мемлекет жоқ», – дейді. Оғыз қартты бар зейінімен тыңдайды.

Ерте ме, кеш пе, Тәңір хабар жіберіп, не істеу керектігін айтатынын ол өзі де білетін. Ертеңіне балаларын шақырып алып: «Ей, ұлдарым! Қартайып, қайратым кеміген сияқты. Көзім бұлдырайды. Тізем дірілдейді. Жағым түсіп, кемиек болдым. Аң аулауды көңілім сүйеуші еді, бірақ ендігі кезек сендердікі. Күн, Ай, Жұлдыз, үшеуің күншығысқа барыңдар. Көк, Тау, Теңіз, үшеуің күнбатысқа барыңдар», – дейді.

Күншығысқа аттанған Күн, Ай, Жұлдыз көп құсаң аулайды. Қайтар жолда бір алтын садақ тауып алып, олжаны әкелеріне әкеліп береді. Оғыз қаған алтын садақты үш бөлікке тең бөліп сындырады да: «Ей, менің үлкен ұлдарым! Осы садақ сияқты, мықты және мерген болыңдар!» – дейді.

Батысқа кеткен Көк, Тау, Теңіз де көп аң-құс аулайды. Қайтып келе жатып, үш күміс оқ тауып алады. Бұған қуанған Оғыз қаған оқтарды үшеуіне бөліп беріп: «Ей, кенже ұлдарым! Бұл оқтар сендердікі болсын. Сендер де оқ сияқты кезеулі тұрыңдар!» – дейді.

Осыдан кейін Оғыз қаған зор құрылтай шақырады. Жаулап алған жерлерін ұлдарына бөліп беріп, мынадай баталы сөздер айтады: «Ей, менің қайратты, қайсар ұлдарым! Мен көп өмір өткіздім, қиындығын да көрдім, жемісін де жедім. Көп шайқастарда жауларымды табаныма салдым. Айғыр мініп, бел астым. Жауларымды жылаттым, олар маған жау болғанына өкінді. Достарымды қуанттым, олар маған дос болғанына сүйінді. Бар ғаламды жаратушы, Тәңір борышын өтедім. Артымда көп ізгілікті іс қалдырдым. Енді жұртымды сендерге тапсырдым», – дейді. «Оғыз-нама», болжам бойынша, VI-IX ғасырларда, бәлкім, одан да бұрынырақ пайда болған. «Оғыз-нама» – көне түркі фольклорының ғажайып туындысы, бүкіл түркі халықтарына ортақ әдебиет жәдігері, ежелгі түркінің ататек жайлы аңыздарының негізінде бағзы заман авторлары тудырған эпикалық және тарихи баян.

«Оғыз-нама» – ежелгі түркі көркем әдебиетінің тарихи ахуалдарға тәуелсіз, дербес шығармасы.

АҒАШТАР ЖАЙЫНДАҒЫ МИФТЕР

Әлем ағашы. Мифологиялық сана ежелгі тарихы бар барлық халықтарға тән ортақ сипат болып табылады. Осынау халықтардың әрқайсысы әлемді, қоршаған табиғатты, адам мен құдайларды шамамен бірдей түсіндіреді. Солардың бірі – адам ғұмыр суретін әлем: Жоғарғы (Көк), Ортаңғы (Жер) және Төменгі (Жерасты) үш бөліктен тұратындығы туралы мифологиялық түсінік.

Көшпелі халықтар осынау әлемдердің әрқайсында тіршілік бар және бұл тіршілік адамдардың өздері өмір кешетін Ортаңғы әлем тіршілігіне ұқсас деп есептеді. Бұл жайында қазақ ертегілерінде де айтылған: «Жердің астында тіршілік бар, онда да адамдар мен көп қауым тұрады. Тек ол жақта жердің үстіндегідей емес: жарық көмескі, ауа тар, онда күн көрінбейді, бірақ ондағы адамдар да, жер үстіндегі адамдар не істесе, соны істейді» («Аюдау» ертегісі). Ал Жоғарғы әлемде, керісінше, жарық пен күннің шуағы мол, Жоғарғы әлемді мекендеушілердің денелерінен жарқыраған сәуле төгіліп, нұр шашылады.

Ертедегі адамдардың мифологиялық түсініктерінде осы үш әлемнің мекендеушілері жайында нышандық (символдық) түсінік орнықты. Ортаңғы әлемде төрт аяқты, екі аяқты жануарлар, соның ішінде, адамдар тіршілік етеді. Жоғарғы әлемнің нышандары қанатты мақұлықтар, құстар болып табылады. Ал жер асты мен су асты әлемінің нышандары – сондағы мекендеушілер – бақалар, жылан-дар, тасбақалар, балықтар. Сондықтан қазақтың сиқырлы хәм қиял-ғажайып ертегілерінде Жоғарғы әлемде тұратын мақұлықтар жерге құс кейпінде келеді, ал өз әлемдерінде олар адам бейнесінде өмір сүреді. Өз кезегінде, Төменгі әлемнің мекендеушілері де жер үстіне жылан кейпінде шығады, ал өздерінің үйреншікті жерасты ортасында олар да адам бейнесінде жүреді. Кейінірек осы мифологиялық түсініктер құрама, буданды бейнелерге ауысты: ертегілер мен мифтерде құс-адамдар, яғни қанатты адамдар, жылан-адамдар (мысалы, скифтердің түп анасы), балық-адамдар (су перілері) пайда болды.

Жердің байырғы халықтарының мифологиясындағы аса маңызды бір нәрсе – космологиялық тамыр ретіндегі Әлем Ағашы туралы ұғым. Әлем Ағашы планетаның қақ ортасынан – кіндігінен өсіп

шығып, барлық үш әлемді ең төменгі нүктесінен бастап шырқау көгіне дейін көктеп өтеді. Осынау ғажайып, алып ағаш Жоғарғы, Ортаңғы және Төменгі – үш әлемді біріктіріп, біртұтас етеді. Ертедегі адамдардың ертегілік таным-түйсігіне тамыры жердің терең қойнауларына тарайтын, ұшар басы шырқау көкке жететін сондай алып ағаштың болуы заңды болып көрінді. Барша халықтардың ертегілерінде, осындай ғаламат зор Өмір Ағашының сипаттамасы бар, тіпті суреттері де кездеседі. Оны көбінесе былай суреттейді: «Әлем Ағашының аспанға шаншылған ұшар басында, құс қонақтап отырады, ал жердің тереңіне бойлаған тамырларын алып айдаһар шырмап орап жатады. Ортаңғы бөлігінде, жер үстінде – адам, оның қарсысында – жануарлар мен аңдар бейнеленеді».

Көшпелі халықтардың, соның ішінде, қазақтардың да әрбір тарихи дәуіріне тән дерлік Әлем Ағашының сан түрлі сурет-бейнелерін немесе нұсқалы мәнерлерін ұшыратуға болады. Мысалы, қазақ тарихының көне дәуіріне жататын, Есік қорғаны жәдігерлерінің ішіндегі киімге тағатын, алтын жапсырмалардан ұшар басына құс қонақтаған Әлем Ағашын көреміз. Ал Алтайдан табылған алтын заттардың бетіне ұшар басы екеу және бастары жер астынан шығып келе жатқан екі айдаһар бейнеленген Әлем Ағашы салынған. Әлем Ағашының суретін қазақтың тұрмыстық ою-өрнек айшықтарынан да көреміз.

Көшпелі халықтың мифологиясында осынау қасиетті Әлем Ағашын көбіне-көп ақиқат өмірдегі бәйтеректермен байланыстырады. Мұндағы «бәй» бай – алыптықты, құт-берекені білдіреді. Кейбір Сібір халықтарында зәулім қарағайды Әлем Ағашы деп біледі.

Әлем Ағашы шамандардың дінінде де пайдаланылған. Шамандар соның бойымен жоғары-төмен саяхаттай алады, яғни Жоғарғы Әлемнен Төменгіге өтеді деп саналған. Әлемдерді саяхаттайтын осынау сиқырлы шамандық мұратты көненің көзіндей қазақ ертегілері де паш етеді. «Жарты Төстік» деген ертегіде тамыры біреу, ұшар басы екеу осындай ағаштың бойымен Төстіктің әкесі күнде көкке көтеріледі. Содан соң ол төменге, талтүске түседі, талтүсте тұрған бетінде төменге, іңірге өтеді. Ал ұлының бұлай саяхаттауына рұқсат етпейді. Бір күні ұлы әкесінің тілін алмай, ағашқа өрмелеп, ұшар басына шығады. Сонда әлгі бала жайлауға көшіп бара жатқан ауылды көреді. Көштің алдында өңкей жігіт-желең думандатып, ойын-сауық құрып барады



екен. Олардың артында егде тартқан, орта жастағы әйелдер мен ерлер келеді. Ал көштің соңында қаусаған қарт адамдар, шал-кемпірлер бара жатады. Кешке ұлы осы көрген-білгенін әкесіне айтып береді.

– Әй, ұлым-ай, сенің көргенің – біздің судай ағып өте шығатын өміріміз ғой, уақыт ырыққа көнбейді. Уақытты меңгеруге өлілердің де, тірілердің де ақылы жетпейді, – дейді әкесі. Бірақ тілазар ұлы ағаштың басына қайтадан шығып, әрбір уақыттық белдеуде болып, дүние жалғанның опасыз өткіншілігін біледі.

Әлем Ағашының ұшар басында қонақтаған құс «Самұрық» немесе «Симиург» деп аталады. Ол – барлық құстардың патшасы саналатын сиқырлы құс. Ол туралы «Бұл құс ешкімге зиян шектірмейді, ешкімге жамандық жасамайды, тек адамдарды қайғы-қасіретінен айықтыруға жәрдем етеді...» – деп, қазақ ертегісі «Аюдауда» баяндалған.

Кейде Самұрық екі басты құс кейпінде суреттеледі. Бір басы – құстікі, екінші басы – адамдікі («Ер Төстік»). Әдетте ол батырларға ерлік жасауға көмектеседі. Алайда Самұрықтың сеніміне кіру үшін батыр жылда оның ұясына өрмелеп шығып, балапандарын жеп кететін жер асты айдаһарын жеңуі керек. Әлбетте батыр істі оңынан келтіріп, айдаһарды өлтіріп, алдағы жорықтарында самұрықтың шапағатына ие болады.

Көптеген халықтардың, соның ішінде, қазақ ертегілерінде де оқиға желісі былай өріледі: алып жыланға немесе аждаһаға құрбандыққа адам, көбінесе сұлу қыз тартылады. Ертегідегі қаһарман батыр айдаһарды өлтіріп, аруды құтқаруға міндетті, сол үшін батыр айдаһармен жекпе-жекке шығады. Міне, осы жекпе-жекке дайындық, жауыз айдаһарды жайрататын қырық құлаш семсерді табу, осы орайдағы шытырман оқиғалар, қиял-ғажайып ертегінің мазмұнын құрайды.

Мұндай оқиға желісі көп халықтарға тән. Андромеда жайындағы бағзыдағы грек мифінде бас кейпкер-аруды аждаһадан ежелгі заманның батыры Персей құтқарады.

Демек, Самұрық құс пен жер астының жауыз айдаһары Жақсылық пен Жамандықтың мәңгілік күресін бейнелейді. Жоғарғы және Төменгі екі әлем бір-біріне қарама-қарсы. Ортаңғы әлемнің өкілі – адам осы екеуінің қайсысын жақтаса, жалпы, әлем тағдыры соған байланысты болады.

Жақсылық пен Жамандықтың мәңгілік күресінде адам міндетті түрде әділеттілік жағына шығуы керек. Көне мифтік қисын бойынша адам Төменгі әлемге түсіп, сондағы айдаһарды жайратуы тиіс. Жер

астына тап болған ертегі қаһарманы ханның сұлу қызына үйлену мақсатын көздейді. Ал қайтадан жер үстіне шығу үшін Әлем Ағашы – алып бәйтеректі тауып, соның түбінде Самұрықтың жоғын пайдаланып, ұядағы балапандарға жорғалай өрмелеген айдаһарды өлтіруі керек. Осылайша батыр балапандарды қанқұйлы жауыздан құтқарады. Көбіне ол айдаһарды садақ жебесімен жайратады, кейде айбалтаны, кейде сиқырлы семсерді пайдаланады. Балаларын ажалдан құтқарғаны үшін Самұрық батырдың ерліктеріне жәрдем етіп, жол ашады, оған күш-қайрат беріп, жер үстіне алып шығады. Мысалы, Фирдоусидің «Шаһнама» дастанының бір тарауындағы оқиға бойынша Сам палуан өзінің ұлы Дастан – Залды құтқару үшін киелі құс Самұрықтың ата жауы – жер асты айдаһарын өлтіреді.

Осылайша мәңгілік Әлем Ағашы жайында баяндалатын ертегілерде басты мағына мен мазмұн барлық үш әлемнің, олардың өкілдерінің күресі мен бірлігі, Жақсылық пен Жамандықтың бітіспес тайталасы болып табылады. Тек сол тайталаста адам жеңіп шыққанда ғана мұратына жетеді. Осынау белгілі оқиға желісі – көшпелілердің мифологиялық философиясының алтын қазығы.

Қазақтың ауыз әдебиетінің ескерткіштеріне және бейнелеу өнерінің көптеген мысалдарына сүйене отырып, біз ежелгі миф сұлбасын былайша қалыптастыра аламыз.

Үш әлем: Жоғарғы, Ортаңғы және Төменгі әлемдер алып Әлем Ағашына тігінен көктеліп біріктірілген. Әлем Ағашының басында Жоғарғы Әлемнің патшасы – Самұрық құс (Симиург) қонақтаған. Әлем Ағашының тамырында оратылып, жамандықтың бейнесі айдаһар жылан жатыр. Ағаштың түбінде айдаһарға садағы мен жебесін кезеген Адам тұр. Ағаш басындағы құс ұясында – болашақты бейнелейтін әлі қанаттанбаған балапандар.

Әлем Ағашы жайлы мифтің терең пәлсафалық мағынасы, міне, осындай.

Қарағай мен сексеуіл. Тым ерте заманда Қарағай да, Сексеуіл де ойпатта, жасыл алқапта өседі екен. Бұлар қонысқа таласып, «Әрі отыр, бері отыр!» деп жақ-жақ болып, бір-біріне күн бермепті. Ең соңында тіпті сойылдасып, соғысыпты.

Сексеуіл мерген болса керек, өзінің жебелерін Қарағайға жаудырыпты. Қарағайдың өн бойын түйреген инелер сексеуілдің атқан оқтары екен.

Қарағай найзагер болыпты. Сексеуілдің тұла бойының кедір-бұдырлығы қарағайдың найзасынан қалған тыртықтардың орны көрінеді.

Оларды арашалау ешкімнің қолынан келмепті. Сонда Тал мен Терек өзара ақылдасыпты да, бұлар соғысып жатқан майдан алаңына сел қаптатып жіберіпті.

Сексеуіл селден қашып шөлге кетіпті, Қарағай судан қашып тауға безіпті. Содан бері Қарағай мен Сексеуіл келіп қалмасын деп, тау басында тұрып, қарауыл қарайды екен. Ал Қарағайдан қорыққан Сексеуіл құм-шөлге бұғып, сояуын кезейтін көрінеді.

Қонысқа сыйыспай соғысқан екі мықтының бірі, сөйтіп, үркіп тауға шығып, бірі ығып шөлге бұққан соң, суы мол, топырағы құнарлы кең өңірді Тал мен Терек емін-еркін жайлап қалған екен.

Тобылғы, Баялаш һәм Арша. Бір үйлі жан бір-біріне жақын қоныстанып, бірге өмір кешіп жатыпты. Олар – Сексеуіл мен оның ұлы – Баялыш және Қарағай мен оның қызы – Арша екен. Алғашында көршілер тату-тәтті, жақсы тұрыпты.

Күндердің күнінде Баялыштың басына Аршаға құда түсу туралы ой келіп, қалың жұртты жинай бастапты. Алайда Арша Баялышты сүйемпті, «өнің қара» деп күйеуге шығуға ризалығын бермепті. Бұл жағдай олардың әкелерінің ұрысуына себеп болыпты. Тобылғы екеуін қанша татуластырмақ болса да, мұнысынан ештеңе шықпапты. Ақыры Сексеуіл мен Баялыш енді бұл жерде тұру қиынға соғатынын біліп, Тобылғыны қастарына қосып алып, оңтүстікке қоныс аударуды ойлапты. Олардың қашқанына маңғазданған Қарағай тәкаппарлана басын жоғары көтеріп, созыла түсіпті. Содан оның бойы мейлінше ұзарып кеткен екен. Ал туған жерін тастауға мәжбүр болған Сексеуіл қайғыдан бүкірейіп қалыпты. Тобылғы болса, Сексеуіл мен Қарағайды татуластыра алмағанына ұялып, қызарып кетіпті.

Осындай кикілжіңнің тұсында әке-шешесінен қашып кеткен Аршадан бірталайға дейін хабар болмапты. Сөйтсе ол тасты сүйіп қалыпты. Содан бері Арша тастардың ортасында өседі екен.

Жұмақ алмасы. Қазақстанның оңтүстігінде жабайы Қара алма алқабы бар. Бұл – бадам, долана және шетен аралас өскен елу гектарлық алма бағы. Мұнда алманың он сегіз түрі өседі. Бір ғажабы, солардың бәрі бір тектен – ежелгі Қара алмадан таралған. Онымен будандасқан апорт, жақсылардың ішіндегі жақсы сұрып Алматы апортына айналды. Ұлы мұздақ дәуірінде бүкіл солтүстік жарты шардағы алмалар үсіп кеткен. Аман қалғандары тек Ерен Қабырғаның Медеу сынды терең шатқалдарында және Шарын мен Ақсу сияқты өзендердің жағалауларында кездеседі. Қара алма Ақсу өзенінің бойындағы Жабағылы деген жерге өседі.

Құдайдың Адам Ата мен Хауа Ананы осындай байырғы бақтардың бірінде қоныстандырғандары туралы аңыз бар. Сондай-ақ Ақсу-Жабағылы қорығында өте сирек құс – ұрмақ шыбыншысы мекендейді. Бұл құс неге бұлай аталады? Бәлкім, сол жер Бейіш бағы – адамзат тегін өрбітуші Адам мен Хауаның мекені болған шығар? Ақсу-Жабағылы шатқалы – жұмақ тұрған жер, ал оның саясындағы Қара алма тоғайы – Хауа жеп қоятын тыйым салынған жеміс өсетін бақ болуы әбден мүмкін.

«Алма» деген сөздің қазақ тілінде бұйрық райлы «тиіспе!» деген мағынасы да бар. Демек, бұл сөздің мағынасы «Ей, әйел, жақсылық пен жамандықты білу ағашында өсіп тұрған, тыйым салынған жемісті «Алма»! дегенді білдіреді.

**Иллюстрациялық материалдар мақала авторы, О.Жанайдаровтың келісімімен «Ежелгі Қазақстан мифтері» (2006ж.) атты еңбегінен алынды.*



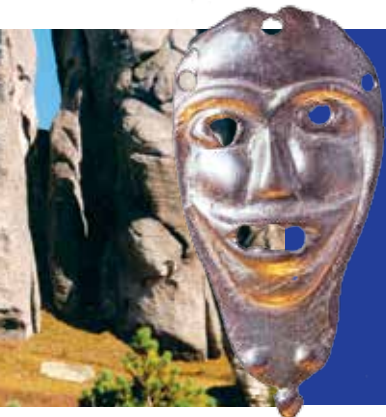


Татьяна АНИКЕЕВА (Мәскеу/Ресей)

РҰА Шығыстану институты шығыс тарихы бөлімінің аға ғылыми қызметкері, филология ғылымдарының кандидаты

Tatyana ANIKEEVA (Moscow/Russia)

Candidate of Philology, senior researcher of the Orient History Department at the Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences



МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ СΙΑХ КАЛЕМА

Мақалада Орталық және Кіші Азия түркі халықтарының ауыз және жазба әдебиеттерінде Сиях Калем шығармашылығының белгілері сақталғандығы және дүниенің синкретті бейнесі аясына енгізілгендігі анықталады. Автор суретшінің төрт альбомдық туындысы Стамбулдың Топқапы музейінің кітапханасында сақталғандығын және олардың белгілі бір фольклорлық немесе әдеби мәтіндерге суреттеме бола алмайтындығын сипаттайды.

Siyah Kalem's creative work are organically inserted into the context of syncretic worldview, the tracks of which are kept in folklore and literature of the Turkic peoples of Central and Minor Asia. The painters pictures are placed in four albums in the library of the Topkapi museum in Istanbul and they are not illustrations to any definite folklore or literary text.



Среди восточных миниатюр рисунки, приписываемые «мастеру Сиях Калему», сразу обращают на себя внимание – и своей манерой исполнения, и необычным содержанием. Сиях Калема (или, скорее, того, кто скрывается за этим псевдонимом), пожалуй, можно назвать одним из самых загадочных художников своего времени.

Рисунки Сиях Калема находятся в четырех альбомах библиотеки музея Топкапы в Стамбуле. Так, в одном из них (№ 2153 библиотеки Топкапы), называемом также альбомом султана Мехмеда II «Завоевателя» (так как там содержится его портрет), содержится 64 рисунка, которые относят руке Сиях Калема. Кроме того, один рисунок с изображением

двух демонов, играющих на музыкальных инструментах, хранится в Freer Gallery в Вашингтоне.

Рисунки подписаны или именем «Сиях Калем» (что буквально в переводе с турецкого означает «тушь», «черное перо»), или «Работа мастера Сиях Калема», или же – «работа мастера Мухаммеда Сиях Калема». Сама личность автора миниатюр, равно как и их содержание и художественные особенности, являются предметом многочисленных споров среди их исследователей. Прежде всего, непонятно, был ли человек, который создал миниатюры, и тот, кто подписал их, одним и тем же лицом, образуют ли эти рисунки целое направление, школу в живописи или же это творчество одного чело-

века, имевшего подобный псевдоним? Кроме того, до сих пор неясно окончательно, каким образом и когда именно попали миниатюры альбома в султанский дворец, а также точное время их создания.

По всей видимости, в султанском дворце Топкапы эти рисунки оказались во время правления султана Селима I «Грозного» (1512–1520), вероятно, по утверждению Зеки Валиди Тогана, в период персидской кампании Селима I, то есть в 1514г. Как предполагает один из исследователей творчества Сиях Калема, М. Ипшироглу, рисунки были собраны в альбом уже после того, как они попали в султанский дворец. Ислам, как известно, налагает запрет на изображение людей и животных, и, в соответствии с религиозными предписаниями, изображение людей могло присутствовать только в миниатюрах, украшавших книги – вот почему, скорее всего, рисунки Сиях Калема были сброшюрованы в четыре альбома в виде свитков; помимо рисунков, приписываемых ему, там содержатся также и миниатюры других художников, принадлежащих к совершенно разным эпохам и культурам, а также искусные образцы мусульманской каллиграфии и орнаментов.

В период существования Османской империи библиотека дворца Топкапы, естественно, не была общедоступной – ведь в то время не существовало публичных библиотек. Допуск в книгохранилище осуществлялся только по специальным разрешениям, которые, в свою очередь, давались на очень короткий срок, явно недостаточный для проведения научного исследования и полного изучения матери-

ала. Вот почему упоминания о Сиях Калеме в трудах того периода единичны. Впервые полностью один из альбомов с миниатюрами, приписываемыми Сиях Калеме, был представлен всему миру в 1910 г. в Мюнхене на выставке мусульманского искусства, куда наряду с персидскими миниатюрами был отобран и один из альбомов из Топкапы. Некоторые миниатюры из другого альбома, № 2153, были опубликованы в годы Первой мировой войны Эрнстом Кюнелем. Тем временем дворец Топкапы, превращенный в музей, открылся для публики в 1923 г., что облегчило и доступ в книгохранилище. После этого рисунки Сиях Калема попали в поле зрения таких известных исследователей персидской миниатюры и мусульманского искусства, как Э.Блоше, А.Сакияян, И.Щукин, Х.Эдхем. В 1931г. в Лондоне на открытии выставки иранского искусства был представлен другой альбом из Топкапы (№ 2154), который не содержит рисунков, относимых непосредственно руке Сиях Калема, однако в нем присутствуют его наброски и эскизы. Томас В.Арнольд, знаменитый британский востоковед, к тому времени завершивший свой труд по истории мусульманской живописи¹, увидев эти рисунки, заявил, что вся история восточного искусства должна быть переписана с учетом творчества Сиях Калема.

В 1954 г. было опубликовано совместное исследование М.Ипшироглу и С.Ейубоглу, посвященное альбому султана Мехмеда II. Позднейшими исследованиями творчества Сиях Калема занимались та-

¹ Painting in Islam. Oxf., 1928



Рис. 1 «Тронца»

В центре – знатная персона верхом на осле. За ним следует, вероятно, слуга с дощечкой в руке. Неясно, относится ли к группе фигура слева, или это просто человек, идущий навстречу. Внимание привлекает их обувь и разнообразно украшенные головные уборы.



Рис. 2 «Спор»

Голубоглазый рыжеволосый человек, по мнению М.Ипшироглу, вероятно, дискутирует с темнокожим. У них обнажены плечи и руки; у темнокожего больше украшений, колец и браслетов.

кие историки искусства, как Филиз Чагман, Октай Асланапа, Эрнст Диц и многие другие. У всех исследователей различные мнения относительно точного времени создания рисунков, приписываемых Сиях Калему, однако все они сходятся в том, что скорее всего, миниатюры эти были созданы приблизительно в конце XIV – начале XV вв. в Центральной Азии, предположительно в Туркестане.

О личности и биографии самого художника до сих пор известно крайне мало. Зеки Валиди Тоган в своем труде по истории тюрков называет Сиях Калема «хаджи Мухаммед Бахши Уйгур» или же «каллиграф Мухаммед из Герата». По мнению З.В.Тогана, Мухаммед Сиях Калем жил во время, когда Мухаммад Шейбани захватил Герат, то есть в начале XV в. В некоторых источниках тимуридского времени (XIV в.) упоминается скончавшийся в 1507 г. Мухаммед Наккаш («художник», «живописец», «каллиграф»), или Бахши Уйгур. Согласно историческим источникам этого периода, Мухаммад Наккаш, вероятно, был родом из уйгурских земель, а последние годы своей жизни провел в Герате (в Мавераннахре), в то время — важнейшем культурном центре Средней и Центральной Азии. Приставку к имени — «хаджи» — он обрел после того, как совершил путешествие в Хиджаз из Ира-



Рис. 3. «Гуляющие дервиши»

В сценах повседневной жизни — странствующие в поисках подаяния дервиши. Четыре фигуры расположены последовательно, как бы прикрывают друг друга. Шейх горделиво восседает на осле, двое рядом. Другие, обернувшись, смотрят на человека с пожилой женщиной за спиной, которую, видимо, покажут шейху для излечения... Привлекательны многочисленные, тщательно прорисованные складки одежды, напоминающие линии готического европейского искусства... В готике, как и у Сиях Калема, демонстрируется игра быстрого ритма ниспадающих параллельных линий, которая, в свою очередь, исходит из эллинистической эпохи. Однако эта традиция по-разному развивалась на Западе и Востоке. В готическом искусстве течение складок одежды, словно параллель движения устремленной к небу архитектуры соборов. Большинство же линий на рисунке, закручиваясь в спирали и узлы, тяжело опускается сверху вниз.

ка, куда, в свою очередь, направился, находясь на службе некоего Беди уз-Замана мирзы. Он умер сразу после своего возвращения в Герат в 1507 г. Однако эти сведения отнюдь не являются достоверными. Существует предположение, согласно которому, скорее всего, эти дошедшие до нас рисунки могли быть созданы не одним человеком, а, возможно, несколькими авторами.

Если говорить об исключительно художественных характеристиках этих миниатюр, то в этом отношении они резко выделяются на фоне остальных примеров миниатюры того периода. Искусствоведы сближают по ряду показателей манеру письма Сиях Калема и с европейской живописью эпохи Возрождения, и с китайской живописью. Неоднократно отмечалось, что некоторые рисунки представляют собой или плод творчества художника, несомненно, знакомого с китайской живописью, или находящегося под ее влиянием, или даже являются копиями китайских картин, созданных в период правления династии Юань (1271–1368). Однако присутствующие в рисунках Сиях Калема характерные, только им присущие черты, выделяющиеся среди стандартно вырисованных складок одежды, ноги персонажей с мощными и тщательно прорисованными ступнями, их иссушенные солнцем лица и столь полные жизненной силы, энергии, сами движения героев — всё это нечасто встречается в китайской живописи.

Несмотря на неоднократно подчеркиваемое сходство рисунков Сиях Калема с китайским или же европейским искусством, сами мотивы, которые присутствуют в альбомах Топкапы, по всей



Рис. 4 «Борющиеся демоны»



Рис. 5 «Битва со львом»

В рисунках Сиях Калема дважды встречается демонстрация храбрости и доблести. Усевшийся верхом на огнедышащего льва юноша покоряет его. Рядом человек закутан в пелерину-плащ. Изображено несколько, вероятно, не связанных друг с другом сцен. Рядом со львом и фигурой танцующие и пьющие люди как бы на заднем плане, среди них и закутанная в чаршаф пожилая женщина. По всей видимости, весь рисунок представляет собой эскиз, набросок отдельных сцен.



видимости, имеют явное тюркское происхождение. В целом, при взгляде на альбомы с миниатюрами можно заметить, что рисунки, подписанные его именем, довольно четко разделяются на два типа в зависимости от своего содержания: на одних изображены люди, другие же рисунки изображают неких мифологических существ. Так, на некоторых можно увидеть различные эпизоды, связанные с повседневной кочевой или городской жизнью: два человека погоняют упрямого осла, осматривают лошадь, ведут оживленную беседу или спорят о чем-то, играют на музыкальных инструментах (рис. 1).

Эти сценки отчасти похожи на театральное действие и напоминают народный театр теней *карагёз*², с которым их сближает не только манера прорисовки персонажей – на белом фоне – но и типизация изображенных персонажей. На этих рисунках можно увидеть совершенно разных людей, которые не принадлежат к какому-то единому этническому типу или социальному слою: на одном из рисунков рыжеволосый голубоглазый человек беседует с темнокожим суданцем-«арапом», на других можно увидеть людей в одеяниях дервишей (по мнению некоторых исследователей, с большой вероятностью можно утверждать, что изображены именно представители различных тарикатов Туркестана) (рис. 2, рис. 3).

² Карагёз – народный театр теней, названный по имени главного персонажа спектаклей. Все действие представлений карагёза основано на серии независимых диалогов, которые отражают стереотипные (вербальные, физические) характеристики различных этнических и социальных групп Турции; в основе карагёза лежит принцип стереотипизации.

Рис. 6



Это вполне отражает реалии повседневной жизни Мавераннахра той эпохи — перекрестка торговых путей и культурного центра Азии.

Интерпретация миниатюр этого типа представляет собой огромный интерес, прежде всего, для этнографов и историков. В свою очередь приписываемые руке Сиях Калема рисунки с изображением, условно говоря, демонов, представляют собой наибольший интерес и порождают больше всего споров среди исследователей. Устрашающего вида создания на рисунках Сиях Калема – с хвостами, клыками, вытарашенными глазами – изображены в не менее устрашающих ситуациях: они похищают лошадей и людей, поедают лошадей, борются друг с другом (рис. 4).

Некоторые исследователи полагают, что художник тем самым изобразил словно бы обратную сторону человеческой души, демонов, которые живут в самом человеке, другие связывают его творчество с образами европейской мифологии. Действительно, наиболее верной кажется интерпретация изображенных образов исходя из мифологической традиции, однако какой именно? Из самого факта

Рис. 7 «Пьющие и играющие на музыкальных инструментах демоны» (Freer Gallery of Art)

Этот рисунок также относится к «демоническому» циклу рисунков Сиях Калема, однако в его деталях есть некоторые особенности – так, в руке одного из демонов можно увидеть китайский фарфоровый кувшин.



того, что Сиях Калем изображал демонов, сверхъестественных существ, нелюдей, неоднократно усматривали связь с шаманизмом и традиционными анимистическими представлениями – и отсюда следовал вывод, согласно которому автор (или авторы) данных рисунков, вероятно, проживали на землях Центральной Азии, которых практически не коснулось влияние ислама. Однако общеизвестно, что в народном исламе и по сей день сохраняется множество элементов, связанных с традиционными доисламскими воззрениями. Как правило, это в основном образы так называемой низшей мифологии, то есть добрые или злые духи. Эта народная демонология всегда крайне разнообразна и проявления ее можно увидеть, прежде всего, в фольклоре – сказках, поверьях, пословицах.

В этом отношении гораздо более близкой к истине представляется идея М.Ипшироглу, согласно которой то, что изображал Сиях Калем в своих рисунках – это своего рода иллюстрации к некоему фольклорному тексту, возможно, сказочному повествованию. Эта же мысль звучит и в коротком эссе Орхана Памука, посвященном Сиях Калему: «Спустя века после того, как нас нарисовали... нас приписывали ко множеству историй...А есть еще другие рисунки. Какие истории они изображают? О каких волшебных мгновениях напоминают? Пока

Рис. 8 «Связывающий и связанный демоны»

Изображены два демона. Одна из фигур впереди, другая позади нее. Лицо одного повернуто в сторону, руки другого связаны черной веревкой сзади. Слева обессилевший демон со связанными руками. Здесь, по мнению ряда исследователей, мы сталкиваемся со сценой колдовства, так как в традиционной тюркской культуре наведение чар проводится при помощи связывания. Для того чтобы их разрушить, необходимо развязать узел. «Связывание судьбы», «распутывание колдовства» – такие выражения и сегодня используются в турецком языке.



мы втроем с ослом шагаем по дороге, какую забавную историю рассказываем мы? Кто мы?» (Орхан Памук, «Черное перо»³). Хотя сказка, как и любой фольклорный нарратив, не является полным и однозначным отражением мифа и мифологических представлений, однако следует сказать, что, по словам Е.М.Мелетинского, «собственно сказочная семантика может быть интерпретирована только исходя из мифологических истоков». Но можно ли считать, что рисунки Сиях Калема иллюстрируют собой какие-либо определенные тексты? (рис.5).

Скорее всего, на этих рисунках изображен ряд древних мифологических образов, которые были, несомненно, хорошо известны Сиях Калему как жителю Центральной Азии и которые встречаются повсеместно в памятниках литературы и фольклора этого региона, например, в словаре Махмуда Кашгарского. «Словарь тюркских наречий», или «Диван-и лугат ат-тюрк», созданный Махмудом Кашгари в конце XI в. в Багдаде по образцу арабских лексикографических словарей, является важнейшим источником по истории, языку и этнографии Центральной Азии.

Конечно, в задачи автора словаря не входило подробное описание объектов словарных статей, потому, например, представления о демонологии

³ Пер. А. Аврутиной.



относительно размыты. Характерно, что в словаре Махмуда Кашгари, отразившем, пожалуй, едва ли не самые ранние демонологические представления тюрков, получившие затем свое развитие у различных тюркских народов, слабые упоминания о различных духах, как правило, не имеют четкого описания их внешнего облика, однако они подчас столь же завораживающи и причудливы, как и рисунки Сиях Калема. Например: «*унужин* – злой дух, нападающий на человека в пустыне» (МК, 802⁴); «*Кайлик* – «Наснас [одноногий человек]. С ним сравнивают тех, кто бродит, оглядываясь по сторонам, как безумный или дикий. Их называют *кайлик киши*» (МК, 5512); «*Булан* – название крупного животного, являющегося предметом охоты в землях Кипчаков. У него один рог в виде чаши, – резной и приподнятый к небу, – в нем собираются снег и вода. Самка склоняется, чтобы напоить самца из своего рога, а самец склоняется, чтобы напоить самку из своего» (МК, 2345).

Встречаются в словаре Кашгари и упоминания о джиннах мусульманской мифологии, под которыми он понимает разнообразных злых духов в поверьях тюрков Центральной Азии и Туркестана. Представления о вредоносных злых духах у многих тюркских народов приняли форму поверий о дэвах, или дивах (образ, изначально пришедший из иранской мифологии), которые исключительно враждебны по отношению к людям, которых они похищают и убивают, и также крадут скот и лошадей. Эти мотивы встречаются повсюду в тюркском фольклоре: так, мотив, связанный с похищением лошадей дэвами, встречается повсеместно в тюркской фольклорной традиции (от кыргызской до турецкой) – дэвы во всех тюркских эпических сказаниях являются врагами лошадей (рис.6).

Дэвов Сиях Калема можно увидеть не только терзающими лошадей или уносящими людей, но и предающимся более мирным занятиям: на некоторых рисунках они пируют, играют на музыкальных инструментах или даже танцуют (рис.7).

Местом обиталища джиннов, дэвов и прочих вредоносных духов являются глухие, заброшенные места, где они, как правило, предаются разнузданному веселью, что отражено не только в тюркских сказках, но и в поверьях современных турок: «Эти места (крепость Карахисар) теперь захвачены

джиннами. Народ часто поднимается в крепость, чтобы поглядеть старые памятники и видит места, где джинны разводят костер, водят хоровод – кругом валяется шелуха от лука, чеснока и т.д.»⁵; далее говорится о том, как джинны растерзали человека, увидевшего их ночью сборища и также плясали вокруг зажженной свечи); «Однажды 15 рамазана, в полнолуние, пушкарь ночью поднялся в крепость, чтобы возвестить выстрелом из пушки наступление дневного поста. Посмотрев на часы, он увидел, что лунный свет обманул его и впереди еще два часа. Он обошел крепость, заглянул вниз, а там джинны собрались вокруг свечи и пляшут (хоран ойнамак). Росту они были маленького, а бороды длинные-предлинные, носы маленькие, большие глаза, открытый лоб, лица маленькие...» (там же). Возможно, этот мотив о глухом месте и сборе джиннов и опасности, грозящей человеку, заставшему этих духов, распространенный повсеместно в тюркском и турецком фольклоре, в сказках и бытовых поверьях, исходит из древнейшего представления о духах предков, отраженного у Махмуда Кашгари: «Тики – “шум, слышимый ночью”. Тюрки считают, что каждый год в определенную ночь духи умерших собираются, чтобы посетить места, в которых они жили, и родственников. Тот, кто слышит этот ночной шум, умирает. Это [поверье] известно среди тюрков...» (МК, 5772).

Одна из основных черт нечеловеческого облика дэвов на рисунках Сиях Калема – длинные хвосты, которые также являются определяющим признаком одного из злых духов в турецких поверьях: «джинн Каиш-баджак водится в лесах или у дороги. От поясницы это человек, а книзу – длинный хвост... только человек возьмет его к себе на спину, он распустит над ним свой хвост и обвивается вокруг ног, так что человек, скованный в своих движениях, валится на землю; тогда Каиш-баджак живьем ест его»⁶. У Сиях Калема внимание привлекают даже малейшие детали. Например, на некоторых его рисунках у джиннов, или дэвов, беседующих или же разрывающих на части лошадь, можно увидеть золотые браслеты с колокольчиками на ногах и руках. В этой связи крайне интересно то, что одного из вредоносных духов в поверьях турок можно

⁵ Гордлевский В.А. Из османской демонологии // Избранные сочинения. Т. IV: Этнография, история востоковедения, рецензии. М.: ИВЛ, 1968.

⁶ Гордлевский В.А. Указ. соч.

⁴ Цит. по изд.: Махмуд ал-Кашгари. Диван лугат ат-Тюрк / Пер., предисл. и коммент. З.-А. М. Ауэзовой. Алматы, 2005.

узнать, прежде всего, по звону колокольчиков на его теле. Само имя этого персонажа – Джанголос – народная этимология связывает с имитацией позвякивания колокольчика как искаженное от турецкого слова *джынгылдан* («побрякивающий»), хотя исследователи полагают, что этот образ возник под влиянием контактов с балканскими народами. В то же время джанголос по описаниям выглядит так: «Джанголос тихонько открывает двери домов, в которых спят люди одни, и входит в комнату. На шею и на теле у него подвешены колокольчики, лицо у него черное, нос большой, глаза сверкают, как огонь, зубы белые, волосы спутанные... Он открывает двери и, побрякивая колокольчиками, кричит: Ё-ё, ё-ё! Обыкновенно от страха люди умирают» (Гордлевский); джанголос, согласно поверьям, часто заводит человека в укромное место и убивает или пугает до утра и побрякивает колокольчиками. Вполне вероятно, что и браслеты с колокольчиками у демонов//дэвов Сиях Калема – не просто декоративная деталь рисунка.

Надо отметить, что, конечно, образы дэвов или джиннов в турецком и – шире – тюркском фольклоре, конечно, не описаны детально, выделяется только несколько отталкивающих черт внешнего облика: спутанные волосы, клыки, вытаращенные глаза, хвост. Именно эти характерные черты выделены и на тех миниатюрах Сиях Калема, которые относятся к «демонологическому» разделу (рис. 8).

Как было сказано, существует множество трактовок демонологических образов в живописи Сиях Калема. Но как бы то ни было, в его рисунках мир людей с их повседневной жизнью по большому счету ничем не отличается от мира демонов, равно как и в традиционном сознании человека той эпохи джинны и люди сосуществуют бок о бок. Конечно, рисунки Сиях Калема не являются иллюстрациями к какому-либо определенному тексту, фольклорному или же литературному, однако они органично вписаны в контекст синкретичной картины мира, следы которой сохранились в фольклоре и литературе тюркских народов Центральной и Малой Азии.

Литература

- *İpşiroğlu M.* Fatih albumuna bir bakış. – İstanbul, 1956.
- *Aslanapa O.* Türk sanatı. – İstanbul, 1989.
- *Arnold Thomas W.* Painting in Islam. – Oxf., 1928. 2nd ed.: № Y., 1965.
- *Çağman F., Tanındı Z.* Topkapı Sarayı Müzesi İslamî Miniyatura Boyama. – İstanbul, 1979.
- *Esin El.* The Turkish Baksî and the Painter Muhammed Siyah Kalem // Acta Orientalis. – 1970. – Vol. XXXII. – P. 81–119.
- *Ettinghausen R.* Some Paintings in Four Istanbul Albums // Ars Orientalis. – 1954. – Vol. I. – P. 91–105.
- *Гордлевский В.А.* Из османской демонологии // Избранные сочинения. Т. IV: Этнография, история востоковедения, рецензии. – М.: ИВЛ, 1968
- *Махмуд ал-Кашгары.* Диван лугат ат-Тюрк / Пер., предисл. и коммент. З.-А. М. Ауэзовой. – Алматы, 2005.

Иллюстрации из альбомов

- *İpşiroğlu M.* Bozkır ruzgarı. Siyah Kalem. – İstanbul, 1985.
- *İpşiroğlu M.* Ben, Mehmet Siyah Kalem, İnsanlar ve cinlerin ustası. – İstanbul, 2004.



TYRKI XALYQTARYNHYÇ MYFTERI MYTHS OF THE TURKIC PEOPLES



AZERBAJCAN MİFOLOJİ

Deyirlâr, Ay Günâşın oğludur. O, uşaxlıxdan cox dâcâl olub. Bir dâfa Günâş görür ki, tæknedâ çörâk gurtarıb. Tez âl-ayağa düşür, başlayır un gatıb xæmir yoğurmağa. Ay gâlib anasının yanında dâcâllik elâyir. Günâş cox dâyir ki, âl çæk, goy işimi görüm. Ay daha da qızışır. Axır-axırda Günâş bærk hirslenir. Xæmirli âli ilâ Ayın üzünâ bir şillâ çâkir. Xæmir izi galır Ayın üzündâ. Ay nâ gâdâr çalışır üzündæki lâkæni yusun,

amma bu lâkæ heç cür yuyulmur. Ay üzündæki lâkædân cox utanır. Ona görâ da dünyaya gecâlâr çıxır ki, heç kim bu lâkæni onun üzündâ görmsin.

Bir kişi ova çıxır. Âlinâ heç bir şey düşmür. Axır gelir küçük bir gölün kænârına çıxır. Görür, gölün o tayında gözâl bir qız oturub suya tamaşa elâyir. Gız o gâdâr gözâl



imiş ki, şövgündân ovçu ona baxa bilmirmiş. Axır ovçu bir tâhârlâ ona yaxınlaşıb soruşur ki, sân kimsân?

Qız deyir ki, mânim adım Günâşdi. Ovçu ilâ Günâş bir az söhbât edirlâr, axşamın garanlığı çökür. Ovçu Günâşi gonag çağırır. Günâş razı olur. Onlar ovçunun evinâ gâlirlâr. Ovçu gonagı hörmâtlâ garşılıyır. Günâş ayrıca bir otağda yatır. Sabah açılır, hamıdan gabag gonag durur. O, hâyâtâ cıxan vaxt âtraf nura boyanır. Bu zaman ev yiyâsi də yuxudan oyanır. Günâşâ baxanda gözlâri gamaşır. Ovçu Günâşâ yaxın gedâ bilmir. Bu vaxt Günâş öz gözâliyindân utanıb otağa gayıdır. Ovçu öz gonagının gözâliyini gonşulara danışır. Deyir ki, ona yaxın düşmək çətindi.

Gonşulugda olan bir kişi deyir ki, mân onu tuta bilâram. Günâş yenâ ovçugildə galır. Sâhâr ovçuy-la onun gonşusu Günâşi tutmag üçün bayırda göz-lâyirmişlâr. Günâş çölâ cıxan kimi yenâ aləm nura boyanır. Ovçunun gonşusu görür ki, doğrudan da ona yaxın düşmək mümkün deyil. Ondan süzülân ışg ox kimi adamın gözünâ sancılır. Axır gonşu onu yay-oxu ilâ vurur. Günâşi ox sinâsindân yaralayan Günâş yaralı-yaralı gacır. Günâş göyün üst gatına galxır, donunu soyunub sârır. Donundaki gan izlâri gurşag olub göyün üzündâ yağışdan sonra görünür.

Ovçu tutduğu işdân peşiman olur, bir at minib onu axtarmağa gedir. Amma ona çata bilmir.

Deyirlâr, haəin ovçu Ay imiş. Bâ'zân görürsân Ay sabaha galır ki, Günâşlâ görüşüb günahımı boynuna alsın, üzr istâsin, ancag bu mümkün olmur. Günâş ondan gacır.

Ülkâr ulduzu vaxtı ilâ gözâl bir qız imiş. Bir gün gışın oğlan çağında onun atasının otu gurtarır. Gışın bu vaxtında otu hardan tapmag olar. Âyâr belâ getsâ mal, goyun tamam acından öläcâkmış.

Ülkârin atası gedib ağaya hal-gâziyyâni danışır. Bir goca zalim ağa bu kişi ilâ şart kâsir ki, mân sâna

istâdiyin gâdâr ot verâram, ancag sân da gârâk öz qızını mânâ verâsân. Kişi çox yalvarır, ağa az eşidir, dediyindân dönmür. Axır naâlac galıb razılaşır, gâlib vâziyyâti qızına danışır. Qız bütün günü göz yaşı tökür, öz halını düşünüb ağlayır.

Ülkâr gecâ kâdârli – kâdârli göyâ baxıb əhvalımı danışır, kömâk istâyir. Göydâ Ayın lap nazik olduğunu görür, gâlib atasını yuxudan oyadır deyir:

Ay göydâ sallandı, ay dədə,
Daha yaza nə galdı, ay dədə.
Vermâ mâni gənim âlinâ.

Kişi tâz eşiyâ çıxır. Gözlârinâ inanmır. Hâr yan dizâ gâdâr boy vermiş göy otla dolu idi. Bundan bərk sevinir. Ancag evâ girib qızını görmür. Çünki onun gözâl qızı ulduz olub göyâ çıxmışdı. O vaxtdan deyirlâr, göylârdâki ân parlag ulduz Ülkâr ulduzudu. Atası yuxudan durana gâdâr göylârdân çâkilmâyib yaza nâ gâdâr galdığını atasına bildirir.

Tâgvim Miflâri (Yıllar, mevsimler söylencəsi)

Gabaxlar insannar bilmirmiş ki, illəri necâ âdlandırırsınar. Navrız bayramında bilicilâr yığışıp çıxıllar gâzişâ. Deyillâr ki, gâbağımıza hansı heyvan çıxsâ, o heyvanın adını verâciyih bir ilâ.

Bılların gâbağına on iki adda heyvan çıxır. O heyvanların âddarıynan on iki ilâ ad verillâr. Özü dâ il hânsi heyvanın üsdündâ tahvil olsa insannar o heyvanın xâsiyyâtində olur.

Birincisi, donguzunan tuşdaşmışdılar. Donguz ilindâ insannar sâlamat gallar.

İkincisi, sıçan ilidi. İnsannar sıçan kimi olallar, hâr şeyi gâmirip dağıdallar.

Üçüncüsü, öküz ilidi. İnsannar işlâk olallar.

Dördüncüsü, pâlâh ilidi. İnsannar pâlâh kimin yırtıcı olallar.

Beşincisi, dovşan ilidi. İnsannar dovşan kimin gorexax olallar.

Bir gün ilan arıya dedi:

A gonşu, boş-boşuna sürünməkdən canım yerdə, daşlarda, gayalarda galır, tapdığım da heç bir âmâlâ yaramır. Mâni bu əzab-əziyâtdən gurtar.

Nâ kömək istəsən, mən hazır! İlan dedi:

Bircâ günündən mənâ görâ keç. Gör hansı canlının gani şirindir. Arı şân-şân güldü:

A gonşu, elâ bildim mənî müşkül işə buyuracagsan. Bundan asan nâ var ki!...

Garanguş öz yuvasını hörürdü. O, gonşuların söhbətini eşitmişdi. İlandan zâhlâsi gedirdi, çünki bu ilan neçâ dâfâ onun da balalarını yemişdi. Garanguş arının dalınca düşdü.

Arı gah goyunun, gah keçinin, gah cüyürün, gah da maralın boynuna gondur. Bızıldayıb uçdu. Axirda yol gedən bir goca kişinin alınına yapışdı. Geriyə doğru uçanda garanguş bildi ki, arı xâbârâ qaçır. İlana deyəcək ki, ân şirin gani insanın ganıdır. Bundan sonra ilanlar yer üzündə salamat insan goymayacaqlar, hamısını çalacaqlar. Garanguş insanlardan razı idi, çünki insanlar onun yuvasını dağıtmışdılar, balalarına toxunmuşdular.

Garanguş arını gabaqlayıb onu dilə tutdu:

Xoş gördük, a ellâr yaraşığı, neçâ vaxtdır sâni görmürəm, necəsən, necâ dolanırsan?

An:

Çox sağ ol, - dedi, - yaxsıyam, yaxşı dolanıram.

Garanguş onun aqlını oğurlamağa başladı:

O gün garga yaman öyünürdü ki, hamı mənim sâsimi tâ'rifləyir. Deyirəm sâsim yox, dilim şirindir. Mən dâ ona dedim, heç öyünmə, mənim gonşum arının dilini şirinliyində şirinlik çatmaz. Dilini çıxaran kimi yerâ bal damır. Garga gâlmâmiş dilini göstər görüm düzmü demişəm, yalanım çıxmasın.

Arı dilini çıxaran kimi garanguş onun dilini dimdiyi ilâ kökündən gopardı, qaçdı.

An lal oldu, vızıldaya-vızıldaya galdı. İlana heç bir şey başa sala bilmədi. İlan işin niyâ belâ olduğunu duydu. Garanguşu tutmaq istədi, lakin dişi ondan bircâ lâ-lâk gopardı. Garanguşun guryuğu o vaxtdan haça qaldı. İnsanlar bu işdən xəbar tutdular. Garanguşun yuvasını öz evlərinə köçürdülər.

Bânövşâ

Hər il yaz fâsli gələndə guşlar, ağaclar, insanlar mähâbbâtlə dil açır, həyat şânlânır. Bütün canlılarda yaşamag hâvâsi oyanır. Təbiat insanın üzünə güldür. Bu fəsildə tâkcâ bânövşânin həyatı kədərlə başlanır, üzü bircâ an gülmür, başını galdırıp xâcalâtından başgə güllârin üzünə baxmağa utanır. Boynunu büküb faciəli həyatını, solmuş mähâbbâtini xatırlayıb gâm dâryasına gârg olur.

Bânövşâ gözâl-göyçək bir qız idi. Mahaldakı cavanlar onun gözəlliyinə vurulmuşdılar. Gış adlı soyuganlı, baxışında saxta, gülüşündə sazag oynayan bir oğlan ona sahib olmaq üçün dâridən çıxırdı. Qız isə heç kâsâ mähâl goymurdu. Heç kimə öz gəlbini vermirdi. O, Bahar adlı bir gânci sevirdi, Bahar da onu. Onlar hâr sâhâr günâşi birgə qarşılayırdılar. Ayın batmasına birgə tamaşa edirdilər.

Bânövşâ bay qızı idi. Bahar isə yoxsul bir ailədə böyümüşdü. Bahar'la Bânövşâ'nin sevgisi sâsâ düşdü. Ay gecənin gulağına, Günâş şâfâglâri sâhârâ onların mähâbbâtindən danışdı. Çiçâklâr çâmânâ, bülbüllâr güllârâ onların mähâbbâtindən danışdı. Cavanlar taytuşuna, garılar gocalara onların mähâbbâtindən danışdı. Bânövşânin gardaşları bunu eşidib onların mähâbbâtinə mane oldular. Qızı zorla Gışa nişanlayır, Gışın tâ'kidilâ Bahar'i bu mahaldan didârgn salırlar. Hâr iki gâncin mähâbbâti payız güllâri kimi saralıbsolur. Garlı-boranlı günlâr isə onların görüşlərinə mane olur. O gündən Bahar'in ayrılığına dözmâyân Bânövşâ'nin boynu bükülür.

Deyirlər ki, hâr il Bânövşâ öz sevgilisi Bahar'in görüşünə hamıdan pünhan gəlir. Bahar isə öz gözlərindən leysan yağışı axitarag sevgilisini isladır. Zalim Gış nâ gâdâr onların görüşünə maneçilik törâtsâ dâ, heç vaxt Bânövşâni görâ bilmir.

(Türk Dünyası Ortak Edebiyatı. Türk Dünyası Edebiyat Metinleri. Cilt 1. Proje Yürütücüsü Prof. Dr. Sadık Tural. – Ankara, 1997. – 671 s.)





QAZAQ MYFTERİ

Ay men kün tuwralı

Asılında, ay aruw men kün küyew, kök aspanda ğaşıq-maşıqtar edi. Olar udayı qarañğılıqtı quwğın-dawmenen aynalısq, birewi kündiz, birewi tünde köşip-qonıp, ömirbaqıy öris-qonıstarı ayqaspağandıqtan, bir-birine qosıla almağan eken. Kök jüzin kezip qanşa izdese de kezdesse almaydı. Olar osı awır xalderine qayğırğanda, aspandı qara bult qaptaydı, keyde qabaktarınan qar boraydı. Sağıniştan sawlağan jastarı jañbir bolıp jawadı. Keyde qusalıqtan tutanğan küyi ottı jüzderin jalın bolıp şarpydı, bul sätterde, künniñ közi, aydın jüzi tutıladı.

Jer jahandı jaratqan ay men kün – bir-birine qosıla almağan ğaşıq-maşıqtar, ay – aruw, kün – küyew eken.

Jer men kök jaralıp qarañğı men jariq, kündiz ben tün ayrılarda, aldımen kün tuwıp, kündizdi yemdenipti de artınan ay tuwıp, tünge qalıptı. Kündiz ben tün birin-biri quwalap köşe beredi, olardıñ ömir boyı öris-qonısı ayqaspaydı. Sonıñ üşin, bül eki ğaşıq bir-birine ıntıq bolıp, qanşa izdese de kezdesse almaydı. Biraq bular äste ümit üzbeydi. Jariq jüzderinen şüğıla şasıp külimdeydi. Keyde qattı qayğırıp, qabağınan qar jawadı. Künniñ közin, aydıñ jüzin qaptağan qara bult – olardıñ qayğı-muñı, jawğan jañbir – olardıñ sağınişman sawlağan köz jası.

Ğaşıqtıqtıñ süyiniş-küyinişi, әsirese, ay aruwğa qattı batadı. Ol ay sayın ümitpen tolıp, qayğımen solıp otradı. Kün köksegen küdermen kün sanap körkeygen ay aruw on besinde tolıqsıp, şığıstan şıqsa batqan künniñ sönip bara jatqan şapağın köredi. Al, erterinde tañ ata keşe keşte ay şıqqan jerge kün küyew keledi. Biraq aydın awılı әlde qaşan alısqa köşken. Söytip arman men sağıniş, ümit pen ökiniş, kündiz ben tün quyırıq tistesip aynala beredi, aynala beredi... sanamen sarğayğan ay aruw qarmaqtay yiledi. Tipti, onıñ jarqın jüzine әjim jolağı da tüsken.

Jetiқарақsi men Ürker jayında

Qırıq qaraqşınıñ qolbasşısı Qıranqara aspanniñ aruwı Ülpildekti aytırıp almaqşısı bolıptı. Biraq Qıranqaranıñ «bara jatqannıñ baltasın, kele jatqannıñ ketpenin urlağan» bawkespe ekenin biletin Ülpildek oğan qalındıq boluwdı qalamaptı. Onıñ әke-şeşe, aғayın-tuwğan, awıl-aymaq, el-jurtı, ardaқтаған aruwlardıñ qandı qol qaraqşığıға beruwdı ar köripti. Bulardı «qudalıqqa» qol quwsırta almağan Qıranqara jasaq jıynap, qol bastap kelip, el şawıp, öris büldiripti. Ülpildekti oljalap, at artına salmaq bolıptı. Qıranqara tulpar tañdap minip, quwalasa da, suluw sarı atqa mingen Ülpildek jetkizbey qaşıp qutılıptı.

Үлпildeкти qолға түсire аlmay qusa болған Qıranqara аspan әлемін kezip, suluw sarını quwıp jetetin jüyrik izdeпти. Munday jüyrik at аspanнıñ soltüstigin qonıstanған Ағay-Sıғay degen eki batırdıñ «Аqbozat», «Kökbozat» degen attarı edi. Osı attardı urlap minip Үлпildeкти qолға түсirmek болған Qıranqara Jetiqaraqşını bastap, jortuwılға attanadı, Оlar аspanнıñ soltüstik üyeginдеги Temirqazıqtı aynala qoңған awıldardı (şoq jüldızdardı) torıydı. Bul Jetiqaraqşını «bastağan aldı aldınғы törtewi, ana artındaғы üşewi erer-ermes bolıp jürgen оlardıñ quyırşaғы. Ana eki büйirдеги eki jarıq juldız – eki batır. Sonaw köringen qatar eki juldız – Аqbozat pen Kökbozat, batırlardıñ attarı. Оlar Temirqazıqqa arqandawlı. Şubatılған arqandarı da, әne, körinip tur. Attar Temirqazıqtı aynala ottaydı, Оlardı аңdıған jети urı (jети qaraqşı) da tünimen töñirektep aynalıp жүredi. Ürılar qaytse de osı attardı түsirip almaqşı. Saq küzetüwşi aldındaғыsınan köz jazbaydı, söytip жүgende таң atadı. Таң atısımen Jetiqaraqşı közden tayıp, tasalanadı.

Qırıq qaraqşınıñ qolbasısı Qıranqaranıñ el şawıp, öris büldirgen lañınan үrikken awıldar Ay men Künniñ jolina түsip, aspanda aynalıp, üzdiksiz үрkip, üyme-jüyme bolıp köşip жүrүwge мәjbür boladı. Tek ayına bir ret ayға awıl üy qonıp, toғayıp tınım aladı. Erüw otırıp turaqtayın dese, Jetiqaraqşınıñ jetip kelip, Үлпildeкти tartıp әketüwinen qorqadı.

Үrker negizinde jети juldız eken. Bulardıñ jiltıldap körinip турғанı altaw. Jetiqaraqşı kelip şapqanda bular үрkip, sodan «Үrker» atanıptı. Onıñ арасındaғы бәринен jarıғıraғы qız болған соң, Үrker qızın qorғayın деп, onı körsetпей, bir jerge jıwnalıp toptalıp turadı. Әйтпесе, Jetiqaraqşı urlap ketedi.

Köktemде алғаш ret күркiregen күн osı Үrkerdiñ kök ayғırınıñ kisinegen üni, üyirin qayırıp şapqıлаған дүbiri мен дүрсili eken.

Jети үrker jerge түскен соң, qırıq күн jerде turıp, odan соң qaytadan kökke köteriledi eken.

Müşel januwarları өзара кеңesip: Үrkerdiñ jerge түскен meзgili (mamır, mawsım ayları) jan-januwarlarға jaylı meзgil, al, Үrker kökke şıqqan son (küz ben qıs kelip) küyis ketedi. Sonıñ үşin әrqaysımız bir aydan kezektesip Үrkerди basıp, kökke şıғarmay qoyayıq desipti. Tışқан bir ay basıp turıptı. Kezek sıyrıға kelgende, oқıralıp ketip Үrkerden ayrıлып qalıptı. Sonimen Үrker jerде qırıq-aq күн түратın болıp, qıs ұзарıp ketipti.

... «Jetiqaraqşı bara jatqannıñ baltasın, kele jatqannıñ ketpenin urlağan baw kespe urı bolıptı. Xalıq болıp соғına түскен соң, қılmısı basınан аsqan jети urı jetkizbey аspanға qaşıp şıqqan. Bastağan aldınғы törtewi, ana artındaғы üşewi – erer-ermes болıp жүрген оlardıñ quyırşaғы. Ana eki büйirдеги eki jarıq juldız – eki batır. Sonaw köringen qatar eki juldız, Аqbozat pen Kökbozat – batırlardıñ attarı. Оlar Temirqazıqqa arqandawlı. Şubatılған arqanı da, әne, körinip tur. Attar Temirqazıqtı aynala ottaydı. Оlardı аңdıған jети urı da tünimen töñirektep, aynalıp жүredi. Ürılar qaytse de osı attardı түsirip almaqşı. Saq küzetüwşi aldındaғыsınan köz jazbaydı. Söytip жүgende таң atadı. Таң atısımen Jetiqaraqşı közden tayıp, tasalanadı».

Juldızdardıñ төwlik sayın tuwıp batuwı – onıñ tınıғыp «uyıқтағанı». Jetiqaraqşı jatqannıñ jambasın kesken urı болғандıqtан tünimen «uyıqtamaydı», al күндиз körinbey joғalıp ketedi. Osı minezderimen ol tünimen toruwıldap, таң ата jasırınatın urıға uqsaydı.

Jetiqaraqşı juldızınıñ altawı – urılar. Jetinşi ең кішkenesi – osı altı urınıñ (qaraqşılardıñ) ortasında turatın patşa әyel. Patşa әyel ең jaқın turatın juldızға küewewge şıqpaqşı.

Jetiqaraqşınıñ top bassısı Qıranqaraqşı Үrkerdiñ qızı Үлпildeкти mingestirip alıp, ünemi qaşıp жүретin jөne ol qızın qutqarmaq болıp, quwıp жүredi.

Үrker altaw ғана, artındaғы Suluwsarımen jetew. Suluwsarı Үrkerden әлдеqayда jarıq. Öziniñ түsi sarı. Altı үrkerди көрсетip турған Suluwsarıның jarıғы. Аqbozat pen Kökbozatqa minip alıp, Jetiqaraqşı sodan keyin Suluwsarını almaqşı.

Suluwsarını Jetiqaraqşı janındaғы Qırlıjigit saqtap жүr. Suluwsarıға ol özi ғашық. Suluwsarıға qırındap жүрген Qırlıjigit – ең jarıq juldız. Qızdı qaraqşılardan qorғаған болıp, öziniñ көñili sonда жүr.

Үrkerdiñ qızı

Үrker şoқталған, ol үрkip qалған. Al Jetiqaraqşı Үrkerdey jıym emes, бітраған. Jetiqaraqşınıñ törtewi Bosаға sıyaqtı, Үrkerdiñ törtewi üyme-jüyme. Jetiqaraqşı Үrkerden bezip şır aynaladı, Ol Үrkerdiñ qızın alıp qaşқан.



Ürkerdîñ jerge tösüwi

Jetiqaraqşı suluw sarını urlaymın dep Ürkerdi quwıp jür. Ürker qaşıp barıp, qırıq kün jerge qonaq bolıp jatadı, jılına bir qara qoydın etin jeydi.

Üşarqar

Biriniñ artınan biri sozılıp turğan üş iri juldız – şubap bara jatqan üş arqar, oğan köldeneñ tizilip turğan «qıyqımday Qaytantaraz deytin üş juldız, üş juldız üş arqardı kezep atqalı turğan Kögalday mergenniñ quruwlı mılıtıǵı. Onıñ oñ jaǵındaǵı kökpeñbek juldız Kögalday mergenniñ «Kökşaqpaǵı». Şaqpaq ülkenirek kök juldız, şaqpaq dese, şaqpaq. Ol Üşarqardıñ büyirin ala turadı. Üşarqardıñ arjaǵındaǵı ülken qızǵılt arqarlardan әri ötip ketken mergenniñ qızarǵan oǵı.

Küñgirt teñbil bayqaladı. Ol mergenniñ mılıtıǵınıñ tütininen payda bolǵan. Üşarqardıñ soñǵısı – kişirek. Onı mekiyeni (urǵaşısı) deydi.

Qambar juldizi

Qambar ay jolında bolǵandıqtan ay sayın Aymen toǵısıp turadı. Әweli Ay Qambardıñ murtına toǵısadı, ekinşi günü awız omırtqasına, odan soñ ötime toǵısadı, odan keyin quyrıǵına ketedi. «Bilmegenge bildiremin, eger bile tura jürse, büldiremin», - degen eken Qambar.

Sümbile

Üşarqar mergenniñ ayaq jaǵındaǵı lek juldızdar onıñ iyti, aq şoqtay Sümbile juldız – osı ülken arlannıñ jaynaǵan közi.

Üşarqar

Mergender burın jerde ömir sürgen. Olar qustarǵa da, ańdarǵa da kün bermegen. Osıǵan ızalanǵan arqarlar kökteǵı qudayǵa şaǵım jasaydı. Sondıqtan quday mergenderdi de, arqarlardı da aspanǵa tartıp aladı. Olar solay jazasın alǵan. Arqarlardıñ astında üş mergen otır. «Üşarqar» osılay atalǵan.

Umay ana

Este joq erte zamanda, alıp Altay tawın qonıstanǵan bir qawım jurttı bolıptı. Olar jıms ormandı jamılıp, ań awlap küneltedi eken. Bir jılı qısta kenetten qırıq boyı qar jawıp, awır apatqa uşıraptı. Tek ayuw terisin jamılıp, ań awlap ketken Ayuw batır ǵana tereñ tas üñgirme tıǵılıp aman qalıptı.

Qar toqtaǵan soñ tas üñgirden şıqqan Ayuw batır «tiri qalǵan jan bar ma eken» dep jutaǵan kawımınıñ jurttın kezip kele jatıp, kök böriniñ bir ülkeni kar astınan

ölikti qazıp şıǵarıp jatqanın köredi de «ayırıp alaymın» dep ayǵaylap umtıladı. Ol tayap kelgende, kök börni ölikti tastay salıp, kök saǵım bolıp kökke uşıp ketedi. Aq qardıñ betinde ayday suluw bir qız jatadı. Bul böstekke oranǵan boyı qar üstinde qalǵan «Aysuluw» attı aruw eken. Ol ökpesi bükildep, tiri jatır, onıñ wızday denesine böriniñ tisi tiymepti.

Quwanışı qoyınna sıymaǵan Ayuw batır ay daladan tabılǵan Aysuluwdı köterip, tas üñgirme әkeledi. Boyına jan kirip, közin aşwın kütip uzaq otıradı. Biraq ol beyne qattı uyqıda jatqan adamday sulıq jata beredi. Küte-küte kösegesi kögerip, şıdamı tawsılǵan Ayuw batır üñgirdiñ awızına şıǵıp aynalaǵa köz saladı. Qırıq boyı qar basqan tört töñirek tıp-tıypıl, tım-tırıs, jer betinde qıbrı etken jan joq.

Әbden daǵdırǵan Ayuw batır osınşama qalıñ qardı jawǵızǵan kökke qarap naliydi. Sol sätte kök tösinde uşıp kele jatqan eki qustı – Umay men Qumaydı köredi. Olar birte-birte tömendey uşıp, üñgirdiñ awızında turǵan Ayuw batırdıñ basın sıypay ötedi de, eki kesek tas tastap ketedi. Bul tastıñ biri aq, endi biri qızıl tas eken. Buǵan tańdanǵan Ayuw batır bul eki tastı qolına alıp, birin-birine uradı. Bul şaqpaq tas edi, urılǵanda jariq etip uşqan uşqın üñgirme tıǵılǵan qw şopter men şiriq qoqırǵa tiyip, tutanıp jana bastaydı.

Osı kezde üñgirme qus beynesinde uşıp kirgen Umay aq şaşı anaǵa aynaladı da, quw şöpşekterdi quşaqtap әkelip salıp, jeñimen jelpip, ottı mazdatıp jiberedi. Janǵan otqa boyı jılmǵan Aysuluwǵa aqırındaп jan kiredi. Ol basın köterip, orınan turıp, özin ölimnen qutqarǵan otqa, ot anası Umayǵa iyilip sälem etedi, siyinıp alǵıs aytadı. Buǵan süysingen Umay ene, eki alaқanın otqa qaqtap, Aysuluwdıñ betine basadı. Onan soñ Aysuluwdıñ qolın әkelip Ayuw batırǵa ustatıp: «Endi ekewiñ bas qurap, tütin tütetip, üy bolıñdar, ören-jarandıñ köp bolsın! Ottarıñ öşpesin!» – деп бата беріп, көзден ǵayıп болadı.

Orman tawdı oysratqan qar tüz taǵısı ań-qustardı da awır apatqa uşıratqan edi. Ań awlay almaǵan Ayuw batır men Aysuluw әbden aşǵıp, ölim xaline jetedi. Olardıñ qolınan keleri ottı üzbey jaǵa berw boladı. Söytip otırǵanda, üñgirdiñ astınan dıbırlaǵan dıbıs estiledi. Bayqap körse, üñgirdiñ astında qoyannıñ ini bar eken. Üñgirdе бүрісіп jatqan qoyandar otqa boyı jılmıp, orındarınan turıp, dıbırlap жүріpti. Sonıмен bular «jer astınan jети qoyan тawıп» alıp, qattı quwanadı және olardıñ etin talşıq etip, qıstan şıǵadı. Qazaq qawımında «jerden jети qoyan tapqандай quwandı» deytin sözi osıdan şıǵıptı.

Birte-birte qaqaǵan qıs ötip, qalıñ qar erip, orman arası aşılardı. Ayuw batır orman aralıp, taw-tastı kezip,

añ-qus awlaydı. «Ayuw da bolsa bayım, üngir de bolsa üyim» dep tas üngirde qalğan. Aysuluw otın alıp, sw quyıp, jiydek terip, awlap әkelingen añ-qus etterinen tamaq isteydi. Bulardıñ ömiri osılay ötip jatadı.

Künderde bir küni Aysuluw özinің jükti bolıp qalğanın bayqaydı. Ol sonı Ayuw batırdan jasırıp jüredi. Biraq awlap әkelingen añ-qustıñ etterin, jemis jiydekterdi jegisi kelmeydi. Jese qusadı. Onı «dert şaldı» dep, qayğırğan Ayuw batır añ awlawdan qaladı. Aqırında Aysuluw özinің jükti bolğanın, aydındağı aqqwdıñ jumırtqasına jerik ekenin aytadı. Onıñ jerik asın tawıp әkelw üşin Ayuw batır jolğa şıғаdı. Biraq asqar-asqar tawlardan asıp, tar jol tayғаq keşwlerdi basıp, aydındağı aqqwdıñ jumırtqasın tawıp әkelw – oñay-ospaq is emes edi. Künnen-kün, aydan-ay ötedi. Ayuw batır kete beredi. Endi ay-küni tolıp, Aysuluw tolğatadı. Japa-jalğızdan tas üngirde tolğatқан jas arw jılap-eñirep jer men köktiñ бәрине siymadı. Özin ölimнен qutқарıp üy etken Umay enege jalımp-jalbarmadı. Sol sәtte Umay ana kelip, mañdayman sıypaydı. Ol derew tolğaqтан ayıғıp, egiz bala (bir ul, bir qız) twadı. Umay ene bul balalardıñ kindikterin kesip, jörgekke orap, Aysuluwdıñ bawırına saladı da «Bawı berik bolsın!» aytıp ketip qaladı.

Aman-esen bosanıp, qol-ayaғın bawırına алған Aysuluw egiz balasın emizip otıradı. Sırtтан: «Barmısın, armısın?» dep Ayuw batır kiredi. «Birew edi Umayım, ekew boldı qumayım» dep Aysuluw quşaғındağı eki balanı oған usınadı. Osıdan soñ olar uзақ ömir süredi. Aysuluw egi-egizden qursaq köterip, köp balalı boladı. Olardıñ urpaқтары ruwlı elge aynalған eken.

Suw kötergen kök jayın

Sonaw atam zamanda, suw iyesi Süleymen patşa suw kötergen kök jayındı qonaqqa şaqırmaq bolıp, qasındağı qaraşı – keñesşilerine sebet salıptı. Olar qattı türşigip: - Taqsır, kök jayındı qonaqqa şaqırғandı qoyıñız, onı toyғızuw bizdiñ qolımızdan kelmeydi. «Şaqırған bult basqa eñbek» degen söz bar, onı әdeyilep şaqırıp alıp, күtimin kelistire almasaq kiyesine joliғamız, - desipti.

Alayda aytқаннан qaytuwdı ar көрген patşa oyına kelgenin orındamaq bolıp, kök jayındı qonaqqa şaqırıp, razı-xoş etip qaytaruwға bel baylaptı. «Patşanıñ isi pәрmenmen» orındaladı ğoy, qolma-qol jer-jahanға jarlıq şaşıp, tönirektiñ төрт burışına jiydaşı men jasawıldardı attandırıp, alaman-salıq salıp, alwan түрli işip-jem, tamaq-taғam, jemis-jiydekterdi jiynatıptı.

Xan jarlıғın qapı etpeytin jiydaşılar men jasawıl-bökewilder qolға ilinerdiñ бәрin qotarıp әkelip, tawday-tawday тағамдарды üyip-tөгip, jalpaq jerdi darқан

dastarqanға aynaldırıptı. Munı körip, көñili көнşigen patşa: «Bir ğana kök jayın emes, barlıq bitken jabıla jese de altı aylıq azıq bolar» dep oylaptı. Sonıмен көк jayındı qonaqqa şaqırıptı. Telegeydi tolқınıp kelgen kök jayın dastarqan basma kelisimen barlıq tamaqtı bir-aq asağan eken, qarnı toymaq түgil tisine sızdaq ta bolмапtı. Kök jayın: «Budan basqa берerіñ bar ma?» degendey Süleymenge qaraptı, qattı қıсылıp qara terge түскен Süleymen jerge qaraptı.

- Mınawıñ jumırима жуқ ta болған жоқ! Toyғıza almasın bar, toyға nege şaqırдың? – деп қıñılıпtı jayın. Özinen zor şıғıp, eki közi tas төbesine şıққан patşa:

- Toyımdıqtı тәñір bersin! – degennen basqa eşteñe ayta almaptı.

Suw iyesi

19-ғасырда Altayda suw qurılısın жүргізетin Kenşin degen qazaq болıпtı. Ol jer шарşısın, suwdıñ jayın тексерip, toғанның alınatın jerin nusqap, arıқ tabanının tegistigin özi keptirip әzirlegen түyenің şegine suw жүгіrtip anıqtaydı eken. Kenşinің Ertis özeninen алған toғandarının бәри sәtti болıp şıғıпtı. Munı көрген jurт «suw iyесinің kiyeli buydası Kenşinнің qolında, ol özeninің suwın tirkewli түyedey jetekteydi» desip жүripti. Bir ret Ertis özeninің bir jerinen toған alıp, arıқ qazıp jatқан on үş jurтқа Kenşin kenetten кеñes aytıp: «biz jañılıппız, bul toғанға suw шıқpaydı, endi әwre болмай jumıstı toqtatayық», – deпти. «Onı қaydan bildiң?» – деп suraptı jurт. Kenşin olарға: «mağan suw iyesi ayan berdi, qazılıp jatқан arıққа suw iyesi aq buwra kelip, köldeneң jatıp aldı. Men endi alatın aқıмнан keştim», – деп ketip қalıпtı. Köp eñbek jumсалған jumıstı toqtatқısı kelmegen jurт arıқtı qaza beripti, biraq jer astınан köldeneң aq jartas şıғıp, aқırı arıқ qazuwdı toqtatuwға мәjbür болған eken.

Qarlıғашtıñ quyрığı nege ayır?

Künderdiñ bir küni jılan jer жүzindegi jandı мен jansızdarға mınaday arız aytadı:

– Meni тәñirim senderdiñ бәриñнен кем jaratıпtı. Ayaq-qolım жоқ. Basımdı көтере алмай, jer bawırlap қaldım. Ne jep, ne qoyarımdı da bilmeymin. Senderdiñ бәриñ bir бүтін tildisiñдер, ал мен айр tildimin. Oylap otıрсam, jandı мен jansızdıñ işindegi sorlıсы мен ekenmin. Mağan eşqaysıñның jәрдем etkileriñ kelmeydi. "Sen қasiretti көп tarttıң, ondayлар әrdayım әdil keledi, sen barlıғımızға patşa da bola alasın" – деп sözben bolsa da jubatıp ketpeysiñдер, – деп, ol eki közinen qandı jasın sorғalatıp, aғыл-tegil jılaydı.



Jandı-jansızdardıң barlıғы jılanğa ayanış bildirip, ökpesin orındı köredi. "Qarasıñ dep qaqpaytın, qara qıldı qaq jarğan, aq жүрек aqılısımız bolar" – desip özderine patşa etip saylaydı.

Jıl artınan jıl, күn artınan күn ötip jatadı.

Künderdiң күninde jılaneken: "Bükil әлемге patşa bolıp, barlıq biylikti өз qolıma alsam, budan da jaqsı turar edim. Közime köringen tamaqtı işpey, dүniyedegi jandılardıң eñ tәtti qandısın jer edim" – dep qıyaldaydı. Qan дәmin ayıra alatındardı шақырады. Qos qanatın deldiytip, ayaqtarın шилтиytip, quwarıp шirkey, tumsıgım edireytip sona – patşanıң köñlin tabam dewşilerdiң бәри keledi.

Patşa osılardıң ішінen шirkey men sonaға:

– Jer жүzin aralap, өsimdikterdiң дәmin tatıp, jandı-jansızdıң qanın sorıp qaytıңdar, tek bular ғана emes, qattıdan tastıñ, jumsaqtan topıraqtıң da дәmin alıңdar. Dүniyedegi eñ tәtti zat budan bılay menin tamağım bolatınday etiңder, – dep waқıt kesip, бүkil әлемdi шарлатıp jiberedi.

Kүн artınan күn ötip, patşanıң kesip bergen mezgili de jetedi.

Шirkey әlsizdiginen jel bolsa, шөptiң түbine qaşıp tıgılıp, tımıqta ıñıldap әn салғansıp жүrip, keşigip qaladı. Al sona өsimdik pen jandılardıң eñ tәttisin bilip alıp, patşasına qaray әweley uşıp, әndetip kele jatqanda, qarlıғаş kez boladı da:

– Іyә, dosım, patşamızға eñ tәtti tamaq izdep ketti деп estip edik, taptıң ba?

Sona qarlıғаştır mensinbey, suraғına jawap qatpay, burıңıdan da beter zuwlay jөнeldi.

– Ә, ә, түсindim, түсindim! Jolıң bolıp, izdegeniңdi tapqan ekensiң, dostım... Azamatsıñ öziң! Seniң eptiliğiңdi, eş нәрсeden tayımbaytın bettiligiңdi bilgemin. Osı qasietiңdi endi barlıq qanattılarға ayta жүретin bolamız, – деп qarlıғаş sonadan sır tarta, madaqtay söyledi.

Bul maqtawға sonanıң esi şıға maqtanıp:

– Patşamızdıң tamaғına kimdi tapqanımdı bilesiң be?

– E, sona dosım, men ne bilüwşi edim? Sizden denemniң үлкendiği bolmasa, aқılım az emes pe? Siz patşanıң aқılısısız. Qane, төrem, aytıñızşı, ardaqtı patşamızdıң tamaғına kimdi taptıңız?

Sona elire түsip:

– Dүniyede patşamızға layıqtı eñ tәtti tamaq adam qanı eken.

“Һm ... Adam sıyyaqtı aқıldı da aylalı jan – domalanған silimtik jarımjаnға jem болıp qala ma” – деп qarlıғаş bir amal oylaydı.

– Meniң aқılımniң қисқалığı osı emes pe, sona төrem! Adamniң qanı tәtti degeniңizge sener-senbesimdi bilmeу kelem. "Dүniyede tәtti qandı tawıp, дәmin tatqanıñ tiline altın mör түsip qaladı" – деп şešem көp aytuwşı edi. Kәne, tiliñizdi шıғарıp, mөriñizdi көрsetiñizши. Altın mөрге көз салғаниñ özi biz үшiñ үлкен medew ғoy.

Bul maqtawға elirgen essiz sona:

– Kөрseñ көre ғoy, bayғus! – деп tilin usınadı. Qarlıғаş шаp берip, sonanıң tilin julıp алғанда, ol söyley alмай, ız-ız etip, patşası jılanға qaray uша jөneledi.

"Qoş, tiliñ julıdı. Awzıңа qum quyıldı. Adamniң qanıniң tәttiligini endi qalay түсindirer ekensiң!" – degen oymen qarlıғаş artınan uşadı.

Sona birdemelerdi aytqısı kelip, ız-ız etip zar qaғadı. Biraq ešnәrseni түсindire almaydı jılanға:

– Munıñ tili awzıman түsip қалған ba, nemese jımdанған ba? Mınanıñ ne деп турғанin түsingenderiң bar ma? – деп jılan турғандарға qaraydı.

– Öte түsinikti, patşam! – deydi qarlıғаş sonда.

– Tүk көrmey keteyin, birdeңе uқsam, kәne түsinseñ aytşı, ne деп tur?

– Izıңdap uşıp жүrip, бүkil әлемdi araladım. Biraq neşe түрli өsimdikti özi өsirip шıғарған topıraqtan basqa ešnәrseni tappadım, – deydi patşam!

Tili söylewge jaramasa da qulağı saw sona munı estigende, janı шıғıp kete jazdaydı.

Ol izıңdap kep, qarlıғаşқа eki-үш ret tiyisedi de jılanıң aldına барıp julap jiberedi.

– Ә, ә, munıñ tiline bir пәle қılған sen ekensiң ғoy, – деп jılan qarlıғаşқа atılıp kep ketedi. Qarlıғаş uша jөneledi.

Jılan uша jөнелgen qarlıғаştırıң quyrıғın ғана tistep qaladı. Jılan sodan bılay topıraq jalap, al sona ızıldap qaladı. Adam jılandı көрse өltirip, basın ezetin boladı. Qarlıғаş jıланнан қorқıp, adamdı dos tutıp, үydiң işki төbesine uya saladı, biraq onıң quyrıғı kem – eki ayırıq болıp qaladı.

(Қазақтың мифтік әнгімелері / Жауапты редактор Ш. Бібыраев. – Алматы: Ғылым, 2002. – 320 б.)

**Мәтіндерді латын әліпбиіне түсірген М. Ескеева
The text is converted into Latin script by M.Eskeeva*



Ürkör jönündö

Kaçandır bir ubakta Ürkör menen Jetigen jerde jaşagan adamdardan eken. Kündördın birinde Ürkördın kızı Ülpüldök suluunu Jetigen (Jeti karakçı) ala kaçıp, asmanga çıgıp ketişet... Ürkör artınan kubalap koşo çıkkan eken.

Oşol Ülpüldöktü ala kaçkan jeti karakçı (Jetigen) oşol mezgilden beri Altın Kazıktı aylanyp kaçıp, al emi Ürkör alardı kubalap karmay albay jürgönü jürgön bolup kalıptır. Kırgız mifterinde Ürkör jönündö ayılğan bayan eñ ele körköm bolup, kırgızdardın jıldızdardı baamdaşı, alardın kıymylin kasiettüü eleste-tüü ötü körköm obrazdar menen tüşündürülgön bolup, jıldızdarda da adam sıjarı jan boloru, alar adam-darday ele kasiette süröttölüşü eñ bayırkı taanym jana tüşönüktü tuyuntup turat.

Ürkör jönündöğü mifte Ürkör adamdan jaralğan üç jıldız, al ar jıyı kırk kündön jerge tüşüp kaytat dep bilişken. Al turgay Ürkörgö adamça mamile jasaşıp, adamça söz taştap kayırılğan tömönküdüy yrdı joluk-turabyz:

Ürkör, Ürkör üç jıldız,
 Ürküp kayda barasıñ?
 Jöö jelimge baramın.
 Jöö jelimde emneñ bar?
 Aştık aydar uulum bar.
 Jibek sozor kızım bar.
 Jügürüp jürüp jün tabat,
 Jün arasyndan tarak tabat.
 Taraktı tattıma berem,
 Tattım boz toktusun beret.
 Kars uram, kölgö salam,
 Kök ak uyumdu beret.
 Ak uyuman ayak süüt çıgat,
 Jatıp içsem jambaşıma tögülöt,
 Koop içsem koynuma tögülöt.

Altın Kazık jıldız jönündö

... Kök teñirinin Aksarat, Köksarat degen eki jakşı atı boluptur. Any altın kazıkka arkandattırıp koygon eken. Al attardı Kök uuruları karmamak bolup, arkan taştasa, arkandarı jetpey kalıptır. Alar çalmanı tüşürüp karmaybyz dep jürüşöt eken. Oşogo Aksarat, Köksarat altın kazıktı aylanyp kaçıp jüröt eken. Jeti karakçı altın kazıktı aylana çalma kötörüp jüröt eken.

... Egerde jıldızdarga myltık meljese, anda bardığı ordunan jıyat imiş. Bir gana altın kazık kozgolboyt eken. Antkeni, ilgeri Kanjyga attuu baatır anı baylaş üçün, temir kazıktan kagıp koygon eken, oşondon beri Altın Kazık atalıp kalıptır.

Üç Arkar jıldız jönündö

Jer bütköndö Toltoy attuu mergen bolgon eken. Munun mergendigi jumuru baştuuda jok bolup, adistikte ok çıgarıp, köz irmep atkanyn degele jazbagan eken. Birok Toltoy mergendi tootpogon, kapkaydan jyt alıp, öñütö ayban kıraaki Üç arkar bar eken.

Bir künü sarı aygırın minip, myltığın alıp, tayganyn eerçiytip kele jatıp Toltoy mergen Üç arkarga jolugup kalat. Apyl-tapyl attan tüşüp, aygırdı keñ tuşap, myltığın sundurup şikalay kalğan eken. Arkarlar jyt alıp, dır koyup kaçat. Toltoy mergendin taygany kuup jönöyt. Arkarlar: «Bul balaketten kutkara kör, jaratkan!» dep tilek kılğan eken. Jaratkan tilegin kabyl alat.

Üç arkar asmanga uçup jönöyt. Taygan da jaza-buza bučkaktap koşo jönöyt. Toltoy mergen da öñüttön şikalagan boyunça uçup (meelep) kalat. Tuşooluu sarı aygırı da alardın artınan uçup çıgat. Bulardın bardığı asmanga barıp jıldız bolup, oşondon tarta tün boyu ordun almaştırıp turup kalğan eken.

Jeti karakçı (Jetigen) jıldız jönündö

... Jetigen jerdegi adamdarday ele eken. Al jerden Ürkördın kızı Ülpüldök suluunu ala kaçkan karakçı bolup asmanda turup kalıptır.

... Jeti karakçı Kök teñirinin altın kazıkka arkandap koygon kök sarı atın uurdagany çalma kötörüp jüröt eken.

Bulut jönündö

... Bulut köktö kiçi perinin kaytaruusunda bolot imiş. Kiçi peri koluna kamçı alıp, buluttardı tuş-tuşka kubalaganda jaan jaayt imiş.

... Bulut jaanduu bolot eken. Al belgilüü bir een jerdegi dayranyn boyuna tüşüp, suu içip çıgıp, andan kün jaadırat eken.

... Kara buluttar «booz bulut» bolot imiş, al belgilüü jerge çideerip barıp «tuuyt» (jaayt) eken. Eger udaasy menen bir neçe kündöp jaasa «bulut bala salat» eken.

Bugu ene totemi

Kırgız elinin bugu urusunun tukum-tegi jönündö «Bugu ene, müyüzdü ene» degen körköm miftik bayan kırgız elinde erte zamandan beri aytılip kelet. «Bugu ene» jönündöğü bul totemdik bayandın kırgız eli içinde taralışı ötü keñiri bolgonduktan, anyn türdüçö ayılğan varianttarı da köp bolgon. Bir türü menen taanışıp körölü:

Ilgeri Asan, Karamyrza degen eki bir tuugan mergençi bolgon eken. Bir künü AlaMışık toosunda aňçılap jürüp, maraldardın bir üyürün körüşöt. Abaylap

karasa maraldardın arasynda bir erkek bala jana kız aralaş jürgön eken. (Jana bir aytılışında balasyn emizip turgan maraldı atsa, bir ayal payda bolup «Jalgızymdı attıñ, balañdı atıp kal! Botoñdu atıp kal!» dep kargap turup kalat. Al ayladı karmap ketiшет.) Mergençiler balany atıp salıшат. Inisi ölgön kız öröpkülöp ayabay ıylayt. Alardı «Tukumun jüzgö jetpesin? Jüzgö jetse da, küzgö jetpesin!» dep kargayt.

Kızdı aylga alıp kelip, bir jigitke bergen eken. Kızdın başında bugunun müyüzindöy kiçine müyüzü bar imiş.

Bir künü bayagı eki mergen aña çıgıp ketkende müyüzdü kız «Bugün bir balaa bar» dep turat eken. Al künü alar jalkı müyüzdü ak bugunu atıp kelişken eken, al kızdın bir tuugany imiş. Dağı bir künü Kermaraldı atıp kelişiptir, anda kız oşol maraldın emçegin emip ıylagan imiş. Körsö al kızdın enesi eken. Kız eki mergendi kargagan imiş.

Kiyin «Müyüzdü ene» bolup kalat eken. Bayagı «Bugu kız», anyn eki künüsü bar eken. Müyüzdü ene başın juuganda alarga: «Kir suusun taza jerge tökkülö» dep turçu eken. Birok alar anyn kasietin bilip kalışıp, «Müyüzdü enenin» çaçımyñ kir suusun içip, kalganyn boyloruna sürüşüp jürçü eken. Oşogo alardın tukumu köböyüp ketken imiş.

«Müyüzdü ene» ölgöndö söögün muzdagıça ak boz üygö koyup koygon jerinen kayberen bolup kubulup, too tayanyp ketken imiş.

Azyrkı kırıgzardın bugu uruusu oşol «Bugu enenin» tukumunan bolgonduktan «Bugu» atalıp kalgan imiş.

Börü totemi

Ilgeri bir kişi jurtta bala emizip turgan börönü körüptür. Al kişi jakındap barganda, börü töşkö jölönüp jönöptür. Al bala kadimkidey ele adamdın balasy eken. Al kişi bul balany alıp ketip, atın «Kaba» koyup, bağıp çoñoytuptur. Kabanyn çaçı börönün jalınday tiptik turat eken (dağı bir aytımda, Kabanyn kır arkasynan çıçaңyna çeyin jal çıkkan imiş). Oşogo any «jalduu Kaba» dep ataşıp ketken eken. Al emi kırıgzardın «Kaba» uruusu oşol «jalduu Kabanyn» uruktarınan imiş.

Bayterek ulamyşı

Oguz han çerüüsün baştap Edil suusunun boyuna keliptir. Edil suusu abdan uluu eken, any körüp Oguz han: «Biz suudan kaday ötöbüz?» deptir. Oşondo çerüüsündö bir akılduu bek bar eken, al suu boyundagı çer tokoydon jygaç kesip, al jygaçardı tizip sal jasap, uluu suudan ötköröptür. Oguz han any körüp kubanyp: «Sen uşul çölkömgö bek bolup kal, atıñ Kıpçak bolsun.» deptir. Oşol Kıpçak tukumunan el kuralıptır («Oguz name»).

Oguz handın çerüüsündö bir bek bar eken, al soguşta ölüptür, any menen birge jürgön katıny talaada kalıp, bak terektin köñdöyündö töröptür, any Oguz hanga aytıp barışkan eken, Oguz han al balaga «Kıpçak» dep at koyup beriptir, «Kıpçak» uruusunun tegi jönündö bayan aytıлып, any «Bayterek» menen baylanıştırıшат.

(Türk Dünyası Ortak Edebiyatı. Türk Dünyası Eddebiyat Metinleri. Cilt 1. Proje Yürütücüsü Prof.Dr. Sadık Tural. – Ankara: AİK Atatürk Kültür Merkezi, 2001. – 671s.)

**Мәтіндерді латын әліпбиіне түсірген Ұ. Исабекова
The text is converted into Latin script by U.Isabekova*





ÖZBEK MIFLARI

Tomaris

En qadim zamanlarda' Amudârya (Araks, Oks) yaqalarida Orta Asiya âhalisiga mânsub massaget va sak qabilalari yaşar edi. Bu davrdâ ulârgâ mârhum padşanın xatini mâlikâ Tomaris başçilik qilar edi. Eran Şahı Kir II massagetlâmi özïgâ qaram qılış maqsadida Tomarisgâ oylanmaççi bolib, Savçilâr yubarâdi. Lâkin mâlikâ şahnin âsi maqsadını tüşünib, ungâ râd câvabını berâdi. Şundan son Kir açıq tâcavüzgâ ôtâdi vâ massagetlâr taman qoşın tartâdi. U dâryadân otiş üçün köpriklâr qurdira başlâydi. Bu hâtti-hârâkâtlârdân be-xâbâr bolgân Tomaris Kirgâ elçi yubarib âytâdi: «Ey şah, qilâyatgân işini toştât. Hâli sen başlâgân işnin qanday tûgâşını bilmâysân-ku? Qay, sen öz yurtindâ padşahlık quaver, bizni hâm öz halimizgâ qoy. Lekin sen bungâ könmâydıgân körinâsân. Âgâr biz bilân küç sinâşmaççi bolsân, biz dâryadân üç künlük yol nârığâ ketâmiz, sen biznin yerimizgâ ot yaki öz yurtindâ uçrâşışını istâsân, şuni xabâr qil.»

Bu tâklifni eşiťgâç, Kir â'yanlârını toplâb maslahat sorâydi. Ulâmin köpçiligi Tomârisnin çekinişini quwâtlâydi. Lekin ular ortâsidadâ Krez ismli mâslâhâtçisi şahgâ başqaçâ bir hiylani örgâtâdi: «Ey Kir-deydi u, -âgâr sen öz qosinin qirilib ketmâsin desân, fikrimni âytâmân. Âgâr biz duşmânıni öz yerimizgâ ötkâzsâk-

dâ, yenilsâk, padşahligindân bêtâmam âyrilâsân. Çünki galib çıqqan duşman mâmlâkât içkârisigâ tamam intilâdi. Âgâr duşman yerigâ otiş, gâlâbâ qılısan, aldingâ intilâsân, lekin ulâmi hâmmâ yerde ta'qib qılış dârâcasidâ yengâ almâysân. Xatin kişidân yenilsân, çidâb bolmâs namusgâ qalâsân. Suning üçün, yaxsisi, Biz Tomaris aytgân yergâ barâylik-dâ, uni yenişgâ hârâkât qilaylık. Menimçâ, massagetlâr eraniylârdây nazne'metnin lezzetini bilişmâydir. Sunin üçün biz şârabni âyâmâsdân, mallar soyib kâtta ziyafat tâyyarlık-dâ, yaraşsız âskârlârdân bir qismini qaldirib, arqağa qaytaylık. Son özimizni gâlâbâ bilân şârâflâylik.» Bu maslahat bilân şahlik qilasan, deb Erangâ jönâtâdi, özi qosini bilân massagetlâr yurtiga ôtâdi.

U yerdâ Kir ğalati bir tüş körâdi. Tüşidâ Giştaspnin kâtta ođli Daranın ikki yelkâsidân ikki qânat ösib çıqqânmiş vâ biri mağribni, ikkinçisi masnqni tosib turârdi. Bu vaqtlârdâ Dara 20 yaşıdâ bolib, yaş hisablâgâni üçün uruşgâ alınmâgân edi. Tüş Kir yürâgigâ ğaşlik salâdi.

U Daranın atâsını caqirib: Ođlin mengâ qarşı fitnâdâ âybdar, Erangâ qaytib, uni sudrâb alib kel, deydi.

Massagetlemin bir qism qosini Tomarisnin ođli Sparganin başligida u yergâ kelib, qaldirilgan âskârlâmi yenib, ziyafetgâ mâşğul bolâdılar. Son mâst lâşkâr uyquga ketâdi. Şu vaqt Kir hucumgâ otiş massagetlemin

köpini öldirib, köpini âskâr alâdi. Esirlâr arâsidâ şâhzadâ Sparganis ham bar edi.

Tomaris vaqeadan xabar tapib. Kirgâ elçi yubarib âytâdi: «Ey qanxor Kir, üzüm suvi yardâmidâ bolgân bu vaqeadan xursand bolmâ, Sen oğlimni can mâydanidâ emâs, hayran bilân qolga aldın Endi qulaq Sal, sengâ yaxşı bir maslahat qilaman. Oğlimni mengâ tapşirgindâ, qilgan işin üçün câzâlânmasdân yurtingâ cöna. Yoqsâ, massagetlâr tânrisi Quyaş namı bilân qasamyad qilib âytâmânki, sen açköz yuhanin qangâ tâşnâliginni qandiraman.»

Kir bu sözlârgâ pârvat qilmadi.

Sparganis esâ özîgâ kelgâç vaqeani antâb, xijalatdan özini-özi öldirâdi.

Şundan son Tomaris qosinini toplâb cângâ atlâdi. Dâhşâtlî can bolâdi. Ungâ massagetlâr ğalib kelâdi. Tomaris öz sözi üstidân çıqıb cândâ öldirilgân Kimin başini kesib, qan bilân toldirilgân meşgâ salâdi. U âytâdi: «Garçi men canda hâlallik bilân yeiĝân bolsâm-dâ, sen mâkkarlik bilân meni oğlimdân cüda qilib qayguga saldın. Antimgâ amal qilib, seni qangâ toydirâmân.

Zâriâdr vâ adâtîdâ

Midiyâ şahi Giştâspnin kiçik ükâsi Zariadr Kâspi dengizidân Tânâis (Sirdâryâ) göçâ bolgân âlkâdâ hük-mranlik qıladı. Tânâisnin nârîgi qırğâğidâ Omarg ismli şah şadşahlik qılâr edi. Bu şahnin Adâtîdâ ismli gözâl bir qizi bar edi.

Adâtîdâ bir kün tüşidâ Zâriâdmi körîb, sevîb qaladı vâ daim şu sevgî iztırabidâ qiynaladı. Zâriâdmi Omargqa qızini sorâtîb savçılâr yubarâdi. Lekin Omarg başga fârzândi bolmâğâni tûfâyli qızı Adâtîdâni beganâ yurtgâ uzâtîşni xahlâmâydi vâ uni öz yaqınlârîdân birigâ bermaqci bolâdi. Bir küni Omarg qızini kimğâ berisini sır tutgân haldâ toy bâzmi uyuştîrâdi. Bâzm âvcigâ ciqqanida qızni caqirib, ungâ: «Qızim biz senin toyinni qilyapmiz, âşângâ altın qâdâhdâ mây tutgin. Seni âşângâ berâmân,» deydi. Adâtîdâ âtrafigâ qârâb, yığılğânlâr arâsidâ sevgâni Zâriâdmi âxtârâdi, uni körmâğâç, uni körmâğâç, yığlâydi. Çünki qız yigitga xabar yubarib, uni agahlântirib qoygan edi. Zâriâdr bu vaqt bir kemâçini yallâb, unin yardâmidâ dâryadân ötâdi vâ skif kiyîmidâ bâzm bolâyatgân yergâ barâdi. U

közlâri yaşga tola, qolida qadah tutib turgân Adâtîdâni körâdi-dâ, ungâ yaqınlâşîb: Adâtîdâ, men Zâriâdmi, mânâ men yanindâmân, deydi. Qız qolidagi qadahini yigitga tutâdi. Zâriâdr Adâtîdâni yetâklâb, yâşîrîncâ kemâçi turgân yergâ alib kelâdi, ular birğâlâşîb Zâriâdr yurtigâ ketâdilâr. Omarg qızinin ĝayîb bolğânîdân agah bolğâç, xizmatkarlarini bir-bir soraq qiladi. Qız sevgisidân xabardar xîzmâtçîlâr: «Biz heç nârsâ bil-mâymiz,» deb câvab qiladılar.

Siraq

Dara qosini bilân sâklâr ortâsidâ uruş barâr edi. Sak padâçîlârîdân Siraq (yaki Sprak) padşahlârîdân Sakesfar Omarg (Amorg) vâ Tomarislâr huzurigâ kelâdi. U Eran poşinini hiylâ bilân hâlaq etâcâgini âytâdi, amma padşahlâr Şiraqniî ailâsigâ balâlârigâ, âvladigâ ĝamhorlik qılışlârî şart edi. Ulârgâ kasam içdirib, şu vâ'dâni algâç, Siraq öşâ yerdayaq özînin qulaq-burnini kesâdi, başqa â'zalârigâ ham cârâhât yetkâzâdi, son saklardan Eran qosini tamanigâ qaçîb ötgân kişi sifatidâ eraniylâr turgân caygâ kelâdi.

Siraq Daragâ ârz qilib, özini saklardan âlâm körgân kişi qilib körsâtâdi. U Eran qosinini sâklâmîn en çekkâ yerlârîgâ alib barâcâgini, u yerdâ turib sak qoşinigâ tasâtdân hücum qilib ĝâlâbâ qazanislari mümkinligini âytâdi.

Eran qosini bir hâftâlik azîq-avgat alib yolğâ tüşâdi. Qosin uzaq yol yürâdi, azîq-avqat ve suvi tamam bolâdi. Etraf suvsiz quruq qum vâ sahradan ibarât edi. Eran qosini âldângânini ânlaydi. Eran sârkârdâlârîdân biri Şiraqdân: -Şundan uluğ padşani âldâb, kâtta qosini birar quduq bolmâyân, birar quş uçmâydigân, birâr canivar közgâ körinmâydigân, ne alğâ yürîş, nâ artgâ qaytis mümkin bolmâğân sâhragâ başlâb kelişdân muradin nimâ edi? -deb sorâydi.

Siraq öz vâtdâşlârini saqlab qaldim vâ Eran qosinini halaq etâmân deb câvab berâdi.

Batir çopan qatl etilâdi. Eraniylâr ârân Amudârya sahiligâ yetib alâdilâr.

(Türk Dünyası Ortak Edebiyatı. Türk Dünyası Edebiyat Metinleri. Cilt 1. Proje Yürütücüsü Prof.Dr. Sadık Tural. – Ankara: AIK Atatürk Kültür Merkezi, 2001. – 671s.)





TÜRK MİTLERİ

Güneş

Güneş ışıkları, Tanrı'nın yeryüzüne inen nuru, ışığı kabul edilir ve inanılır. Güneş tutulması sırasında göğe doğru tüfek, tabanca atılması, davul veya teneke çalınması, gürültü çıkartılması Türk inanç sisteminde görülen kara ve ak iyeler ile ilgili inançtan kaynaklanır. Güneşin yüzünü kara iyelerin kapattığına ve ışığın yeryüzüne inmesine engel olduklarına inanılır. Bu yüzden onları korkutup kaçirtmak için adı geçen yollara başvurulurdu.

(A. Acaloğlu. *Göktürkler döneminde inançlar ve mitolojik görüşler // Bilim ytopya. – 2003. – S. 26-30*)

Gök Tanrı

Gök Tanrı inancına göre, yayık/cayık güneşe saygılı olmak maksadıyla pencerenin önüne asılır. Ay, dolunay oluncaya kadar bunlara el sürülmez. Yayık/cayıklar; Kıpçaklarda tavşan, İrkitlerde Merkut/Burkut, Todaşlarda keza tavşan, Töloşlarda deve, Mundurlarda öküz / gök boğadır. Tanrı ya bunların donuna girmiş veya bunlardan tanrısal güç tecelli etmiştir.

(A. Acaloğlu. *Göktürkler döneminde inançlar ve mitolojik görüşler // Bilim ytopya. – 2003. – S. 26-30*)

Nasif ile Yusuf (Ülker Yıldızları)

Eskiden bir yörük ağası varmış. Yaylaya göçermiş. Bu ağanın beş yüz kuzusu varmış. İki kardeş varmış ikisi de çobanmış, bu ağaya. Bu çocuklar, her gün ağanın kuzularını güdermiş.

Bu yaylada bir delik varmış civciv deliği adında. Bu deliğin gibi görünmemiş. İçine kaçan da bulunmazmış. Bir gün kuzulardan biri ikisi kendini bu deliğe atmış. Sonra geri kalan kuzular da kendilerini deliğe atmışlar. Beş yüz kuzunun hepsi de bu civciv deliğinde kaybolup gitmiş.

Çobanların birinin adı Nasif, birinin adı Yusuf'muş, Kuzular kaybolunca çoban çocuklar çok korkmuşlar ve;

«Biz ağamıza ne diyeceğiz? Bizi döver. Allah'a dua edelim de birimizi taşa, birimizi de kuşa döndürsün.» diye konuşmuşlar, dua etmişler. Nasif kuş olmuş, Yusuf da taş. Şimdi bu Nasif, yaylalarda ardıç aralarında ötüp;

«Yusuf, kuzulu koyunları buldun mu?» der. Yusuf'da taş olmuş. Nasif, gökte kuzuları bulmuş. Kuzular, gökte Ülker yıldızı olmuşmuş. Yusuf'u bulamadığı için de kuzuları gökten indiremiyormuş. Nasif, Yusuf'u bulabilse gökten kuzuları indirecekmış.

(M. ERGUN, *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi, I-II, Ankara 1997*)

