

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ 000. 000. 000. 00

Қолжазба

құқығында

ҚАЛИАКПАР ДАНАРА ҚЫЛЫШБЕКҚЫЗЫ

**Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың ұлттық рухани
түсініктері**

8D02307 – Қазақ филологиясы

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші
филология ғылымдарының докторы, доцент
Мауленов Алмасбек Анықбекұлы

Шетелдік ғылыми кеңесші
доктор, профессор Фикрет Туркмен

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2024

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР.....	3
БЕЛГІЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР.....	7
КІРІСПЕ.....	8
1 АБАЙ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ МИФОЛОГИЯНЫҢ ҚАЙНАР КӨЗДЕРІ	16
1.1 Абай өлеңдерін философиялық, мифологиялық және психологиялық тұрғыдан зерттеудің алғы шарттары.....	27
1.2. Абайға әсер еткен түркілік және шығыстық мифологиялық сарындар.....	39
2 АБАЙ ӨЛЕҢДЕРІНДЕГІ МИФТІК ТАНЫМ МЕН ТҮСІНІКТЕРДІҢ ҰЛТТЫҚ-РУХАНИ БОЛМЫСЫ.....	61
2.1 Абай өлеңдеріндегі мифтік анимизм және кейіптеудің көркем бейнеленуі.....	73
2.2 Мифтердің Абай шығармаларындағы мифологиялық көркемдік ерекшеліктері	89
3 АБАЙ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ МИФ ПОЭТИКАСЫ.....	104
3.1 Абай шығармаларындағы мифтік құбылушылық пен мифтік синергетиканың көркем үйлесімі.....	111
3.2 Абай поэмаларындағы шығыстық мифологияның ортақ сипаты мен үлгілері	124
ҚОРЫТЫНДЫ.....	133
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	138

АНЫҚТАМАЛАР

Ай мифі – Түркі халықтарына ортақ. А. м. Астральды миф тобына кіреді. Халық астрономиясының білгірі Х. Әбішев қаз. астрономиялық ұғымдарында әсемдік, бейнелілік күшті дегенді айтады. Әлем халықтарының бәрінде ай бетінде адам бар деген мифтік түсінік бар. Бат. Сіб. тат. мінезі шайпау әйелді кәріне келген құдайлар иінағашымен айға бірақ лақтырған деген әпсана айтады.

Айдаһар – Түркі мифінде кездесетін алып жылан. А. т. х. м., әр түрлі фонетикалық өзгерістермен айтылады. Біз *қазақи* нұсқасын ғана толық түсініктеме беру үшін алғанды жөн көрдік. Зерттеушілер: С.Қондыбай, М. Әжі т. б. бұрынғы еуротекшілдік (евроцентризм) түсініктерг/*Н. А. Маар., Я. И. Смирнов т. б.*/орынды ғылыми соққы беріп, иран, армян, Балқан бойындағы славянданған түркілерде/серб.-хор. – аждайя; бұлғ.(болг.) — аждер/ кездесуін түркі діни-мәдени экспанциясының бірі болған «Авеста»/Ағбешти, Ақбата делінетін/діни кітабының ықпалы деген соны жорамал ұсынады. Т. х. м., білгірі Мәскеулік ғалым В. Н. Басилов А. т. ир. м., арқылы енген *Ажи-Дахака* ұғымы деген тұжырымы қазіргі т. фольклористерін бұрынғыдай иландыра бермейді.

Түркі әлемі тарихын , мәдениетін зерттеушілер үш пайғамбардың: Қазіреті Қызыр, Будда (Бұйдә), Йаратұш (Заураштра) т. шыққанын, олар көне дүниеге буддизмді, зороастризмді, теңгіризмді (тәңіршілдікті) сыйлағанын енді-енді ауызға ала бастады. Мифтік ұғымы ауызша тарап, әдеби өңделіп, көне парсы тілінде хатқа түсуі ғылыми ортаны КСРО құрамындағы бес т. елі егемендік алғанша, адастырып келгені жасырын емес.

Тәңірлік діннің жаңа пайғамбарды қабылдамауы сақ даласында дүниеге келген түркілік нұсқалардың парсыға аударылуына әкеп соқты. Әдеби Айдаһар образы діни сипатта көрініс тапса, т. х. м., әлі күнге ф., табиғатын бұзбай сақтаған. А. әзерб. м., аяғы ауыр әйелдің құрсағына еніп, ішіндегі шаранасын өлтірсе; өзб., қаз. м., алтын қазынаны қориды; баш. м., көл түбін мекендейді.

Ай – мангыс – ф-лық шығарма бойындағы тарихи уақыт пен м., - лық уақыттың ұштасып келуі. Т. м., Ашина аңызы осыған жатады.

Астральды миф – т. м., аспан әлемі мен ғарыш туралы мифтер циклі. А. м. әлем халықтарының барлығында кездеседі.

Аспан, т.м. – Ас түрінде скандинав мифологиясына ауысып енген, Ас үстіңгі және -пан,-ман адамдары тұратын мекен, ал, осы «Ас» деп атау осы құдай деген сөзден шыққан, қазақтағы Аспан сөзі-құдайлар мекені дегенді білдіреді. Один мен Тор т.б. – өздерінің көрініс берулерінде бар жағынан өте күшті болып табылды. Ал жер бетіндегі жарты құдайлар «турстар» (тұран сөзінің бірінші буны осы турстан бастау алған турс сөзі төменгі әлем тұратын алыптар дегенді білдіріп) олардың жердегі өкілдері болып табылды, ал, олардың түп атасы Имирдің денесінен адамдар жаратылған деген түсінік қалыптасты.

Ата – тек – т. м., алғашқы адам немесе жасампаз қаһарман, тотемдік А. туралы алғашқы мифтік түсінік *Таргитай, Ашина* т. б. т. аңыздары осыған жатады.

Әзәзіл – т. м., *Эрлик* мифтік персонажы арқылы көрініс тапқан.

Әңкір-Мүңкір – қаз. м., о дүниеде марқұмдардан жауап алатын қос періштенің жиынтық атауы.

Әруақ – қаз. т. т. м., ата-баба, аңызға айналған адамдардың ұрпағын, тұқымын қысылған, қысылтаяң сәттерде демейтін рух. Өзб. м., Ә. Арвох д. а.

Әулие-әмбие – т. х. и. м., Аллаһ ерекше жаратқан жандар. Ә. тәу ету орнына дәстүрі т. х. әлі күнге бар (Маңғыстау қаз. Пір Бекет ата басына бару т. т.). Мысалы, Қожахмет Яссауи қабіріне зиярат жасау, екінші кіші қажылық деген діни түсінік: т. – дің көне м., хабар береді.

Ғарыштық миф – әлем жаратылысы туралы т. субъэтносының алғашқы таным – түсінігінен мол хабар береді. Еліміз егемендік алғанға дейін бұл м., термин *космогоникалық мифтер* деп аталып, акад. С. А. Қасқабасовтың т. б. зерттеу еңбектеріне арқау болды.

Дуалистік миф – т. х. м., ескі мен жаңаның, ақ пен қараның т. б. арасындағы күреске Д. м. негіз болған. Д. м. сәтті пайдаланған ир. м., олар ұлтшылдық рухта ертеде есесі кеткен тұрандықтардың қасиетті деп тапқан киелі ұғым - түсініктеріне кері мағына сіңіріп, қасиетсіздендірді.

Жақсылық пен Жамандық – т. х. м., дуалистік мифтерде орын тепкен кейіпкерлер мен символдар арасындағы м., оппозициялық семантика. Т. м., Ж. п. Ж. мифопоэтикалық мифлогемі: *Ақ шаман – Қара шаман; Ару көрмөс – Дьяман көрмөс; Ульген – Эрлиг* т. т.

Жан – т. х. м., адам жаны кеудеден өлгенде ұшып кетеді деген мифтік түсінік қалыптасқан. Қаз. - тар Ж. шыбын болып ұшып кетеді дегенге сенген. Шыбын Ж.- ды қи деп аурудың аруаққа, құдайға жалбарынуы кезінде қаз. арасында кең тараған. Алт. – тар Эрлиг Ульген берген жанды (өмір тұрағында шырақтай жанып тұратын) үрлеп өшіріп, адамдарды өлтіреді деген түсінікте болған.

Жұлдыз – т. х. м., бір саласы астральды мифтер. Ж. қалай пайда болғаны, Ж. неге солай аталған туралы мифтік аңыздарға тол. Қаз. Ж. – дық ұғымдарын бір жүйеге түсіріп зерттегендер: *Әбішев* пен *С. А. Қасқабасов* т. б. болды. Қаз. м., Ж. –дың ағуы адам өмірінің үзілгенін білдіреді.

Жылан – т.х.м., жер астын мекендеуші, алтын қазынаны күзетуші мақұлық. Қаз. м., оқ ж. өштескен кісісіне атылғанда тесіп өтеді деген мифтік ұғым сақталған. Күй пайғамбары Құрманғазы өз шығармасын арнаған Төремұрат жасақтың жолын бөгеген оқ жыланды найзамен екі көзінің ортасынан түйрей шауып өткен деген аңыз адайлар арасында жиі айтылады.

Жылқы – т.х.м., қасиетті жануар, көне бағзы т. табынған ат культінің негізі. Қаз. м., - Ж. пірі Қамбар ата; сақа м., Киенг Киели – Балы тойон мен Джесегей тойон жаратты деген аңыз бар.

Жын – м. т. м., Аллаһ тағаланың түтінсіз оттан жаратқан рухы. Ж. т. м., екіге бөлінеді: мұсылман ж.; кәпір ж. Соңғысы мұсылман қауымына кесірін

тигізеді дегенге м. Т. сенген.

Күн мифі – т.х. ішінде сақа м., К. м. мол сақталған соған қарап, көне т. – дің осы бір аспан денесі туралы алғашқы К. м. түсініктерін аңғаруға болады. Сақа м., күн дегеніміз – *Юрюнг Айы Тойонның* нұр шашқан жүзі, ол өз жанұясымен аспанда тұрады.

Қыдыр – /*Қызыр*/ Хазіреті Қ. эпитетімен қолданылатын өзі көңілі түскен жанға бақ пен байлық сыйлайтын пайғамбар. Хазіреті Қ. ақ сақалды, есек мінген шал бейнесінде жолығады деген сенім халық арасында мол тараған.

Қызыр – /*Хадир*/, т. м., Мұхаммед пайғамбарға дейін өмір сүрген расул. Қ. М. Әжінің пікірінше, бір Аллаға сенетін тәңіршілдік /тәңірлік/ дінінің негізін салған пайғамбар – Гэсер. Қ. көне т. – ді әлемге танытқан, Құранда сөз болатын расул.

О дүние (Бақи) – көне т. х. м., жер астындағы *Эрлик хан* патшалығы үштік әлемнің ортасында өмір сүреміз деп сенген көне т. өздері өлген соң тіршілікте істеген іс - әрекетіне орай, жақсы адамдар рухы аспанға, жаман адамдар рухы *Эрлик хан* иелігіне жол тартады деп түсінген. О д. қияметін асау аттар мен сүзеген бұқалар да тартады деген мифтік түсінік исламға дейін кең тараған. Тозақтағы *Эрлик хан* көмекшілері: *Эрлики* және *Элчи* күнәһар жандарды азапқа салған. *Эрлик ханның* ажал періштесі *Шулмасы (Шулмы)* жер бетіне шығып адамдардың жанын алған.

Өлім – көне т. м., жанның кеудеден шыбын болып ұшып кетуі.

Өмір – көне т. м., аспан ағашына ілінген адам жанының жерге түсуі, жаңа нәрестеге өмір сыйлайды деп сенген.

Пері – қаз. м., аспан мен су астын мекендейтін рух. Олар: мұсылман және кәпір болып бөлінеді. Алғашқылары – адамға дос та, соңғылары – қас деген сенім қаз. арасында кең тараған.

Періште – т.х.м., Аллаһтың қызметшілері.

Тағдыр – т.х.м., әр пенденің маңдайына (пешенесіне) жазылған жазымышы. Адам Т. басына не салса, соны көреді, өмірді өзгертуге болмайды деген м., түсінік. Т.м., әр адамның өз жұлдызы бірге туады деген түсінік қалыптасқан. жұлдыз ақса, бір адамның өмірден озғаны. Чув м. , Т. құдайы – *Султи – кене* д. а.

Тарих және миф – т.х. тарихын білуге мифтің көмегі көп. Сондықтан мифтік уақыт пен тарихи уақытты бір ізге салу *Т. Жұртбайдың, С.Қондыбайдың, Ә.Саридың, О.Сүлейменовтің* т.б. тарапынан соны зерттеулерге ұйытқы болуда. Т. ж. м. отандық ф. – истердің жатпа -тұрмай, бел шеше еңбек етіп жатқан саласы.

Тәңір – қазақ м., Аллаһ тағаланың көп атының бірі. Т. Яхва, Аллаһ, құдай

/құт ай/ сияқты бір ғана жаратушыға сенетін халықтар арасындағы 1894 жылдан бері қарай халықаралық діни – ф. –лық термин. Шығу төркіні: Алтай, Шумер дәуірлеріне кетеді.

Түркі мифологиясы – т. тілдес 40 аса ұлт пен ұлыстың б.з.б. Х мың

жылдан астам бұрын бір ізге түскен түбі бір ортақ мифтік санасы мен таным-түсініктерінің жиынтығы. **Т. м.**, түркілердің бәріне тән м., атаулар, түсініктермен қатар, жеке ұлт пен ұлысқа тән өзіндік мифтік түсініктер де кездеседі. **Т. м. , шум. , - аккад , сақ – сармат, тұран – ир. (соғды),** көне т. м., заңды мұрагері болып табылады **Шаман**, алт. – са. м. , үлкен құдірет иесі **/ша** – күн құдайы; **ман** – қызметші ұғымын білдіреді/. Ш. екіге бөлінеді: 1) ақ ш.; 2) қара ш. Сақа м., ақ ш. пірі – **Чачыгар Таас** болса, қара ш. пірі – **Ааан Аргыл ойуун**.

БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚАСҚАРТУЛАР

а.м.	– ай мифі
а.	– айдаһар
а.м.	– астральды миф
ә. м.	– әлемдік мифология
ә. ә.	– әулие - әмбие
ә.	– әруак
ә.м.	– дуалистік миф
б.з.б.	– біздің заманымыздан бұрын
б.з.д.	– біздің заманымызға дейін
к.м.	– күн мифі
қаз.	– қазақ
м.	– миф
ф. м. пар.	– фольклорлық-мифологиялық параллелизм
т. м.	– түркі мифі
т.-м. м.	– түркі-моңғол мифологиясы
т.б.	– тағы басқа

КІРІСПЕ

Диссертациялық жұмыстың жалпы сипаттамасы. Абай шығармаларындағы мифтік сарын дегеніміз – оның өлеңдерінде, поэмаларында және философиялық қара сөздерінде көрініс тапқан, халықтың дүниетанымы мен болмысқа, адамның өмірі мен табиғатқа, қоршаған ортаға деген көзқарасын түп сананың астары арқылы таңбалы бейнелейтін архетиптік белгілер мен символдық образдар жиынтығы. Осы мифтік сарындар мен танымдар қазақ халқының рухани мұрасымен астасып, тарихымен тамырласып, дәстүрлі наным-сенімдерімен және фольклорлық жыр-аңыздарымен ажырамас тығыз байланыста сабақтасады. Абай шығармашылығында өзекті мәселелердің қатарынан табылған мифтік сарындардың табиғатын айқындау арқылы, философиялық пайым-парасатынының көп қабатты астарлы қырларын тереңнен талдап, оқырманның ұлттық құндылықтарға деген танымдық қабілетін арттыра түсуіне қызмет етеді. Абай шығармаларындағы мифтік сарындар төмендегідей негізгі аспектілерде көрініс табады:

1. Натуралдық және космологиялық бейнелер; табиғат құбылыстарының, жер мен аспан денелерінің мифологиялық тұрғыдан сипатталуы, олардың адам өміріндегі рөлі мен маңызы.
2. Аңыздық және эпикалық кейіпкерлер; батырлар, данышпандар, абыздар, рухани басшылар сияқты мифологиялық және тарихи тұлғалардың образдары, олардың адам ретіндегі ішкі сезімдері мен арман-мұраттарының мифологиямен сабақтаса өрілуі.
3. Дүниетанымдық және философиялық мотивтер; өмір мен өлім, адамның ішкі дүниесі, жын мен пері, ақыл мен сана, рух пен рухани ізденістер және космоспен байланыс сияқты мәселелерді қамтитын мифологиялық ой-пікірлер.
4. Фольклорлық элементтер; халық ауыз әдебиетінен алынған және соған жақын халық санасына етене таныс болған мақал-мәтелдер, жұмбақтар, ертегілер және аңыз бен әпсаналар, олардың заманауи өмірге бейнелі тілдік, әдеби бейімделуі.

Абай шығармаларындағы мифология адамдардың рухани жетілуіне, өзін-өзі тануына және әлемдік танымның кеңеюіне ықпал ету қағидаттарын жетілдіре түседі. Терең танымдық пайымдар оқырманның ойлау қабілетін креативті түрде арттырады, әлемге деген көзқарасын кеңейтеді және қазақ халқының ұлттық мәдени мұрасын тереңірек түсінуге көмектеседі.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Қазақтың бас ақыны және ойшылы Абай Құнанбайұлының шығармалары қазақ әдебиеті мен мәдениетінің алтын қорын құрайды. Оның өлеңдері, поэмалары және философиялық эсселері ұлттық ой-сананың қалыптасуында маңызды рөл атқарды. Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың болуы, оның әдебиетке қосқан үлесінің өзгеше ерекшелігін айқындайды және қазақ халқының рухани танымына терең әсер етеді. Бұл элементтер халықтың дүниетанымын, әлемге

деген көзқарасын және өмір сүру философиясын бейнелейді, сондықтан оларды зерделеу өте маңызды.

Қазақ әдебиетіндегі мифологизм мәселесі зерттеліп келеді десек те, қазіргі уақытта жан-жақты жүйелі түрде қарастыра алмай келеміз. Біз басты нысана етіп алып отырған Абай шығармаларындағы мифтік сарындар әдебиеттегі ұлттық танымдық сұрақтарды қамтып, қаламгер шығармашылығындағы мифологизм мәселесі негіздеріне үңіле отырып, жан-жақты талдау жүргізілуімен құнды.

Бүгінгі күнде қазақ әдебиетіндегі мифтік кейіпкерлердің образын айшықтауда алуан түрлі әдеби әдістер қолданылады. Мифтік тұрғыда ойлану адамзат санасының сәби шағына тән деген тұжырым қазіргі уақытта өз ұстанымын жоғалтып үлгерді. Әлемдік әдебиеттану мифті жаратылысты түсіну барысындағы, дүниені танудағы рухани мәдениеттің алғашқы баспалдағы деп түсіндіреді. Келесі кезекте жалпы адамзатқа ортақ миф бар да, жекелеген ұлт пен ұлыстың иесінде мифтер бар.

Мифке бет бұра бастаған ортаның қалыптасуы тегін емес. «Миф (грек тілінен *mesthos*-баян, аңыз, мысал) – халық шығармашылығының ежелден қалыптасқан ең көне жанрларының бірі» деп «Әдебиеттану терминдер сөздігінде» анық жазылған.

Философия, фольклор, мәдениеттану, лингвистиканың бәріне ортақ болатын мифті фольклорда дербес жанр түрінде қарастырудың орны ерекше. Миф – фольклордың бастауы, сол фольклормен бірге жасасқан халықтық проза ретінде фольклортану ғылымы саласында қарастырылса, әдеби-көркем туындылардың мифотектоникасын нақтылау, мифопоэтикалық мәселелер әдебиеттану ғылымында тұрақты нысанға айналды деуге болады. Миф діннің қарабайыр түрі немесе көркем-поэтикалық шығармашылық, болмаса дамымаған сана, ежелгі ойлаудың өнімі деген философиялық пайымдауларды XIX ғасырда романтиктер жаңа көзқараспен толықтырды.

Біз тек қазақ әдебиетіндегі мифологизм мәселесін Абай шығармашылығы төңірегінде қарастыратындықтан жоғарыда аталған, нақтылай айтқанда жалпы қазақ әдебиетіндегі мифологизм мәселесі әлі де болса терең, күрделі зерттеуді қажет етеді.

Зерттеу жұмысының теориялық және әдіснамалық негізі. Зерттеудің теориялық-методологиялық негізі ретінде қазақ ғалымдары мен әлемдік мифологияны зерттеушілердің теориялық жалпы типологиялық еңбектері пайдаланылды. Э.Тэйлор, А.Н. Веселовский, А.А. Потебня, В.Я. Пропп, Э.М. Мелетинский, В.И. Еремина, Л.Н. Гумилев сондай-ақ қазақтың Ш.Уәлиханов, А.Байтұрсынов, Х.Досмұхамедов, Қ.Жұбанов, М.Әуезов, З.Ахметов, З.Кабдолов, Р.Бердібаев, С.Қасқабасов, Б.Уахатов, Б.Абылқасымов, Ж.Дәдебаев, Ш.Ыбыраев, Ж.Әскербекқызы, З.Наурызбаева, Қ.Мәдібай, Н.Мыңжани т.б. ғалым зерттеушілердің ғылыми-теориялық еңбектері жұмыстың теориялық-методологиялық негізін құрайды. Әр кезеңдегі сөз зергерлері мен ғалымдар өздерінің өмірлік еңбектерін мифтік-діни, мифтік-рухани дүниетаным негізінде шығармашылық сүзгісінен өткізіп, ұлт

санасындағы архетиптік таңбалардың жаңғыруына жүгініп отыратындығы белгілі.

Әлемдегі гуманитарлық ғылымдарда әр халықтың ұлттық мифтерін зерттеу мәселесі ғылымның даму қарқынына байланысты бірінде ерте, бірінде кеш болғаны шындық. Мифологияның өзіндік қол таңбалық ерекшеліктерін, айшықтау амал-тәсілдерін, поэтикалық нысандарын Батыс Еуропа ғалымдары алғашқылардың бірі болып қолға алып зерттеді.

Отандық мифология зерттеушілер туралы ізгі ғылыми ізденістер өрістеп, қазақ филологиясында Ә.Марғұлан, Ә.Қайдар, Р.Бердібай, Е.Тұрсынов, А.Акишев, С.Ақатай, А.Төлеубаев, А.Қыраубай, А.Жақсылықов, А. Қасымжанов, Д.Кішібеков, М.Орынбеков, С.Оспанов, Н. Аюпов, Т.Еңсегенұлы, З. Сейітжан, И. Жеменей, М.Бұлұтай, С.Қондыбай, Ә. Қодар, Қ.Затов, А.Мауленов т.б. ғалымдардың әр кезеңде, тарихи-этнографиялық, әдеби-фольклорлық, бірыңғай лингвистикалық және мәдени философиялық тұрғыда қарастырылған еңбектері бар. Қазақ ғалымдары да соңғы жылдары қазақ әдебиеттану ғылымының қалыптасуына, отандық ғылымның дамуына өздерінің сүбелі үлестерін қосып келеді. Осы аталған еңбектерді негізгі басшылыққа ала отырып, зерттеу жұмысымызды шетел ғалымдарының мифологияны зерттеушілер жұмыстарымен де ұштастырдық.

Ежелгі және қазіргі мифтерді Ю.М.Антонин өз жұмыстарында салыстыра қарастырды. Әлеуметтік мифологияны Т.М.Алпеева, П.С.Гуревич сияқты ғалымдар зерттеу өзегі ете білсе, А.Ф. Кофман, Д.Н. Низамиддинов, С.В.Саакян т.б. зерттеушілердің еңбектерінде мифологиялық дүниетанымның құрылымына көңіл аударады. Сонымен қатар, неомифологизм феноменін З.Г.Минц, В.П.Рудневтар, XX ғ. неомиф пен өнердің байланысын С.П. Батракова, Н.Н. Суворовтар, миф пен көркем шығармашылықтың өзара байланысы төңірегінде А.Е.Нямцу, Г.А. Тим, көркем туындыдағы архетиптік образдардың қолданылу ерекшеліктерін В.А.Марков, С.В. Ольховникова, шетелдік зерттеулердегі неомифологиялық сана турасында М.И.Найндорф, О.Н.Турышев, шет елдік жазушылардың шығармашылығындағы мифологизм турасында Э.Е.Топуридзе, Л.Ф. Хабибуллина, шет ел жазушылары туындыларындағы неомифологизм жайында А.П.Сарухиян, Н.В. Шалаевалар, роман мифтердің типологиялық анализін Н.Г.Медведев, А.В.Подгуренко, Б.Л.Сучков, XX ғ. романдарындағы мифологизм поэтикасын О.А.Фридлянд, Е.П.Ханжина, Г.Н.Храповицкий сияқты ғалымдар кеңінен қарастырды.

Қазақ әдебиетіндегі Абай шығармаларындағы мифологизм мәселесі келешекте жан-жақты сараланып, түбегейлі зерттелуі тиіс деп ойлаймыз. Абайдың қаламгерлік дара тұлғасын, ақындық шеберлігін тереңнен тани түсу үшін оның шығармаларынан орын алған мифологиялық сарындардың ұлттық-рухани таным түсінікпен астасып кеткен ой байламдарын зерттей білу қажет. Ол үшін жоғарғы оқу орындарында, орта мектептің жоғарғы сыныптарында қосымша сабақтар, арнаулы курстар мен семинар сабақтарын ұйымдастыру қажеттілігі басым. Осы зерттеуде айтылған бағыттағы мәселелерге байланысты қажетті теориялық әрі практикалық материал ретінде

пайдалануға болады деп негіздедік. Зерттеу жұмысының теориялық және практикалық маңыздылығы әдебиеттану, филология, лингвистика, лексикология, этимология салаларындағы іргелі зерттеу еңбектеріне сүйенеді. Жұмыстың ғылыми-теориялық негізі ретінде мифология мәселелеріне арналған еңбектер басшылыққа алынды.

Зерттеу жұмысының мақсаты. Зерттеудің басты мақсаты – Абай шығармаларындағы мифтік сарындарды анықтау, талдау және олардың қазақ ұлттық рухани танымына тигізетін әсерін зерделеу. Абай шығармашылығы туралы материалдар мен пікір-тұжырымдарды негізге ала отырып, ақын поэзиясындағы мифологизмнің негізіне, көркемдік-идеялық қолданысына назар аудару. Қаламгер шығармашылығындағы мифтік сарындардың ұлттық-рухани болмысымызға ықпал еткен көркемдік ерекшеліктерін айқындау.

Зерттеу жұмысының алға қойған міндеттері:

- фольклордағы және әдебиеттегі мифологизмнің сипатын айқындау;
- қазақ әдебиетіндегі мифологизм көріністерінің көркемдік қуатын пайымдау;
- Абай шығармашылығындағы мифологиялық сарындардың рухани қайнар көзі мен бастау арналарын ашу;
- Абай өлеңдеріндегі астарлы мәнде берілген мифологиялық бейнелерді қарастыру және оларға жүйелі талдау жасау;
- Абай өлеңдеріндегі мифтік сарындардың ұлттық көркем мифологияға айналып, көркемдік-бейнелілік тұрғысында қызмет етуін көрсету;
- Абай туындыларының жанрлық ерекшеліктерін мифтік мәндер мен мифтік құбылушылық негізінде қарастырып тану;
- Абай шығармаларындағы мифтік сарындағы ойлардың сипатына, мәні мен қызметіне фольклористік талдау жасау арқылы оның көркемдік-идеялық мағынасын анықтау;
- мифологиялық ойлауға тән анимистік сенімнің кейіптеу, психологиялық егіздеу, метафораға негіз болғанына Абай шығармаларынан мысалдар келтіріп, тұжырым жасау:
 - Абай шығармаларындағы мифологиялық элементтерді жүйелі түрде жинақтау және сипаттау.
 - Мифтік сарындардың қазақ әдебиетіндегі және мәдениетіндегі рөлін анықтау.
 - Мифологиялық элементтердің ұлттық рухани танымды қалыптастырудағы маңызын ашу.
 - Заманауи қоғамда Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың релеванттылығын бағалау.

Зерттеу нысаны. Зерттеудің нысаны – Абай Құнанбаевтың шығармалары: «Қыс», «Жазғытұрым», «Жаз», «Лай суға май бітпес қой өткенде», «Өлсем орным қара жер сыз болма ма», «Сегіз аяқ», «Алланың сөзі де рас, өзі де рас», «Білімдіден шыққан сөз», «Желсіз түнде жарық ай», «Заман ақыр жастары», «Тоты құс түсті көбелек», «Жүрегім менің қырық жамау»,

«Күз», «Қансонарда бүркітші шығады аңға»; «Ескендір», «Масғұт» поэмалары.

Зерттеудің пәні. Абай Құнанбайұлы шығармаларында кездесетін мифтік сарындар және олардың ұлттық рухани танымға әсерін филологиялық тұрғыда тану және Абай шығармаларындағы мифологиялық сарындардың рухани-танымдық сипатын жүйелі түрде қарастыру арқылы қазақ әдебиетіндегі мифологизм мәселесін бағамдап, бағдарлау. Осы төңіректе жалпы миф және әдебиеттегі мифологизм жайлы теориялық зерттеу еңбектер басшылыққа алынды.

Зерттеу жұмысының ғылыми жаңалығы:

1. Ақынның шығармаларындағы көп қабатты, астарлы мифтік сарындардан тұратын құрылымдық жүйесі қазіргі отандық әдебиеттанудағы жаңа зерттеу бағыттарының ғылыми тұжырымдарына негізделді;

2. Абай шығармалары әдеби, тілдік мифологиялық құндылық аясында, мәдениет пен тіл сабақтастығында толықтырыла зерттеліп отыр, осыған байланысты ежелгі түркілік, шығыс мәдениетінде кездесетін мифтік образдар ұлттық танымдық тұрғыда талданады;

3. Ақынның поэтикалық ойлау жүйесінің ерекшелігі индивидуалды дүние бейнесін айшықтайтын мифтік сарындағы метафоралардың белсенді қызметі арқылы да дәйектеледі;

4. Көркем мәтін мен тілдік тұлға сабақтастығы тек әдеби танымдық тұрғыда ғана емес, концептілік жүйеде және шығарма мәтіні әлеуметтік-философиялық негіздермен сабақтас танымдық аспектіде талданады;

5. Әр халықтың мәдениетінің мифологиялық түсініктерінің этнотаңбалық белгісін репрезентациялау бойынша ұлт – мәдениет – тіл сабақтастығы Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың дискурсы арқылы тағы бір зерделенді. Ақын шығармаларындағы ұлтымызға таныс болған мифтік сарындар тезаурусы арқылы оған доминанталық басымдық берілді;

6. Әдебиеттану, мәдениеттану тұрғысынан алынған мифтік элементтердің құрылымдық мәні өз бойына қоғамдық-әлеуметтік, тарихи құнды ақпарат жиған мәдени код ретінде түсіндірілді. Сонымен қатар, Абайдың ақындық тұлғасының қалыптасуына өз ұлттық мәдениеті мен өзге мәдени аядағы білімдер тоғысының әсер ықпалы қарастырылады.

7. Ғылыми жаңалық ретінде қарастырылып отырған Абай шығармаларындағы философиялық түсініктердің, атаулық тұлғалардың мифтік мәндегі шығу тегін айқындау оның рухани-ұлттық болмысын ашу зерттеу мақсатына сәйкес антропоцентристік бағдарда алғаш рет сараланды.

8. Абай мифометафоралары, кейіптеулерінің, мифтік құбылтушылық ерекшелігі, коммуникативті қызметі нақты көрсетілді.

Зерттеу жұмысының теориялық мәні.

Мифологияның тарихи поэтикасына, шығу тегі мен құрылымына, қызметтік және жоралғылығын жүйеленуіне, психоаналитикалық интерпретациялануына қатысты әр дәуірде сөз еткен, сонымен бірге мифологиялық образдар мен мотивтерге когнитивтік талдауға арналған

еңбектер жазған авторлар: Дж. Фрэзер, М. Элиаде, Дж. Кемпбелла, З. Фрейд, К.Г. Юнг, Ж. Лакан, А.Н. Веселовский, В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский, В.Н. Топоров, В.В. Иванов, О.М. Фрейденберг, Я.Э. Голосовкер В.П. Руднев, Е.А. Режабек, Н.Н. Николаенко тағы басқалармен бірге әдебиет, миф және фольклорды тығыз бірлікте алып зерттеу жүргізген: Ә.Марғұлан, С.А. Қасқабасов, Р.Б. Бердібай, Б.У. Әзібаева, Ж.Дәдебаев, Ш.И. Ыбраев, Е.Д. Тұрсынов, С. Қондыбай, Г.Ж. Орда, Т.Әсемқұлов, Қ.Мәдібай, А.Мауленов, З.Наурызбаева, А.Темірболат, А.Салқынбай, Ж. Әскербекқызы және тағы да басқа ғалымдардың еңбектері диссертация тақырыбына арқау болды.

Зерттеу жұмысының тәжірибелік маңызы.

Зерттеу жұмысының нәтижелерін тек қазақ филологиясы саласында ғана емес, философия, мәдениеттану тарих, әлеуметтану салаларына арнаулы курстар мен семинарларда оқу материалы ретінде қолдануға болады. Сондай-ақ оқу құралы, оқулық ретінде, жоғары оқу орнында «Қазіргі қазақ әдебиетіндегі мифологизм», «Фольклор және әдебиет» сынды қосымша пән ретінде оқытуға болады.

Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар:

1. Мифтің шығу тегі мен мифтік мотивтер ежелгі тарихи қазақ мәдениетімен байланысады, салыстырмалы негізде жан-жақты зерделенді;
2. Әдеби процестегі мифтерде ұшырасатын мифологиялық образдар, мотивтер мен архетиптердің Абай шығармаларында қолданылу ортақтығы мен даралығы көрсетілді;
3. Абай шығармаларында кездесетін мифологизм үрдісінің ежелгі түркі тектік тіл байланыс ұқсастықтары мен айырмашылықтары талдау барысында сараланды;
4. Талдау жасаудың жаңа ғылыми әдістері (психоаналитикалық және когнитивтік әдебиеттану т.б.) қолданылып, ақын шығармаларындағы неомифологизм үрдісіндегі ғылыми негіздері айқындалды;
5. Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың шығу тегі жанрлық тұрғыдан парадигмалық ерекшеліктері анықталды;
6. Абай шығармаларындағы мифтік-танымдық, архетиптік, мифлогемалық және мифемалық формаларды еркін қолдану барысындағы авторлық шеберлігі айқындалды.
7. Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың түркі жұртына белгілі болған миф синтезіне зерттеу жасалды.
8. Абай Құнанбайұлының шығармаларындағы мифтік сарындардың қазақ ұлттық рухани танымындағы рөлін тереңірек түсіну – бұл қазақ әдебиеті мен мәдениетін зерттеуде маңызды бағыт болып, синтездік талдау мен саралауды талап етеді. Бұл зерттеу жұмысы қазақ халқының мәдени мұрасын түсінуге және бағалауға үлес қосады деп күтілуде.

Зерттеу жұмысының әдістері. Зерттеу жұмысы барысында филологиялық, типологиялық, танымдық талдау, тарихи-мәдени контексті зерттеу, салыстырмалы-талдамалық әдіс және мәтіндік талдау сияқты әртүрлі ғылыми әдістер қолданылады. Зерттеу мәселесіне байланысты

философиялық, психологиялық, педагогикалық, әдебиеттанудағы ғылыми еңбектерге негіз болған салыстырмалы-салғастырмалы талдаудың көмегімен қазақ және әлем әдебиетіндегі, Абай шығармаларындағы миф пен фольклор жанрларында көрініс беретін мифологиялық элементтердің сипаты айқындалды. Абай шығармаларындағы көркем мәтіндегі архетип, мифологем, мифем және мифологиялық параллельдерді саралау кезінде мозаикалық, генетикалық, образ үйлестірушілік, құрылымдық әдіснамаларымен бірге, психоаналитикалық және когнитивтік әдебиеттанушылық әдістері де қолданылды.

Бұл әдістер Абай шығармаларындағы мифтік сарындарды анықтауға, олардың мағынасын түсінуге және ұлттық рухани танымға әсерін бағалауға мүмкіндік береді.

Зерттеу жұмысының негізгі дереккөздері.

Мифологияға қатысты әлемдік, түркілік зерттеулер мен қазақ халқының даңқты ақыны Абай шығармашылығында кездесетін мифтік сарындардың ұлттық-рухани болмыс, бітімі салыстырылып, негізгі дереккөз ретінде алынды. Қазақ әдебиетінде көркем шығарманың идея мен сюжет, композициялық тұтастық пен көркемдік ерекшелік, кейіпкер болымысы, ақын шеберлігі, тілі мен стилі туралы әдебиетші ғалымдардың еңбектерінде жан-жақты сараланып зерттелген. Абай Құнанбайұлының шығармашылығындағы миф поэтикасын ғылыми негізде зерттеу мәселесі әлі толықтай қолға алына қоймағаны да белгілі. Сондықтан да негізгі дереккөз ретінде ақынның шығармаларына арқа сүйедік.

Зерттеу жұмысының жариялануы мен талқылануы: Зерттеу жұмысының нәтижелері негізінде 10 мақала жарияланды.

Scopus/Web of Science базасында:

1. Mythical Motifs and the Modernity of Neo Mythology in the Works of Abai. Forum for World Literature Studies. China, Hong Kong. – Yune 2023. – Vol.15. – №2. – Scopus ISSN 1949-8519 (Print), проценти – 67.

ҚР ҒЖБМ БҒСҚК енгізген журналдарда келесі мақалалар жарияланды:

1. Мифология және Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың ұлттық-рухани ерекшеліктері//Қазақстанның ғылымы мен өмірі. – 2020. – №5. – 239 – 244 бб.

2. Ноғайлы дәуірі эпостық шығармаларының лексикалық сипаты// ҚазҰУ Хабаршысы. Филология сериясы. – 2020. №2(178). – 67-73 бб.

3. Қазіргі әлем және қазақ неомифологиясындағы мифтік мотивтер мен архетиптердің өзара үндестігі//ҚазҰУ Хабаршысы. Филология сериясы. – 2022. – №2 (186 том). – 156 – 163 бб.

4. Абай шығармашылығындағы синергетика//Ясауи университетінің хабаршысы. – 2023. – №1 (127). – 179-189 бб.

Халықаралық конференциялар мен симпозиумдарда, шетелдік басылымдарда жарияланған мақалалар тізімі:

1. Ә.Кекілбаев шығармаларындағы аңыздық сарындардың интерпретациялануы//Әбіш Кекілбаевтың 80 жылдығына арналған «Әбіш Кекілбаев – замананың заңғар тұлғасы» атты республикалық ғылыми-практикалық конференцияның материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2019 – 121-128 бб.

2. Абай шығармаларындағы мифтік образдардың ерекшеліктері//«XIX ғасырдағы ғылым және білім» атты V халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның материалдары. – Нұр-Сұлтан, 2020 –178-181 бб.

3. «Мифология» ұғымын зерттеудің теориялық негіздері//Әл-Фараби.kz. – 2020 – 16-20 бб.

4. Абай шығармаларындағы мифологиялық ерекшеліктер//«Ғылым және білім-2020» атты III халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның материалдары. – Нұр-Сұлтан, 2020 – 193-196 бб.

5. «Мифология» ұғымын зерттеудің теориялық негіздері//«Қазіргі заманғы әдебиеттанудың өзекті мәселелері және даму бағыттары» атты халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2020 – 178-183 бб.

Диссертацияның құрылымы. Диссертациялық жұмыс анықтамадан, кіріспеден, үш тараудан және ішкі бөлімдерден, қорытындыдан және пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады.

1 Абай шығармаларындағы мифологияның қайнар көздері

Бүгінгі күнге дейін айнамастай көрініп келген бірқатар ғылыми концепциялар мен тұжырымдар жаңа қырынан көрініс табуда, көптеген ғылыми көзқарастар уақыт алдында қайтадан сыннан өткізілуде.

Негізінде жаңашылдық заңды әрі адамзат ойының өршіл ізденгіштігін көрсететін жағымды құбылыс: әр кезең өзінен ілгеріде жасалған игіліктердің рухани мұрагері атана отырып, сол құндылықтарды өз кезегінде объективті жағдайлармен жаңғырта, жаңаша түсінік енгізіп, оны тарихтың осы өлшемі ішіндегі қолданыс аясын нақтылап, сөйтіп етене таныс, дәстүрлі құбылысты жаңаша мазмұнмен толтырып, оның жаңа қырларын, тың мүмкіндіктеріне жол ашады.

Тарихи таным мен түсінікпен қарасақ Бабыл, Мысыр, Үндістан, Қытай елдерінде болашақ мифологияға негіз болған білімнің алғашқы нышандары қалыптасты. Оның алғышарты ретінде мифологияны айтуға болады. Онда алғаш қоршаған орта туралы бүтін, тұтас, жан-жақты танымдық жүйе қалыптастыруға ұмтылыс болды. Бірақ, танымның бұл формасы өзінің діни-антропоморфты сипатына байланысты нағыз ғылымнан алшақ жатқаны өз-өзінен түсінікті аксиома.

Сонда ғылымда мифке берілген анықтама өте көп. Э. Тэйлордың «Мифтің негізгі қызметі – дүние қайдан пайда болғанын түсіндіру, этикалық және эстетикалық түсініктер арқылы белгілі бір мораль нормалары мен құндылықтар жүйесін орнықтыру. Мифтердің діннен айырмашылығы сенімге ғана емес, ақылға, ойға, парасаттылыққа да сүйену болып табылады» [1, б. 79]-деген анықтамасы шындыққа қатысты екені айқын.

Бүгінгі таңда жаңа уақыттың байламымен айтсақ стереотипке миф ойдан шығарылған оқиға емес, «құдайлар мен аңызға айналған қаһармандар т.б.» турасындағы алыс дәуірлердің тарихи құндылығы ретінде басқаша ұғыныла бастады.

Соңғы кезде мифтің жаңа мәні ғылыми қолданысқа табандап енді. Мифология ерекше ойлау тегімен байланысты халықтардың өмірінде өшпестей болып қалыптасқан дәуірден үстем, транстарихи саналатын тарихи қоғамдық ойлау формасы болып табылады. Миф біздің өміріміздің барлық жерінен табылатын мәңгілік стереотип екені белгілі. Сондықтан, ғалымдар бүкіл әлемдік тарихи мифологиялық процесс турасында орынды сөз қозғап, келелі мәселелер көтеріп келеді.

Біздің пайымдауымызша мифологияның қоғамдық санаға әсер етіп келе жатқан негізгі формасы ретінде мынадай қасиеттерін атап өткіміз келеді: «Біріншіден, миф болмыстың іргелі және әуелгі бастау көздері: табиғатқа тұтастай, халық, ұлт, адамзат және ғарыш өміріне қатысты тақырыптық жалпы маңыздылыққа ие. Мифтегі қозғалар тақырыптың ең мәндісі «хаос пен реттілік (ғарыш)» логикалық оппозициясы. Мифология (Ницшелік барлық құндылықтарды қайта бағалауға дейін) бұлжытпай хаосқа қарағанда ғарыштық реттілікті жөн көретін классикалық әлем келбетін ұстанады.

Екіншіден, мифтегі (көрініс беретін идея, концепциялар) мәндер өздерін ұстанатындар тарапынан күмән келтірілмейтін, сараптама жасалмайтын бірден бір ақиқат деп түсіндіріледі. Мифологиялық түсінік «толыққан ақиқат» деп ұғынылып; «өзінің ақиқаттығына күмән тудырмайды» деген тұжырымдамасымен келісуге болады. Дегенмен де логикалық реттелген формаға ие болуы мүмкін болса да, мифология өзінің мәнісі бойынша рационалдылықтан тысқары болып, өзіне шаң жуытпайды. Беделді зерттеуші ғалымдардың сөзі бойынша, миф әлемі дегеніміз «абсолютті реалдылық», сараптама жасалған шақта ол өзімен-өзі болудан қалып, беймифтеніп шыға келеді. Мифтің мынандай бір өзімшілдік талабы бар. Ол өзіне толықтай беріле сенуді талап етеді, өйтпеген жағдайда ол қияли дүниеге айналады. Мифті қабылдаушылар оның миф екендігін біле тұра оны нақты ақиқат деп санайды және оған сенеді.

Үшіншіден, мифтік форманың өнер туындысы формасынан өзгешелігі өзгеріске икемділігі мен көнімділігі болып табылады. Бір миф кейде әрі сөздік, әрі әлпеттік (мүсін немесе бейнелеу) формада жүзеге асады. Оның үстіне олар (бізге жақын тән болып келетін) әлдебір образдылықпен байланысын не әлсіретіп алады, не одан мүлдем ажырап қалады да, дәлелдеуді қажет ететін аулақтанған ұғымдарға айналады.

Миф өз тамырымен, болмысымен бізден алыс белгісіз қиыр дәуірлерге кетеді. Мифология адамзат мәдениетінің басқа формалардың өз кезегінде бірте-бірте пайда болған феномендік ілкі бастау көзін түзеді. Миф шығармашылығының бірінші кезеңі – архаикалық ру-тайпалық мифтер. Оның сипаты ұжымдық ойдан шығарудың мүлтіксіздігі басымдыққа ие болып, замана адамына тым қарабайыр, кейде тіпті абсурдты болып көрінеді. Бірақ та біздің ежелгі бабаларымыз үшін бұндай қиялдың жемісі еш күмән келтірілмейтін шынайы ақиқат болып саналған. Осы жөнінде ғалым А.Потебня мынадай пікір айтады: «Архаикалық мифтер дегеніміз – ілкі мәдени феномен ретінде айқын басымдыққа ие болып қана қойған жоқ, сонымен бірге қашан дін, өнер, ғылымдар мен философия пайда болғанша адамзат санасының бірден бір формасы саналып келді» [2, б. 115]. Мифология (жоралғымен бірігіп) жеке адамдар мен олардың қауымдастығының тәлімі мен санасын қалыптастырудың ұйымдастырушы және бекемдеуші әлеуетті болып табылды. Шеллинг бұл дәуірлерде мифология бірден бір бағдаршам болды деген ой айтады.

Архаикалық мифологияның басты объектісі – қиялда түрленген кейбірде қорқыныш пен үрей туғызатын, сондай-ақ, тәу ету нысанына (тотемге) айналған тайпаның ілкі бабасы мен жебеушісі саналатын табиғат құбылыстары: орман, дала, су рухтары болды. Кейбір жағдайда табиғи-ғарыштық күштерді (күн, ай, бұлт мифтері) адамдандырды. Архаикалық мифологияның басым формасы табиғат құбылыстарын (рухтандыра, жандандыра) кейіптеу болып табылады.

«Миф шығармашылығы өзінің архаикалық кезеңінде-ақ тақырыбы ғаламзат пен адамзаттың пайда болуы болып табылатын этиологиялық

(себептілік) мифтерді қалыптастыра бастады. Жарқанаттың түнде ғана ұшуын австралиялық мифтер оның ағашқа соқтығып көзін шығарып алуынан деп түсіндіреді. Р.Киплинг ертегілерінде осындай мифтік сілемдер («Пілдің тұмсығы неге ұзын?» т.с.с.) ұшырасады» деп түсіндіреді К.Юнг [3, б. 57].

Этиологиялық мифтердің қатарындағы ең көп тарағаны – әлемнің қалай тұтастыққа айналғанын әңгімелеу. Архаикалық мифологияда ғарыш пен жердің пайда болуы әлдебір оқиға, жекелеген факті, кейбірде әлдекімнің жасаған әрекеті негізінде тәпсірленеді. Әлемді жаратушы кейіпінде қарға, сиыр... сөз болады. Сонымен бірге, бірқатар архаикалық мифтердің тақырыбы ретінде әлем құрылысының жағдайдан тысқары константы болып табылады. Түрлі халықтарда ұшырасатын әлемдік тау, әлем ағашы туралы әпсаналар тура осындай.

Мәдениеттің дифференциялануы беки түскен кезеңде мифология дағдырысқа ұшырайды. Сонда миф сыни рефлексия тудырып, өзінің өмір сүруіне күмән келтіреді. Тіпті, Гомердің дәуірінде мифологиялық санада дағдырыс орын алғаны белгілі. Сондықтан да құдайлар тарихы ендігі жерде өзіндік поэтикалық құндылыққа айналады. Сонымен бірге, рулық-тайпалық одақтардың күрделене түсіп, іріленіп, бірігуі кезінде мифология толығып, түбегейлі түр өзгешелігіне ұшырайды. Бұрынғы рулық-тайпалық рух, әзірейіл және тотемдерден ендігі жерде құдаят және қаһармандық индивидтер үстем түсе бастайды. Мифтер политеистік, монотеистік діни санамен тығыз байланысқа ие болып (ғұрыптар мен дұғалардың, ал, монотеизмде діни ілім догматтары мен ережелерін, канонданған мәтіндерді) компоненті түзіледі.

Көп тәңірге табынушылық туралы ұғым негіз болған антикалық мифологияны классикалық деп атау қалыптасып, бүкіл Еуропаның ортақ құндылығына айналды. Антикалық мәдениеттің құрамында мифтік тарихи дәстүр (В.Н.Топоров) еніп, мифтендірілген аңыздар мәнділікке ие болады да, миф шығармашылығының объектісіне ежелгі тарихи оқиғалар «Иллиада», «Одессея», «Энеида», ал, Еуропадан тысқары көне үнділік «Махабхарата» айналады. Сонымен бірге өтіп кеткен алтын ғасыр, одан кейінгі күміс және темір ғасырлары туралы миф біздің дәуірімізге дейін жетті. Осы дәуір туралы біз Гесиодтың «Еңбектер мен күндерінен», Овидийдің «Метаморфоза» поэмаларынан біле аламыз [4, б.126].

Политеистік негізінде адамдар қауымының тірлігіне араласатын «құдайлар пантоены» пайда болып, халықтық эпостарда айшықталады. Мифтендірілген аңыздардың қаһармандары ретінде көбіне құдайдың ұлдары, жарты тәңірлер (гректерде – Геракл мен Тезей; үнділерде – «Махабхаратадағы» Пандавтар) көрініс береді. Осылайша мифтік шығармашылық антропологияланып және тарихтандырылып, қаһармандық сипатқа ие болады. «Мифология монотеистік діндерде (иудей, ислам, христиан) белсенді этикалық реңке бөленіп, канондық, апокрифтік, фольклорлық сипатта көрініс табады. /Космогондық бастау көз (әлемнің 7 күнде жаратылуы), антропогония (адамзаттың Адам ата Хауа ананың өмірге келуі) т.с.с./ Тарихи ежелгі мифология өзінің сипатталған үш түр өзгешелігін,

өзінің мәдени-тарихын Жаңа уақытқа дейін сақтады. Вагнердің сөзімен айтсақ, «жаңа әлем» өзінің теологиясымен, ғылымымен, саясатымен, өнерімен мифтен шығармашылық қуат алды деп есептеуге болады» [5, б. 82].

Келтірілген миф турасындағы түйіндеулер танымға, ақылға, ақиқатқа қатысты болып, дәлелді ой тұжырымдауымызға негіз болады. Сонымен бірге, Г-Г. Гадамердің, әсіресе, Д. С. Лихачевтің пікірлері, біздіңше, нақтылай түсуді керек етеді. Байқайтынымыз, «мәліметтер қорабына» адамзаттың өзін қоршаған ортадағы тек мифологиялықты ғана емес, тікелей өмірлік, өзіндік ғылыми игергендерінің бәрін де жатқызуға болады. Күнделікті тәжірибе мен ғылыми іс-әрекет талпынысы «мәліметтер қорабының» біршама айқындықта болғанын қалайды да, феноменді танып білу мен ұғынудың толықтығына, қасиеттерінің көп қырлылығы мен көп мәнділігін сезіне алуымызға септеседі. Миф турасында бұны айта алмаймыз, бұл жерде кестелендіру, жеңілдетілу, бір мәнділік сіңіру байқалады.

Р.Барт өз зерттеуінде «Ф.А.Степуннің тұжырымынша игерілетін тақырыптың формасын ықшамдаудың екі жолы бар: бірі оның мазмұнын, екіншісі – оның мазмұнының тақырыбын ықшамдау деп тұжырымдайды» [6, б.92]. Осының соңғысы берілген нәрсенің реңкін, күрделілігін, қарама-қайшылығын керек етпейтін мифке қатысты. Мифтің болмысты кестелендіруі синедохаға және кейбірде гиперболаға ұқсайды. Міне, осы сипат бізге жақын дәуірлердегі айқын емес «қораптағы» мифологиялық объектілерге тән болып келеді. Мифтер зат, феномен, тіршілік туралы білімнен, яғни, ақиқаттан (бос және жартыкеш түрдегі), болмысты бір жақты, кез келген бұрмалаушылық пен адасушылықтан тұрады. Басқаша айтар болсақ, мифология түйсіктік аяндық пен рационалдық жетімсіздіктің қабысуының ақиқаты. Сапасы сан алуан мифтерден құрылған мифология өзіне әрі құрметпен, әрі сын көзбен қарауды қажет етеді.

«Миф» сөзінің шығу төркіні көне гректің *mythos* – әңгіме, әңгімелеу, баянша, аңыз – деген ұғымынан бастау алады; оның латынша аналогы *fabula* (әңгімелеу, мысал). Жаңа уақытта миф ойдан шығарылған оқиға емес, «құдайлар мен аңызға айналған қаһармандар т.б.» турасындағы алыс дәуірлердің тарихи құндылығы ретінде басқаша ұғыныла бастады» [7, б. 146].

Енді соңғы кезде мифтің жаңа мәні ғылыми қолданысқа енді. Мифология ерекше ойлау тегімен байланысты халықтардың өмірінде өшпестей болып қалыптасқан дәуірден үстем, транстарихи саналатын тарихи қоғамдық ойлау формасы болып табылады. Сондықтан, ғалымдар бүкіл әлемдік тарихи мифологиялық процесс турасында орынды сөз етеді.

Ғалым М.Элиаде мифке мынадай анықтама берді: «Миф белгілі бір қасиетті тарих туралы болған алғашқы оқиғаны сөз етеді. Бұл әрқашан «жаратылыс» туралы, белгілі бір заттың қалайша қалыптасқандығы, яғни өз тіршілігін қалай бастағандығы туралы сөз» деген [8, б. 66]. Дж.Бирлайн: «Миф – адам баласы үшін барлық уақытта да бейнебір өзгермейтін, тұрақты дүние. Мифте көрініс тапқан жалпы модельдер, сюжеттер, тіпті ұсақ детальдар барлық жерде немесе заттарда кездеседі. Басқаша айтқанда, ұрпақтан-ұрпаққа

беріліп келе жатқан біздің ата-бабаларымыздың естелік мұраларының жиынтығы. Миф – біздің дүниетанымымыздың құрылымында көрініс тапқан. Ол қанымызда, генімізде таңбаланған», - дегенді айтса [9, б. 186], К.Г.Юнг «Миф – энергияның сарқылмас қайнаркөзі» - дейді [10, б.17]. Мифтердің поэтикасын зерттеу нысаны ретінде қарастырған Е.М.Мелетинский ежелгі классикалық мифтердің келесі ерекшеліктерін атап көрсетеді: «Қандай да бір заттың мәнін оның пайда болуымен байланыстыру, яғни заттың жаратылысын түсіндіру деген сөз – оның қалай пайда болғанын әңгімелеу, айналаны қоршаған дүниені сипаттау деген сөз – сол дүниенің пайда болу тарихын баяндау» [11, б. 25] деген қортынды шығарады.

Біздің қоғамда миф және мифологияға қатысты дәл осындай құбылысты аңғаруға болады. Жалпы алғанда миф және мифтік ұғымды қоғамдық санада алатын орнына қарай саралап, кең ауқымда ақпарат бере кету артық бола қоймас.

«Мифология – ең қажет саналатын ғана бөлшектерді тасып жеткізуге арнап ыңғайластырып жобаланған кеме. Пенде жадының ауқымы шектеулі, ал мифтер болса ауызекі түрде ғана келесі ұрпақтарға жеткізіліп отырады, сондықтан да мұндай кемеңіз аумағында болмашыны салар басы артық орын жоқ. Миф – жасаушыларының тек бір ғана нәрсені – келешектегі ұрпақтарының бақ-берекетін ғана ойлап жасаған кемесі» [12, б.125], - деп Салливан пікір келтіргендей, миф – қоғамдық сананың басты негізі, табиғатты және әлеуметтік шындықты танудың ең ұтымды тәсілі, осы шындықтардың адам санасындағы суреті болып табылды. Мифология бастапқы мифология немесе адам санасының балдырған шағы кезінде діни мистикалық ғұрыптармен ұштастырып, діни нанымдар түрінде көрінеді. Бертін келе философияда, саяси теорияларда, көркем өнердің түрлі формаларында өзіндік белгілерін қамтыды. Оның әдебиетпен байланысы ертегілер, эпостар, аңыздар мен шежірелер арқылы көрініс табады. Расында мифологияның дүниетанымдық мәні әлдеқайда терең, қоғамдық қызметі әлдеқайда ауқымды болып келеді. Миф және мифология мәселелерінде ынта білдіру, оның табиғатын қоғамдық ойдың қалыптасуындағы ықпалын, жалпы қоғам өміріндегі орнын айшықтауға ұмтылыс біздің дәуірімізден әріге кетері сөзсіз.

Мысалы, біздің жыл санауымызға дейінгі III ғасыр шамасында өмір сүрген Эвгемер мифтік бейнелерден құдай дағуасына көтерілген тарихи тұлғалар көрініс бергенін айтады. Ол осындай тарихи адамдар уақыт кезеңдерінен өткен сайын түрлі аңыз-әңгімелермен тола түсіп, біртіндеп мифтік кейіпкерлерге айналған, әр кезең олардың мифтік бейнесінде өз түсініктерінің қолтаңбасын қалдырып отырған деп есептейміз.

XVIII-XIX ғасырлар шеңберінде мифология көне грек мифологиясы аясынан шеткері шығып мифтік мұраларды салыстырмалы түрде зерттеудің мүмкіндіктері ашылды, осы кезеңде мифологияны зерттеудің неміс және ағылшын мектептері қалыптаса бастады.

Ф.В. Шеллинг «мифологияны поэзия мен философияның ағып шыққан арнасы тұрғысынан қарастырады. Роже Гароди болса «ғылыми және

техникалық талаптар формасына әлі түсіп үлгермеген табиғат тілімен» сөйлейтін мифтік шығармашылықтың мақсатының өзі оның көркемөнер үлгісі болуында» деп санайды [13, б.134].

Миф – өзінің шығу тарихын түрлі кезеңдермен байланыстыра отырып, уақыт пен кеңістікте, адамзат баласына түрлі сынақтардан өтудің жолдарын көп қабатты құпиялыққа тартады. Осыдан шығу мақсатында адам баласы көптеген айналасындағы беймәлім дүниелерге ғаламдық құпиялықты дарытады. Мифтің осы бір қасиетін бүгінгі таңда жан-жақты қарастыра отырып, өткен тарихтың бізге беретін сабағынан үлгі алуға шақырып отырады. Оны біз ақындар, жыраулар поэзиясынан нақты мысалдармен дәлелдей аламыз. Миф – біздіңше, тарихи белгі емес, бірақ нақты бір тарихи кезеңнің танымы, өйткені ол қоғам дамуымен байланысты қалыптасқан, тарихи өзегі, айғағы бар, яғни, бұл жағынан «шындық» деп есептеуге болатын құпия дүние.

Миф қоғам дамуымен уақыт пен кеңістікте әрқашан өзгеріске түсіп отырады. Адамзаттың қоғамдық даму барысында миф – этностық, тілдік, кәсіптік, т.б. өзгерулердің көптеген сатысынан нәтижелі түрде өтіп келеді. Міне, миф осындай өзгерістерге ұшырай отырып, өзінің ілкілік қасиетін сақтап қалады.

Осылайша, қоғамдар ауысқан сайын, миф өзгеріске түсіп, бірақ бұрынғы қоғамның ежелгілік түсініктерін сарқыншақ түрінде сақтап отырады. Міне, бүгінгі қазақтың қолында (сөздік қорында, фольклорында, әдет-ғұрпында, мінез-құлқында, өнерінде) бар ежелгі біліктер – осындай сан мың жылғы өзгерулердің ең соңғы нәтижесі, сарқыты.

Миф – жалғандықты, ойдан шығарылғанды білдірмейді, бірақ «жалған миф» деген де, «ақиқат миф» деген де болады. Мәселен, бүгінгі қазақтың танымал мифі – ұлт болып ұйысқан қазақтың Алаштың үш баласынан таралғандығы. Басқа да мифтер жоқ емес. Негізі, мифті абсолютті тарихи айғақты дәлел деп есептеуге ешқашан болмайды, сондай-ақ оны жалған дей салудың да жөні жоқ.

Адамзат өркениетіндегі әр халықтың, мәдениеттің, діннің өзіне тән мифі бар. Тек осы мифтің танымал болу дәрежесі әр халықта әр түрлі. Біреулері оны дамыған күйінде сақтай алса, екіншілері оны сақтай алмаған, ал үшіншілері - өздерінің фольклорындағы, тіліндегі, мәдениеті мен өнеріндегі мифті тани, таба алмайды. Өйткені, әр халықтың тарихи тағдыры әр түрлі болып шыққан, сондықтан, мифтік мұраны түсінудің, оның жасырылған шифрларының кілтін тауып ашудың нәтижелері түрліше болып шығып жатады. Дұрыс түсіндірілсе, мифтік мұраның нақты қоғамға берері мол, ұшан-теңіз. Керісінше талдаса, миф тар мүдделі ортада, әсіресе саяси мақсаттарда пайдаланар болса, мифтің қоғамға, нақты халыққа тигізер зияны да мол.

Мәселен, XIX ғасырда қалыптасқан «үндіеуропалық» делінетін тілдік теорияның қойнауынан өсіп шыққан аттас мифологиялық мектеп, адамзаттың белгілі бір тобын қалғандарынан артық етіп шығаруды, осындай артық туғандықтың тәңірлік негізі бар екендігін қисындаған жалған мифтік идеяны қалыптастырды. Осы үндіеуропашылдықтың арты «арийшылдық»,

«нордизмге», «атлантизм» сияқты тарихи даму тұрғысынан алғанда қандай да бір ғылыми қисындары бар теорияларды бұрмалау немесе бір жақты түсіндіру іс-әрекетіне жалғасты. Р.Генон, Г.Вирт, т.б. ғалымдардың игі ниетінен туындаған идеялар осылайша құбыжық теорияларға - жалған мифтерге негіз болды да, арты апатқа алып келді. Оны «Анненэрбе», «Туле қоғамы» сияқты «ғылыми-зерттеу мекемелерінің» тарихынан да, гитлерлік, фашистік Германияның қысқа тарихынан да жақсы білеміз. Соңғы кезде қайтадан жанданған, «Велес кітабы» сияқты жалған дүниеге арқа сүйеген «орыс арийшылдығының» белсенділігінің артуы да мифтің (жалғандығына да, ақиқаттығына да қарамастан) аса күшті саяси құралға айналуға қабілетті екендігін көрсетеді.

Мұндай жалған мифтердің үлкені де, кішісі де болады. Жалпы алғанда жалған мифтің өзі бастапқыда ақиқат мифтің негізіне сүйенеді. Кез келген халықтың өзіндік мифтік келтірімдер жинағы болады. Сырт көзге қарабайыр, жұпыны сияқты көрініп, шын болмысы сол халықтың өзіне де белгісіз болып қала беретін осындай келтірімдер, әр халықтың ата тегінің кім болғанынан, қайдан шыққанынан, қандай дәрежеде болғандығынан хабардар етсе, осындай тарихи мифтер, «қалауын тапса» аса қуатты саяси не рухани факторға айналады. Сондықтан да «миф» дегеннің қандай жасампаз не қиратқыш потенциалы бар екендігін XX ғасырдағы мемлекеттерді басқарған саяси элита жақсы түсінген еді.

Осындай ықтималдықты жөргегінде, тумай жатып тұншықтармақ болған кеңестік-саяси-идеологиялық билік 1940-шы жылдардың аяғынан бастап-ақ түркі халықтарының фольклорлық мұрасына, ең алдымен батырлық, тарихи жырларына шүйліккен еді (оны татарлар - «Едіге», «Шора батыр» жырларына тыйым салынуынан, осындай науқанның қазақ, басқа да түркі халықтарының жырларына қарсы жүргізілгендігінен көруге болады). Мұндай алдын ала қамдану саясаты өз нәтижесін берді де, қалай болғанда да әдебиет, фольклор тарихын зерттеушілер жырлардың генезисі мен болмысын шала-шарпы зерттеумен ғана шектелетін, көптеген тақырыптарды тіпті де қарастырмайтын болды. Бұл тақырып – зерттеушілер үшін аса қауіпті болып шықты да, оның салқыны фольклордың жекелеген тақырыптық салаларына да кері әсерін тигізді. 1950 жылдардан бастап 1990 жылдарға дейін түркі халықтарының жырлары әдеби-көркемдік жағынан болмаса, басқа жағынан зерттелінбеді десе де болады. Ғылымның, ғылыми ойдың дамуының қарапайым логикасына сүйенсек, түркі халықтарының, оның ішінде қазақтың да мифологиясын зерттеу ісі, «мифологиялық (мифтік-лингвистикалық) мектептер» 1950-60 жылдарда-ақ қалыптасуы тиіс еді. Идеологиялық кедергілердің салдарынан бұл іс тек 1990 жылдардан кейін ғана басталды.

Миф және мифология деген ұғымдар туралы ғылыми көзқарастың өзі екі түрлі. Біріншісі – мифтерді, оны зерттеуі тиіс мифологияны ауыз әдебиетінің бір саласы (жанры) деп қарау, сол көзқарас негізінде мифологияға әдеби тұрғыдан бағам жасап, әдеби тұрғыдан оның қалыптасуы жөнінде, көркемдік, тілдік, т.б. үрдістері мен сипаттары (ерекшеліктері) жөнінде тұжырым жасау.

Белгілі бір деңгейде бұл дұрыс та болып шығады. Бірақ мұндай зерттеулердің нәтижелерінің қоғам үшін еш пайдасы болмайтындығын да айтуымыз керек.

Екіншісі – мифті ауыз әдебиеті ауқымынан шығып кететін, өз алдына дербес (әрине, гуманитарлық ғылымдардың барлығының тоғысар тұсында орналасып, сол ғылымдардың әдістемесіне сүйенетін) ғылыми пән деп қарастыру. Бұл жағдайда осы ғылыми пәнді, саланы дамытудың өзіндік теориялық, әдістемелік, терминологиялық жүйесін қалыптастыру қажет болады.

Ең бастысы – мифке тек ауыз әдебиетінің бір болмашы жанры деп емес, кез келген сауалымызға жауап бере алатын аса маңызды негіздердің бірі деп қараудың орнығуы.

Қазақ мифологиясын зерттеу тарихын қандай уақыттардан бастауға болатынын ажыратып алу маңызды. Аталған тақырыптарға арналған арнайы зерттеулердің болуы қажет, өйткені зерттеліне бастау тарихының өзі де ауқымды болып шығуы әбден мүмкін. Ал, әзірге біз тек өзіміздің мифология туралы ойлау жүйенің қалыптасуына түрткі болған, бастау болған адамдар ретінде сонау Шоқан Уәлихановтан бастағанда, арысы Ә.Марғұлан, А.Машанов, Ә.Қоңыратбаев, Р.Бердібай, Е.Тұрсынов, О.Сүлейменов сияқты т.б. аға ұрпақтың есімдерін, С. Қасқабасов, Е.Көкеевті, Т.Әсемқұловты, Ә.Сарайды, Б.Ыбыраев, Мұхамбетованы, С.Аязбекованы, М.Әуезовті, М.Сембинді, Г.Ақелеуова, С.Қондыбай, Н.Шаханованы, Б.Серікбайұлы–Қошым-Ноғайлы, Ә.Балқыбекті, З.Наурызбаеваны, А. Г.Қарагөзованы, Н.Оспановты, А. Мәуленов т.б. көптеген ғалымдар мен зерттеушілерді атап өтсек орынды.

Міне, әр түрлі бағыттағы, әдістемелік деңгейдегі, әр түрлі тақырыптағы мифтік мәселелер және мифтік аспект қарастырылған басқа салалық (мәдениеттану, өнертану, тарих т.б.) еңбектермен танысу барысында, осылардың барлығын бір теңдеуге, бір сызыққа келтіріп, бір жүйелі сүрлеуге, ортақ өлшемге түсіре алатын «мифтік-лингвистикалық ғылыми-зерттеу мектебін қалыптастыру керек. Яғни әр уақытта, әр жерде, әр еңбекте айтылған ойларды бір-бірімен байланыстыра отырып, олардың кездейсоқ айтыла салмағандығын баянды ету үшін, «біз қайдан шықтық, қашан шықтық, қалай шықтық?» және «біздің бастауымыз қай жерде, қай уақытта және сол бастаудан бергі жолдарымыздың ұлы нобайы қандай?» деген сауалдарға жауап іздеуден туындайтын ортақ принцип-ұстанымдар жүйесін қалыптастыруымыз керек.

Қазақтардың дәстүрлі мәдениетінің негізін құрап отырған жоғарғы, рухани қабаттағы құбылыстар осылайша «ақтаңдақтар ауқымында» қазіргі заманның белдеуінде қалып қойған. Біз зерттеу нысанымызға сай келер әдістерді ғылыми тұрғыдан пайдалануымыз керек. Осындай пайымдаулар мифологияны зерттеуде осы күнгі тарихшыларға, әдебиетшілерге, фольклор тарихын зерттеушілерге қатысты.

Бұл жерде өзімізді де ұмытпауымыз керек, өйткені ежелгі ата-бабаларымыздың қалдырып кеткен, бүгінгі мәтіндерде, жеке сөздер мен сөз

тіркестерінде, этнография мен әдет-ғұрыптағы, сенім-нанымдағы, түрлі туындылардағы (қолөнердегі, сәулет өнеріндегі) және өнер мен мәдениеттің басқа қырларындағы жасырын «байырғы мәдениет пен өркениет айғақтарын» (артефакт) ретінде түсінуге болады. Мифология және жазба әдебиеттің арақатынасын жіктеп көрсету қажетті асыл мұра.

Мифология мен жазба әдебиет ара қатынасын ең алдымен миф зерттеушілердің осы мәселеге байланысты тұжырымдарын тілге тиек етуге болады.

Мифтің көркем жазба әдебиетпен қарым-қатынасы екі аспектіде каралады:

- 1) эволюциялық;
- 2) типологиялық.

Эволюциялық аспект мифтік сананы жазба әдебиеттің тарихи құбылыс түрінде пайда болуына дейінгі тұрақты бір даму бөлігі деген түсінік түрінде қарастырады. Бұл көзқарас тұрғысынан алып қарағанда әдебиет мифтің діни «бүлінген» түрлерімен байланыс жасайды және әдебиеттің өзі мифтің осылай «бүлінуіне» ықпал етеді.

Типологиялық аспект бойынша миф пен жазба әдебиет әлемді тану мен сипаттаудың екі түрлі әдісі ретінде салыстырыла қаралады. Екеуі бір кезеңдерде қатар жүреді де, кейбір кезеңде ғана өздерін әр түрлі сипатта көрсетеді [14, б.92].

Миф пен көркем жазба әдебиеттің арақатынасын әр дәуірлерде туындаған әдеби мұралар негізінде талдап түсіндіруге болады. Көне дәуірдегі грек ақындары мифті адамгершілік пен ерлікті сипаттап, таныту бағытында өз туындыларына арқау етті. Мифологиялық дүниетаным Греция трагедиясының гүлдену дәуірінде ерекше маңызға ие болды.

Көне дәуірлерден жеткен түркілік жазба әдеби мұралардан да мифтік сарын көрінетініне YII-YIII ғасырлар мұрасы – Орхон жазба ескерткіштерінен мысалдар келтіруге болады. Бұл әдеби ескерткіштер түркі қағанатының тарихын, экономикалық-әлеуметтік, саяси ахуалымен бірге, сол қағанат құрамындағы тайпалардың наным-сенімінен, яғни түркілік мифологиядан хабар береді. Аталмыш жазбалардан түркілердің табынған құдайы – Көк Тәңіріне ерекше құрмет байқалады.

С. Қасқабасов классикалық көне мифтің бас кейіпкері – ілкі-ата-демиург, жасампаз қаһарман екенін айта келіп, «қазақтың көне мифінде болуға тиісті ілкі-ата-демиург бейнесі Тәңір образымен алмастырылған. Ал, Тәңір – аспанның әміршісі саналған. Яғни, Тәңір – ең жоғарғы құдай, ол – аспан мен жердегі тылсым тіршіліктің иесі», - деп көрсетеді [15, б. 126].

Түркі қағанаты кезінде бір жүйеге түскен архаикалық миф аспан-әке-Тәңір, жер-ана-Ұмай бейнелерін даралады. Осы Тәңір мен Ұмай бейнелері өзіміз сөз етіп отырған әдеби ескерткіштен маңызды орын алған. Бұл мифтік таным туралы Е.М. Мелетинский «Ерлі-зайыпты баба құдайлардың ең көне әрі жан-жақты тараған түрі – Аспан-әке, Жер-ана. Бұл образдарда бір жағынан рулардың бабалары болып саналатын ілкі адамдардың космостанғанын, ал,

екінші жағынан, неке мен отбасылық қатынастардың табиғат дүниесіне көшірілгенін көруге болады» [11, б. 222] дейді.

Көне дәуір ескерткіші болып саналатын «Қорқыт ата кітабынан» да мифтік таным көп ұшырасады. Сонымен қатар, түркі тектес халықтардың шежіресін генеологиялық аңыздар негізінде баяндаған «Оғыз-нама» эпосында да көне дәуірдегі мифтік ұғым түсініктер мол орын алған. Көк Тәңіріне сыйынған, көк пен жерге табынған көне түркілердің мифтік таным аталмыш шығарма оқиғасынан айқын аңғарылып отырады. Рулық-тайпалық дәуірде адамдар өздерінің шығу тегін бір аңмен байланыстырған. Өз тегін жануарлардан тарататын мифтік сенім «Оғыз-намеден» ерекше көрінеді. Жорыққа аттанған Оғыз-қағанды көк бөрінің бастап жүруі осы мифтік танымға негізделген.

Орта ғасырлардағы европалық әдебиетке христиандық мифология өзіндік табиғатын таныта бастаса, осы кезеңдегі түркі әдебиеті мұсылмандық мифология сипатымен ерекшеленеді. Бұған мысал ретінде Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани хикмет», Сүлеймен Бақырғанидің «Ақыр заман кітабы», «Бибі-Мариям кітабы» туындыларын және т.б. шығармаларды атауға болады.

Жазба әдебиет пен мифтің ара қатынасын зерттеушілер әр дәуір әдебиетінің және әдебиеттегі әр түрлі ағымдар мен бағыттардың мифке деген көзқарасын белгілеп берді. Бұл мәселе турасында Ю.М. Лотман, З.Г. Минц, Е.М. Мелетинский көркем әдебиет үлгілеріне сүйене отырып, тұжырымды ой айтты.

Мифологиялық сөздікте мифтің классификациясын жасаған ғалымдар жөнінде: «XX ғасыр әдебиетіндегі мифологизм турасында соңғы жылдардағы әдебиеттану саласындағы еңбектерде түрлі пікірлер айтылып, тұжырымдар жасалды. Бұл саладағы бірінші классификация Е.М. Мелетинский, Ю.М. Лотман, З.Г. Минц есімдерімен байланысты» деген [16, б. 64].

Келесі талдау иесі – М.Н. Энштейн. Осы ғалымдардың пікір-тұжырымдарына сүйене отырып, Д.Н. Низамиддинов қазіргі әдебиеттегі мифологизм формаларын төмендегідей үш түрге топтастырады:

«Бірінші - дәстүрлі мифтік сюжеттер мен бейнелерді пайдалану болмақ. Осы бірінші форманың өзі әдеби туындыларда екі түрлі сипатта көрінеді:

а) дәстүрлі мифтік сюжеттер мен бейнелерді түсіндіру, талдау (интерпретация);

ә) дәстүрлі мифтік сюжеттер мен бейнелерді өзгерту, ауыстыру (трансформациялау):

Екінші – «авторлық» мифтердің шығарылуы есептеледі. Мұнда ежелгі ритуалды – мифологиялық текстер құрылымына сүйене отырып, өзіндік дара мифологем жүйесін түзеді.

Үшінші – мифологиялық стилизация саналады. Мифтік санаға тән таным-түсініктің көркем шығармада идеялық, эстетикалық қызмет атқаруы, яғни мифтің көркем мифологияға айналуы - мифологиялық стилизация сипаты болып табылады» [17, б. 137].

Мифтенген сананы дәйектілікпен қабыл алмаудың жарқын үлгісі – Р.Барттың «Мифология» кітабы (1958), онда миф «идеологиялық өтіріктің» артына тығылған «жалған ақиқат», олар қалай талқыланып, жинақтала бастаған кезде кейбіреулер оның арбауына түсіп қалады деп сипатталады. Мифтердің мақсаты,- деп есептейді автор,- әлемді «қозғалыссыз қалдырып» өлтіру; миф қоғамға болмыстың мәңгілік сәйкесімдігі туралы түсінікті сіңіріп, сонымен бірге оны аяқ асты етеді. Бұдан көрініп тұрғаны, Барт мифологияны өмірдің нақтылығын тұтастай бұрмалаушылық пен кедейлендіруші деп ұғынады [18, б. 58].

Автордың сөзімен айтқанда Аристотель мен Декарттың ғылыми дәстүріне бағдар ұстаған Ю.М.Лотманның семиотикалық мәдениеттанушылық еңбектерінде де мифтенген сана тап осыған ұқсас тәпсірленеді. Бұл арада миф мәдениеттің шеңберінен шығып, мәдени (рационалды-логикалық) және мифологиялық (бейрационалдық) кеңістіктер бір-біріне қарама-қарсы қойылады.

Қорыта келгенде, ХІХ ғасырға дейін аңыздық проза түрлері жолжазбаларда, очерктерде, географиялық, тарихи, т.б. еңбектерде қамтылып, түркі елдері туралы дерек, мағлұмат ретінде пайдаланылды. Саяхатшылар мен зерттеушілер мифтер мен аңыздарды түркі халықтарының этникалық тарихы, өмірі мен тұрмыс жағдайының айнасы ретінде қабылдап, оларға үлкен көңіл бөлді.

Сондай ірі зерттеушілердің бірі, қазақтардың ертегілік емес проза туындыларын жинауда үлкен еңбек еткен тұлға Ә.Диваев. Ғалым жинаған мұраларды «Туркестанский сборник» томдарында, «Этнографические материалы», «Этнографические обозрения», т.б. газет, кітапшаларда жариялап отырған. Мәселен, оның зерттеулерінде қазақ, қырғыз халқының аңыздары, бақсылар туралы хикаялары мен демонологиялық әңгімелері, т.б. жинақталған материалдары сақталған.

Г.Потаниннің «Очерки Северо-Западной Монголии» еңбегі (1881-1883) де қазақ, қырғыз, алтай, т.б. халықтарының фольклорлық прозасындағы аңыз-әпсана сюжеттерін саралауға арналған [19, б.162]. Қырғыз-қазақ фольклорлық туындыларын жарыққа шығарып, зерттеушілердің еңбектерін жариялауда «Дала уәлаяты» газетінің үлесі үлкен. Мысалы, 1888-1902 жарық көрген газет сандарында «Асан қайғы», «Жалғыз ағаш», «Байғыз», т.б. қазақ аңыз-әпсаналары, Ыссық көлдің шығу тегі туралы қырғыз әпсанасы орын алып, М.Көпеев, О.Әлжанов, К.Болатов т.б қазақ, қырғыз фольклортанушыларының мақалалары жарық көрді. ХХ ғ. әдебиетіндегі мифологизм әлемдік тұрғысында зерттеу нысанасына алынып, бұл турасында бірнеше бағыттағы зерттеу еңбектері жазылды. Ал, ұлттық әдебиетіміз тұрғысынан зерттеу негіздері жоққа тән. Бұл мәселе арнайы, жүйелі зерттеуді қажет етеді. Мифология мен әдебиетіміздің арақатынасын ХХ ғ. тұрғысында бағдарласақ, оның өзін бірнеше кезеңдерге бөліп, қарастыруға болады.

1.1 Абай өлеңдерін философиялық, мифологиялық және филологиялық зерттеудің алғышарттары

Абайдың философиялық көзқарастарын оның шығармаларының негізінде зерттеу, 20-30 жылдарда ақынның идеялық мұрасына қатысты қызу айтыстар тақырыбына айналғаны тарихтан мәлім. Алдыменен, біз зерттеуімізде Абайға дейінгі қазақ әдебиетін зерттеген ғалымдырдың еңбектерін шолып өту парыз деп санаймыз. Оған жарқын мысал ретінде төмендегі ғалымдардың еңбектерін атап өткен орынды.

Қажым Жұмалиев өз зерттеуінде «Қазақ эпосы мен әдебиет тарихының мәселелері», «Әдебиет тарихы» [20] атты еңбектерінде қазақ әдебиеті тарихына кең шолу жасап, алғаш рет жыраулар мен ақындардың маңызын көрсетіп, олардың шығармашылығының «әдебиет тарихы» сияқты көрнекті ауызша әдеби ескерткіштермен органикалық байланысын жүргізді: «Алпамыс», «Ер Тарғын», «Қамбар батыр», «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу», «Қыз Жібек», «Айман – Шолпан». Сондай-ақ, Қ.Жұмалиев Абайдың поэтикалық тіліне арнаған үлкен еңбегін ерекше атап өткіміз келеді.

Б. Әбілқасымов «Қазақ поэзиясындағы толғау жанрлары» [21] еңбегінде жыраулар поэтикасының маңызды мәселелері көтеріп, толғау жанрының қалыптасу және даму тарихын сипаттайды. Ауызша поэзияның көркемдік-тілдік ерекшеліктерін қарастырады.

Ал, ағылшын ғалымы Парри-Лорд шығарманың күшті тұсы – поэтика мен жанр құрылымын зерттеудегі жүйелі құрылымдық тәсілі «Формулалық грамматика» [22] заңдарын қолдану идеясын эпикалық жанрлар мен жанрлық формалардың генетикалық тарихымен – «қатаң» және «аралас» стилде тікелей байланыстырып қарастырады. Бүгінгі күні қазақ поэзиясындағы мифологизм мәселесін зерттеуде аталған ғалымның еңбегі үлкен рөл атқарып отыр.

Ш. Уәлиханов «Қазақ халық поэзиясының формалары туралы» [23] мақаласында эпикалық поэзияны жанрлық жіктеудің алғашқы әрекетін жасады. Ол түсініктемелер, тарихи-этнографиялық сипаттамалар, жанр теориясына экскурсиялар жасады. Бірақ Қазақстанның (түркі) негізгі бағыттарын Е. Исмаилов [24] және Е. Тұрсынов толықтырды. Е. Тұрсыновтың «Бақсы, ақындар, сэр және жыраулардың қайта өрлеуі» [25] атты монографиясында жыраудың тарихын бірінші болып сипаттаған, оның шамандық функциямен байланысын ашқан, оның әлеуметтік саласын сипаттаған. Бұл еңбек Абайдың мифологиясын зерттеуде бізге құнды мәліметтер беруімен ерекшеленді.

Ғалым М. Мағауин жыраулар мұрасын зерттеудің дамуына құнды үлес қосты. Оның «Қобыз сарыны», «XV-XVIII ғасырлардағы қазақ ақындары мен жыраулары» [26] атты еңбектері – қазақ эпосының үлкен жетістігі.

Ақындық табиғатты зерттеуде Ж. Бектұровтың «Ауызша жеке мәдениеттің семантикасы мәселесі» [27] атты еңбегі үлкен рөл атқарды. XV-XVIII ғғ. қазақ поэзиясының лексикалық және бейнелі-семантикалық қорын сипаттай отырып, ол алғаш рет олардың лексикалық қорын жіктеді, бейнелі формаларын, олардың функциялары мен семантикасын сипаттап жеткізді.

Біз салттық мәтінді орындау тәсілдері мен әдістерін, мәтіннің стилі мен жанрын ұйымдастырудағы формальды стиль компоненттерінің рөлін іздейміз. С. Негимов «Өлең өрімі» [28] атты еңбегінде ритмика, строфика, көркем бейнелеу ерекшеліктеріне арнады. Зерттеудің құрылымдық-типологиялық әдісін қолдана отырып, ол алғаш рет қазақ өлеңінің ырғағы мен интонациясы саласын жүйелі түрде зерттеді. Сондай-ақ ырғақтың табиғатын жанрдың табиғатымен тікелей байланыстырып, ежелгі жанрлардың эталонына назар аударады.

А. Жақсылықовтың ақындар мен жыраулардың дүниетанымына арналған «Қазақ әдебиеті шығармаларындағы діни мазмұндағы образдар, мотивтер мен идеялар. Типология, эстетика, генезис» [29] атты еңбегі қазақ мифологиясымен ұштасып келеді. Ғалымның негізгі қызығушылықтары – қазақ әдебиеті шығармаларындағы діни мазмұндағы мотивтер, сюжеттер мен образдар. Мәтіннің құрылымы мен діни-мифологиялық семантика арқылы ол қазақ ойлауының ерекшелігін, семантикасы мен ауызша поэзиядағы шаманистік және исламдық мотивтердің функциясын қарастырады. Бізді осы еңбектегі салт-жоралар мен әскери жораларға байланысты дүниетанымның ең ежелгі, пұтқа табынушы, бақсылық қабаты қызықтырады. Өйткені бақсылыққа байланысты терең ойдың түп тамырлары Абай шығармашылығында кездеседі. Жоғарыда айтқан ойларды зерттеуде аталған еңбектердің тигізер пайдасы, қажеттілігі айқын.

Абайды философиялық және психологиялық тұрғыдан алғаш зерттеген қазақтың тұңғыш психолог-ғалымы, қоғам және мемлекет қайраткері, педагогика ғылымдарының докторы, профессор, Қазақ КСР-і Ғылым академиясының академигі – Төлеген Тәжібаев. Ол алғашқылардың бірі болып Абайдың ақындық болмысын ғана емес оның ойшылдық философиясына әсер еткен қырын жан-жақты зерттеген болатын. Ол «Абай Құнанбайұлының философиялық, психологиялық және педагогикалық көзқарастары» [30] атты монографиясында қазақтың бас ақынының ойшылдық көзқарастарына өзіндік тұжырым жасап қана қоймай, сол уақытқа дейін Абайдың философиялық көзқарасы туралы мәлімдеме жасаған жазушы, зерттеушілердің еңбектеріне терең талдау жасады.

М. О. Әуезов, С. Мұқанов, Қ. Жұбанов, С. Садуақасов, С. Қожанов, І. Жансүгіров сынды көрнекті мәдениет қайраткерлері мен жазушылар Абайдың ақындық мұрасын арнайы социологиялық шабуылдан қорғап, бірқатар мақалалар жазған болатын. Төлеген Тәжібаев жоғарыда аталған монографиясына солардың бірқатарының, атап айтсақ, М. Әуезов пен С. Мұқановтардың мәлімдемелерін сыни тұрғыда талдап, тарамдап арқау етті.

Абай шығармаларын зерттеушілер ойшылдың философиялық және мифтік түсінікпен астасқан көзқарастарын бағалауда нақты бір тұжырымға тоқтаған жоқ. Бірқатар зерттеушілер ақын шығармашылығының негізгі мәселесін шешуде «Абай атеист болды» деген де пікір айтады. Мәселен, О. А. Сегізбаев «философиялық дүниетаным саласында ол тұтасымен деизм бағытын ұстады. Барлық деистер сияқты оның шығармаларынан

материалистік бағдар мейлінше анық көрінеді» деп санады [31, б.108]. Дегенмен, өзінің бұдан кейінгі зерттеулерінде Сегізбаев: «Ыбырай Алтынсариннің, әсіресе, Абай Құнанбаев философиясының мәнін толық аштық деу әлі ерте... Абай философиясының мазмұнын барынша толық ашу үшін оның шығармаларының шығыс, орыс және дүниежүзілік философияның мәдениетімен байланысын мейлінше терең зерттеу қажет, ал бұл әлі жеткілікті деңгейде қолға алынбаған нәрсе» деп мойындайды [32, б. 37-38].

Абай дүниетанымының бағыттарын зерттеуге Әуезов елеулі үлкен үлес қосты. Ол Абайдың көптеген өлеңдері мен XIX ғасырдағы көрнекті орыс ойшылдарының шығармаларын салыстыра зерттеу арқылы олардың терең тамырластығын ашып берді. «Біз Абайдың бірде жекелеген өлеңдерінен, бірде қарасөзбен жазылған «ойларынан» («Ғақлияларынан»), - деп жазды Әуезов, - Белинскийдің ойларымен, Герценнің ойларымен, Чернышевскийдің, Добролюбовтың көз қарастарымен, олардың «Современник» беттерінде айтқан пікірлерімен жиі ұшырасамыз» [33, б. 158]. Жазушы М.Әуезовтың айтқан тың ой-пікірлері кейінгі зерттеушілерге бағыт-бағдар болғаны айқын еді. Дәл осы тұжырыммен академик Тәжібаев та аталмыш еңбегінде толығымен келісе отырып, орыс революциялық демократтарының философиялық және мифтік дүниетаным көзқарастарының Абай шығармасына аса үлкен ықпалын тигізгендігін астын сызып, айшықтап атап өткен болатын.

Абай Құнанбаевтың философиялық көзқарастарын ғылыми тұрғыда зерттеп, ұлы ақынның көзқарасын «материалистік көзқарас» екендігін дәлелдеуге тырысқандардың бірі Қ.Бейсембиев болатын. Ол 1954 жылы жарық көрген «Абайдың философиялық көзқарастары туралы» деп аталатын мақаласында, Абайды «материалист»деп көрсеткен болатын.

Қ. Бейсембиев ақынның адам бойындағы туа бітетін «екі бастау» туралы тұжырымдарына «Абай дуализмге жол берді» деп есептеді [34, б. 132]. Ақиқатында Абай да Чернышевский сияқты адам бойындағы заттық және рухани бастауларының бірлігін, адамның тұтастығын айқынырақ ашып көрсетуді мақсат етті. Ақын орыс ойшылдарының еңбектері мен өз қолына түскен жаратылыстану ғылымының деректері негізінде табиғатқа материалистік монизм тұрғысынан қарап, адамның «рухани қызметін» оның дене еңбегінен бөліп алу дұрыс емес деп есептеді.

Ал, бұл бір-біріне тәуелсіз материалистік және идеалистік, жеке дара екі бастауды мойындаудан келіп шығатын дуализмге түбірімен қайшы нәрсе. Герцен жазғандай дуализмнің ең басты принциптері «... шын мәнісінде бөлуге болмайтын нәрсені – мысалға, дене мен рухты – жасанды қарама-қарсылықтарға бөлу болып табылады, бұл дерексізденулерді бір-біріне қастықпен қарсы қою және мызғымастай болып біріккен нәрселерді жасанды жолмен өлшеу» [35, б. 67]. Абай әлемді тануға болатындығын мойындап, болмыс пен сананың шегін ажыратуға болмайтындығын теріске шығарады, бір бүтіннің бөлшектері ретінде адам мен табиғаттың тұтастығы туралы айқын

тұжырымдар жасап, саналы адамның біртұтас табиғаттың үздіксіз дамуының нәтижесі екенін дәлелдейді.

Әлемнің тұтастығы туралы мәселе философия тарихындағы ең күрделі тақырыптардың бірі екені белгілі. Абай мұны сана тудырған емес, өзінше объективті өмір сүретін әлемнің материалдық тұтастығы, бірлік деп түсінді. «Бір» демекшік... алла тағалаға лайықты келмейді. Оның үшін, - деп жазды Абай, - мүмкін аттың (болуы мүмкін нәрселер) ішінде не нәрсенің үждүі (бар болу, бар болушылық) бар болса, ол бірліктен құтылмайды».

Егер ақынның өзінің нақты түр хақындағы ойларын ортаға салатын «Ғақлияларының» мазмұнына үңілетін болсақ, онда оның дүниетанымындағы антиклерикапдық сәттер жайлы айтқанымыз анағұрлым дұрыс болар еді. Ойшыл ақын адамдарды құдайға сенуге үндемейді. Бірінші сөзінде: «Ап, енді қалған өмірімізді қайтіп, не қылып өткіземіз?.. Софылық қылып, дін бағу?» - деп сұрақ қойып алады да, оған: «Жоқ... не көңілде, не көрген күнінде бір тыныштық жоқ, осы елде, осы жерде не қылған софылық!» [36, б.217] - деп, оның жөні келмейтінін айтады. Абай адам сенімін арттыратын нәрсе – білім, қажырлы еңбек, табиғат құпиясын ашу деп білді. Ол адам бойындағы жасампаздық қасиеттерге керемет сенім білдіріп, ол «алла үшін емес», адамдар үшін ғылым мен білімді игеруге міндетті деп есептеді .

Десе де Абайдың ««дүниенің көрінген һәм көрінбеген сырын түгелдеп, ең болмаса денелеп білмесе, адамдықтың орны болмайды. Оны білмеген соң, ол жан адам жаны болмай хайуан жаны болады», «құдайды ғана толық танып білу мүмкін емес, қалғанының бәрін танып білуге болады» деген тұжырымы ислам дінінің негізгі қағидаларына саяды, өйткені, Құранда жазылғандай алла шексіз, ал адам санасы шектеулі және сондықтан да тәңіріні тани алмайды. Ұлы ақын осылайша ғылым негіздері мен дін негіздерін ұштастырғысы келгенімен, алғашқысына басымдық берген. Себебі: «Надандық – білім-ғылымның жоқтығы, дүниеден ешнәрсені оларсыз біліп болмайды... Бұлардың емі, халқына махаббат, халық ғаламға шапқат, қайратты, тұрлаулы, ғадалат ісінің алды-артын байқарлық білімі, ғылымы болсын...» [36, б. 218] - деп, Абай білімді, ғылыми шындықты діни қағидалардан жоғары қояды.

Ал, академик Төлеген Тәжібаев Абай ақын ғана емес, ірі ойшыл болған. Оған ұлы ақынның терең адамгершілік идеяларға, философия, мифология, тарих, этика, психология, тәрбие мәселелеріне қатысты өзіндік қайталанбас ойлары көрініс тапқан шығармалары, ғақлиялары дәлел. Оның философиялық көзқарастары қазақ мәдениетінің тәрбиелік сөздерінің, орыс және шығыс классиктерінің шығармаларының және орыстың саяси қуғындары арқылы тараған революциялық ойлардың әсерінен қалыптасқандығын жан-жақты қарастырады.

Әсіресе, ойшылдың дүниетанымына аса үлкен әсерін тигізген орыс революциялық демораттары Герцен, Белинский, Чернышевский және Добролюбовтардың философиялық көзқарастары болатын, сондай-ақ қазақ ағартушылары Ш.Уалиханов пен Ы.Алтынсариндердің де ақынмен идеялық байланысы осы тұрғыда маңызы аз емес. Ақынның философиялық

көзқарасының қалыптасуына сондай-ақ ол медреседе оқып жүргенде қанық болған араб ілімдері мен көне грек философтарының (Сократ, Аристотель) және батысеуропа философтары Спиноза, Спенсер, Дарвиндердің еңбектері ықпал етпей қойған жоқтығын барлайды. Әрине, Абайдың бойына сіңірген түрлі философиялық мектептер мен бағыттар оның көзқарасында көптеген кереғарлықтар мен идеалистік қателіктерге ұрындырғаны сөзсіз.

М.Әуезов ұлы ақынның «Лирика и поэмы» (1940) және «Избранное» (1945) кітаптарына алғы сөзде оны «рационалист» және «айқын сыни ойдың жақтаушысы» деп атап, Абайдың философиялық көзқарастарының табиғатын анықтауға тырысты. Кейінде Әуезовтың осы тұжырымымен келіскендей С.Мұқанов та Абай туралы жазған еңбектерінде оны «рационалист» деп атап өткен болатын. Алайда рационализмнің мағынасына тереңірек үңілер болсақ, коммунистер айтқандай «рационалист тек қана абстрактілі пайыммен ғана шектеледі». Әрине, мұны Абайдың таным теориясына қатысты көзқарастары туралы айтуға келмейді. Өйткені ол біздің түйсігімізді кез келген таным әрекетінің бастапқы қайнар көзі деп санап, сенсорлық тәжірибеге айрықша мән берген.

Сондай-ақ, Абайдың философиялық және діни-мифтік көзқарасын бағалау М.С.Сильченко мен А.Қоңыратбаевтардың мәлімдемелерінде ұшырасады. М.С.Сильченко «материалист ретінде Абай болашаққа ашық көздерімен қарады» деп өте дұрыс шешім шығарады.

Абайдың «Ғақлияларындағы» жаңашылдық деп, біздің ойымызша, халықта тараған табиғат, адамгершілік, адамның рухани өмірі туралы түсініктерге шынайы талдау және ғылыми дәйектер келтіруге тырысқанын айтуға болады. Сондай-ақ Абай ақын-жыраулар поэзиясынан мирас боп келе жатқан түркілік және шығыстық дидактикалық мұраларды кеңінен қарастырғаны да кейінгі зерттеу еңбектерде аталып келеді.

Абайдың ойынша, табиғат бізден тыс және бізден тәуелсіз тіршілік етеді. Біздің ойлау жүйеміз, рухани әрекетіміз шындықтың көрінісі болып табылады. Болмысты адам санасы емес, керісінше, болмыс сананы анықтайды, өйткені адам «өз уақытының ұрпағы». Оған дәлел, ұлы ақынның «Тотықұс түсті көбелек» өлеңіндегі келесі жолдар: «Әркімді заман сүйремек, заманды қай жан билемек».

«Қырық үшінші қара сөзінде» сана «еңбектің жемісі», яғни ол туа бітті емес, жүре пайда болады деп атап өтеді. Ол материалистік көзқарасты қолдай отырып, оның бәрін жаратқан – Құдай» дейді. Алайда, Абайдың түсінігінде Құдай табиғат пен адамның жаратушысы ғана және осымен оның рөлі тәмам [36, б. 222].

Десе де, Абайдың философиялық көзқарасы, ұлы ақынның Құдайға, Аллаға деген көзқарасын осылайша тұжырымдауы қаншалықты ақиқат, қаншалықты дұрыс? Сол кезеңдегі аға буын зерттеушілер жүрегінің түбінде саясаттың кесірінен сыртқа шыға алмай қалған шындығы қайсы? Оның тіліндегі мен жүрегіндегі Абай туралы айтпақ, жазбақ шындықтары қандай еді? Әрине, бұл сұрақтың нақ жауабын дөп басып тауып айту қиынның қиыны.

Абай туралы жазылған қаншама ғылыми-зерттеу еңбектер КСРО цензурасының қысымына ұшырамағанына кім кепіл? Біздің ойымызша, Абайдың шын мәніндегі Аллаға деген көзқарасын сол кездегі ресми идеология кесірінен толығымен ашып, ақиқатты көрсетіп қалам тербей алмағандары ақиқат шындық. Олай дейтініміз, Абай өзінің 13-қара сөзінде былай дейді:

«Иман деген – алла табарака уа тағаланың шәриксіз, ғайыпсыз бірлігіне, барлығына уа әр түрлі бізге пайғамбарымыз саллалаһу ғалайһи уәссәлләм арқылы жіберген жарлығына, білдіргеніне мойын ұсынып, инанмақ...» [36, б. 223].

Сондай-ақ, кейбір бейресми деректерде ұлы ақын өмірінің соңғы жылдары, бәлкім, ет-жүрегі Әбдірахман пен Оспанның өлімінен кейін болар, сәждеге жығылып, бес уақыт болмаса да, көңілі қалағанда Алласына сыйынып, намаз оқыған екен.

Абай діннің бөлек жағдайларын ғылыммен ұштастырғысы келді, дегенмен, ғылымға басымдық берген. Ғылымсыз қоғамда даму жоқ дей отырып, Құдай белгілеп қойған тағдырға сілтей салып, әрекетсіз, жалқаулыққа бой алдырғандарға жиіркенішпен қарайды. Ол: «Құдай – жақсылық пен жамандықтың жаратушысы, алайда ол соның бірін жасауға итермелеуші емес. Ауруды жаратқан – құдай, алайда ол адамның ауырып қалуына еш себепкер емес, құдай байлық пен кедейлікті жаратты, алайда сені бай не кедей еткен құдай емес» (10-сөз) керісінше, құдай саған зерттеп білу үшін сана, еңбектену үшін күш, оқу үшін ғылым берді» [36, б. 211]- деп жазады.

Ұлы ақынның философиялық көзқарасы, шығармашылық бағыты айқын да нақты еді деп батыл айта аламыз. «Абайдың материализмі Фейербахтың материалистік философиясына ұқсас» келетіні де рас. Бірақ Абай Құнанбайұлының философиялық және шығыс исламияттық көзқарастары туралы зерттеулерді сеніммен совет өкіметі кезіндегі және Тәуелсіздік алғаннан кейінгі деп нақты бөліп қарастыра аламыз.

Олай дейтініміз, жоғарыда тәуелсіздікке дейінгі жылдары жасалған мәлімдемелерді зерделей келе, соңғысына тоқталар болсақ, әрине, ұлы абайтанушы Мекемтас Мырзахметовтың зерттеулерінен бастамай болмас. Ол «Абай дүниетанымының қалыптасуында шығыстық рухани қазына көздерінің өзіндік қайталанбас орны барын таза материалистік атеистік ұстанымдағы кеңестік идеология терістеп келді. Абайтану тарихының даму тарихына назар аударсақ анық көрініп тұрады. Абайтанудың М.Әуезовке дейінгі даму жолында Абай мұрасының мұсылмандық шығыстың рухани әлеміне қарым-қатынасы жайлы пікірлер бой көтере бастады. Абай әдеби мектебінің шәкірттері Көкбай, Шәкәрім, Кәкітай тарапынан жанама түрде әр тұста айтылған ойлы пікірлер желісі - осының айғағы. 1928 жыл мен 1937 жыл аралығында Абай мұрасының мұсылмандық шығысқа қарым-қатынасы тұрпайы социологиялық таным тұрғысынан үзілді-кесілді тегістеліп жатты. 1934 жылы М.Әуезов ұстанған Абай мұрасының шығысқа қатысы туралы терең ғылыми танымға негізделіп айтылған ой-пікірі аяусыз қатаң сынға алынып, терістеліп жатты» [37, б. 85] дейді. Абайтанушы Мырзахметов осы

мәлімдемесіне дәлел ретінде М.Әуезов алғаш рет 1934 жылы «Абай ақындығының айналасы» деген ғылыми мақаласында «Абайға шығыстан кірген бұйымдардың басы ислам діні» деп атап көрсетуінде салмақты мәнге ие ой-таным желісі жатты.

Өйткені Абай мұрасының рухани нәр алған қазына көздерінің бірі шығысқа қарым-қатынасын танып-білудің бастау көзін Абайдың ислам діні туралы ой-танымынан желі тарту қажеттігі алға қойылады. Осы тұрғыдан алып қарағанда ойшыл ақынның: «Адамды сүй, Алланың хикметін сез, Не қызық бар өмірде онан басқа», - деген ой-байламын танып-білудің кезекті желісі хауас мәселесін терең танып, мән-мағыналық ұғынудан басталатынына көзіміз жете түседі. Сондықтан Абай: «менікі» өлсе өлсін, оған қайғырма, өзіңнің сенен соңғы ұрпаққа қандай рухани асыл мұра қалдыра алатындығыңды ойлан, бір сөзбен айтқанда пенде емес, азамат, адам бол деп үйретеді.

Осы орайда оның «Атаңның баласы болма, адамның баласы бол» деген нақыл сөзі есімізге түседі. Бұл тұста ескерте кету керек, Абай мәңгілік мәселесін діни тұрғыдан емес, әл-Фараби сияқты игі істер мен ойдың жалпы философиялық, әлеуметтік мағынасын да қарастырады. Адамның адам болып, жан-жақты жетілуі тұрғысынан қарастырады. Әрине, бұдан Абай Құдайды, Алланы мойындамады деген қате пікір тумауы керек. Абай адам мәселесі бойынша өзінің жалпы философиялық ой-толғаныстарын діни эстетикалық жақтарымен де толықтырады, мұның бәрі Абайдың толық адам ілімінің қанша ауқымды, жан-жақты екендігін көрсетеді.

Абай:

Алла ішімді айтқызбай біледі ойла,

Пендесіне қастық пен кінә қойма.

Распен таласпа мүмин болсаң

Ойла, айттым, адамдық атын жойма! - дейді.

Абай шығармашылығында «рас» сөзі болмыс деген мағынаны білдіреді. «Рас» не деген сұраққа Абай: ол Алланың өзі және сөзі деп жауап береді. Алла – шындық, шындықты мойындау, Алланы мойындау деген сөз. Абайдың «распен таласпа...» деуі, Алла сөзіне күмәнданба деген мағынаны береді және де Алла жолына түскен адам ғана адамдықты жоймайды, себебі адамилық Алла мен адамның арақатынасынан туатын қасиет.

Алла шексіз, оны танып білуге ұмтылған адам өзін-өзі шексіз жетілдіріп отыруы керек, Алланы тануы – адамның өзін-өзі тануы. Абай үшін нағыз мұсылман болу – адамның адамдық атын жоймауымен тең [36, б.71]. Сондықтан да Абайдың философиялық ой тізбектерін айқындап алу үшін бізге етене таныс халықтық мифология жүгінеміз.

Мифологияның құндылығы бір мәнділікте болып келмейді, сондықтан (бізге жақын дәуірлерде), табиғаты мен қоғамдық өмірі туралы қып-қызыл айтыс-тартыстың алаңына айналды. Мифологияның мәдениетке қатынасы көбіне танымдық салада әр қилы ұғынылады. Бір-біріне кереғар екі концепция бар. Оның біріншісі XVII-XVIII ғғ. еуропалық рационализмнен бастау алатын

мифтің қоғамдық құбылыс екендігіне сын көзбен қараушылық. Екіншісі бұған керісінше мифті маңызды қоғамдық құбылыс деп санаушылық.

XIX ғасырдың екінші жартысынан XX ғасырдың басына дейінгі уақытта түркі фольклоры енді ғылыми мақсатта да жиналды, арнайы түрде жарияланып, зерттелді. Фольклорды жинаудың бағдарламасы жасалып, жарыққа шықты. Ресейдің зерттеушілерімен қатар әр халықтың өз оқығандары да ұлттық фольклорды жинап, жариялаумен, зерттеумен шұғылданды. Мысалы, қазақ зерттеушілері Ш.Уәлиханов, Мәшһүр Жүсіп фольклорды тарихи материал деп түсініп, сол тұрғыдан талдауға күш салды. Сонымен қатар. Ш.Уәлиханов тарапынан салыстырмалы бағытта да жұмыс атқарылды

Қазақ мәдениеттану тарихы мен тіл білімінде, әдебиеттануда мифология туралы деректердің іздері Ш.Уәлиханов, А.Байтұрсынұлы, Қ.Жұбанов, М.Әуезов, Ә.Марғұлан, Е.Тұрсын, Ғ.Қайдар, Р.Сыздық, Н.Уәли, Е.Жанпейісов, А.Сейдімбек, С.Қасқабасов, С.Қондыбай, А.Мәуленов т.б. ғалымдардың еңбектерінде жалғасып жатыр.

Қаламгерлер дәстүрлі мифологиялық образдар мен сюжеттерді еркін пайдаланып, оны дербес авторлық мифология жасау үшін материал ретінде қолданды. Олардың дәстүрлі мифологиялық образдар мен түрлі елдер мифологиясының элементтерін бір арнаға біріктіру жаңашыл көркемдік ізденістерге бастады. Миф – қазіргі әдебиеттанудағы маңызды теориялық мәселелердің бірі. Қазіргі таңда мифтік концепциясының сан алуан түрлері бар. Қазақ қаламгерлері де мифті түрлі қызметте керегінше пайдаланды: ол аллегория да, символ да, архетип те болды, күрделі әлемнің бейнесін берудің, философиялық ой айтудың жақсы құралына айналды. Мифологизм элементтері адам болмысының қарама-қайшылықты, күрделі табиғатын ашып, бүгінгі күннің рухани мәселелерін терең бейнелеу үшін қолданылады.

Миф арқылы тарихи дәуірдің рухани дамуындағы басты ерекшеліктерді ашып көрсетуге болады. Оларды мифтің романтикалық пафосы, эмоционалдық және эстетикалық қуаты, экспрессивтік тіл көркемдігі, т.б. қызықтырды. Қаламгерлер мифологиялық сарындар арқылы жинақталған символдық бейнелерді жасауға ұмтылды. Сонымен қатар олар дәуірдің рухын бейнелейтін өздерінің мифтік образдарын жасады.

Қаламгерлер дәстүрлі мифологиялық образдары мен сюжеттерді еркін пайдаланып, оны дербес авторлық мифология жасау үшін материал ретінде қолданды. Олардың дәстүрлі мифологиялық образдары мен түрлі елдер мифологиясының элементтерін бір арнаға біріктіру жаңашыл көркемдік ізденістерге бастады. Миф – қазіргі әдебиеттанудағы маңызды теориялық мәселелердің бірі. Қазіргі таңда мифтік концепциясының сан алуан түрлері бар. Қазақ қаламгерлері де мифті түрлі қызметте керегінше пайдаланды: ол аллегория да, символ да, архетип те болды, күрделі әлемнің бейнесін берудің, философиялық ой айтудың жақсы құралына айналды. Мифологизм элементтері адам болмысының қарама-қайшылықты, күрделі табиғатын ашып, бүгінгі күннің рухани мәселелерін терең бейнелеу үшін қолданылады.

Уақыт өтіп, заман өзгергенмен, адам табиғаты, оның негізгі мақсат-мұраттары өзгермес.

Ежелгі дәуір әдебиетін зерттеген ғалым Алма Қыраубаева: «Адам өмірі өлгеннен соң да жалғасады деген миф адамзат қандай көне болса, ол да сондай сондайлық көне тылсым дүниемен тамырласып жатады. Қазақтар да «Шыбын жан бір-ақ түгін бу секілді» деп, жан кеудеден ұшып шыққан соң екінші өмір кешеді деп түсінген [38, б. 62].

С.Қондыбай: «Өтүкен сөзінің этимологиясы «өтүк» және «кен» көне түбірлеріне байланысты, мұндағы өтүк сөзінің көне айтылу нұсқасы көк түрік тілінде дуыссыз дыбыстардың қосарланбайтынын ескерсек, бұл сөздің қазақша айтылуы «оттық», яғни отты, жалынды, алаулы дегенді білдіреді. Екінші түбір – қазіргі қазақ тіліндегі (кеңістік – пространство) мағынасын береді, сонда Өтүкен – «Отты кең», «отты кеңістік» деген таза мифтік ұғым шығады. Бұл космогониялық мифтегі ғалам оттан пайда болады деген түркі және үндіран түсінігін көрсетеді [39, б. 64] Осы трафаретті біз басқа қазақ паралельдері – Ергенеконнан да, Алғидан да көреміз. Өтүкенді әр мифологиялық қабат бойынша былайша көрсетуге болады:

Космогониялық мифте ол протокосмос, абақ немесе алтын-отты жұмыртқа, отты тумак;

Ғалам моделінің тікелей нұсқасында ол – орта дүние, төртбұрышты жер беті, горизонталь модельде ол – төртбұрышты жер бетінің кіндігі, орталығы;

Мифтекті идеологияда Өтүкен – 1) түркілердің түп Отаны; 2) ең таңдаулы ел мен халық – көктүріктер елі мен халқының жері; 3) жердің ортасы, барлық елдің орталығы»

Мысалы, «Ғажайып мекен» желісі түркі мифологиясынан да орын алған. Академик С.А.Қасқабасов: «Мұсылман мифологиясындағы жұмақтың сипаты фольклордағы Жерұйық, немесе бақытты арал сияқты. Онда да, яғни жұмақта да адам рахат ғұмыр кешеді. Бірақ қоғам мен сана дамып, болмыстың қайшылығы, өмірдің қиындығы өскен сайын, адам баласы енді сол жұмақты жер бетінен іздей бастайды, ол рахат өмірді өлгеннен кейін емес, тірі кезінде көргісі келеді...» [40, б. 67]. Осыған байланысты түркі мифологиясында Өтүкен, Ергенекон, Жерұйық, Жиделібайсын тәрізді киелі мекендердің бейнесі қалыптасты. Мекен, тұрақ ұғымы Абай шығармашылығында өте терең архитектуралық таным болмысы бойынша беріледі. Абай болса «Бақи қоймас пәнидің мінін көрмей» - деп келтіреді. Абай шығармашылығында о дүние, Бақи (адамның мәңгілік мекен тұрағы) туралы өте көп айтылады. «Лай суға май бітпес қой өткенде» өлеңінде:

«Мекен берген, халық қылған – ол ламәкән (мекенсіз),

Түп иесін көксемей бола ма екен?!

Және соған қайтпақсың, оны ойламай

Өзге мақсат көңілге қона ма екен?!» [41, б. 261] - дегенде Абай мұсылман мифологиясы ғана емес, ежелгі Тәңірлік дәстүрлі мифологиялық таныммен байланысты «Қайтыс» – жаратушыға қайту мәніндегі түркілік мифті реалдандырып көрсетеді.

«Белгілі сөз өлді, өлді,

«Белгісіз оның мекені» [41, б. 262]. Осындағы «Белгісіз оның мекені» деген өлең жолы «Ол ламәкән» ұғымын тереңдете түседі. Мекенсіздік жаратушы сипаты. Демек, барлық жерде жаратушы бар. Адам қайтыс болғанда жаратушысына бармақ. Бұл мифологиялық түсінік бар қазақтың санасына ежелден қалыптасып қана қоймай, тұрақты сеніміне айналған концептуалдық сенімнің көрінісі.

Миф зерттеушісі С.Қондыбай қазақ мифологиясындағы «О дүние» концепциясын төрт түрлі модельге бөліп қарастырады:

1) О дүние – су сырты немесе су асты. Зерттеушінің тұжарымдауынша, су жағасы, су сырты, және су асты сюжеттері архаикалық қазақ ергілерінің негізін құрайды. Ендеше, бұл көне мифтік желілерде О дүниенің тұрақты бейнесі болып табылған;

2) О дүние – ор мен зындан. Қазақ фольклорындағы ор мен зындан ұғымы о дүниенің зұлымдық сипатын бойына сіңірген, тозақтың аттары болып табылады. С.Қондабай зындан ұғымының осетин мифологиясында «өлілер елі» деген мағынасында сақталып, оның кілті «тозақ күзетшісі» - барастырдың қолында деп көрсетеді;

3) О дүние – ата-баба елі. Рулық қоғамның қалыптасуына байланысты пайда болған ата-баба культі өз кезегінде «ата-баба елі» бейнесін туғызды. Адам қайтыс болғанда сол елге кетеді, ал ондағы ру-тайпаның түп ата немесе түп ана рухы тірі пенделерге қамқорлық жасап, көмектесе алады деп сенген; Ғалымның пайымдауынша, кейінгі мифологиялық өзгерістер бұл түсінікті екі бағытта өзгерткен: Біріншісі – мифтің жойылу дәуірінде о дүние бірте-бірте зұлымдық сипатына ие болып, төменгі жер асты еліне айналған. Екіншісі – миф батырлық эпосқа айналу барысында о дүние ата-баба елі «өткен батыр бабалар қоғамы, жұрты» деген бейнеге айналды. Бұл бейненің негізінде жалпы түркілік киелі жұрттар – Өтүкен, Ергенекон, Жерұйық, Хантөрткүл, Үш қиян, Қырым, Алғи секілді киелі топонимдер қалыптасты [42, б. 95].

Көркемдік мифологияда көп ұшырасатын ертегілік архетиптік кейіпкер «шайтан» діни мифтік бейне ретінде де осы күнге дейін әдебиетімізде сақталған. Шайтан— діни танымда Құдайдың қаһарына ұшыраған, адамды азғырып аздыратын, өзімен бірге тозаққа әкетуді мақсат ететін жын-пері. Шайтан оттан жаратылған, Ібілістің бұйрығын орындаушылар. Адам баласына тек дұшпандық ойлайды, бірақ оның дұшпандығының өзі Рахымды Құдайдың құдіретімен адамның рухани толысуына қызмет етуі мүмкін. Әрбір адамның бойында періштесімен қатар өзінің Шайтаны болады. Шайтан адамның бойындағы нәпсілік құштарлықтарын қоздыру арқылы әрекет жасайды, күнәлі істерге бастап, құлшылығына кедергі жасайды, адамды түзу жолдан тайдыруға, сөйтіп, түбінде тозаққа түсуге итермелейді. «Мен адам ұрпақтарын алдынан, артынан, оңынан, солынан келіп, азғырамын. Ей, Раббым, сен өзіңнің құлдарыңның көбін, берген нығметтеріңнің қадірін біліп, шүкіршілігін қылатындардың қатарынан таппайсың» деген Шайтаннан пана табудың жолы Алла есімін көп еске алып, зікір ету [43, б. 228].

Абайда «Шайтан» мифтік тұлғасы көптеп кездеседі.

«Ел бұзылса табады шайтан өрнек,

Періште төменшіктеп қайғы жемек.

Өзімнің иттігімнен болды демей,

Жеңді ғой деп шайтанға болар көмек» [44, б. 50]. «Шайтан» мен «періштені» антитезалық пішінде келтірген ақын діни мифтен бөлекше әлдеқалай ерекше характер жасайды. Діни мифология бойынша «періште»де күнә табиғаты, жалпы сезім атаулы жоқ. Бірақ, ақын ел бұзылғанда періштені қайғыртып қояды. Шайтан өрнек табуы немесе өрнек салуы (салады, табады – деген екі нұсқада жүреді) өршеленіп, өз жолын табуы болмақ. Жалпы, Шайтан, періште мифтік ұғымдарын Абай жиі қолданғанын атап өтеміз.

Қорыта келгенде, қай халықтың болмасын, қандай да бір өзіндік рухани орталығы болады, және сол орталықтың күш-қуаты халықтың өмір сүруіне тікелей әсер етеді. Халықтың өзін-өзі сақтап қалу қабілеті, сыртқы ықпалға иммунитеті осы рухани орталықтың күшіне байланысты дей келе, рухани орталықтың жойылуына байланысты рухани бағдарсыз қалған халық та бірте-бірте әлсіреп, жойылады, немесе басқа халыққа сіңіп кетеді деп тұжырымдайды.

Бұл жердегі рухани орталық – Төретам, яғни ғалымның жіктеуі бойынша: 1) реалды географиялық (топографиялық) нысан немесе координаттар тоғысы; 2) киелі сипатқа ие, аспатекті қасиеті бар деп есептелетін бұйымдар; 3) ұжымдық (шежірелік, мифтік, идеологиялық, эпостық, ғұрыптық, т.б.); 4) жеке (тарихи, мифтік) тұлғалар. Осы орайда біз сөз еткен Ғажайып мекен де белгілі дәрежеде рухани орталыққа жатады. Ежелден тамыр тартатын осынау мифтік сюжеттердің бүгін де ұмытылмай, зерттеліп келе жатқандығы, тіпті түрлі өнер саласында қолданылатын бейне

Ұлттық әдебиетімізде мифопоэтикалық құрылымымен ерекшеленетін «киелі сапар» желісінің орталық тұлғаларына айналған Қорқыт ата мен Асан қайғының сапары адамзаттық асқақ мұраттарға, ұлы парасатқа, кемелдікке, рух мәңгіліктігіне ұмтылысымен маңызды деп түсінеміз.

Өнер мен әдебиетте күні бүгінге дейін тарихи ежелгі мифологияның сюжеттері мен персонаждары қолданыс тауып келеді. Олар өзгеріске ұшыратылып, түрліше нұсқада кәдеге жаратылуда. Оларсыз Жаңа уақыт әдебиеті мен өнерін көз алдына елестету мүлде мүмкін емес. Мәселен, Гомердің «Одессеясы» Дж.Джойстың «Улисс» романына арқау болды.

Түркілік танымдағы ерекше әлем, адам жаратылуы мен өлім- өмір т.б мифтердің шығуы жер бетіндегі ең ерте мәдениеттің қалыптасуына әсер еткенін аңғардық.

XIX ғасырға дейін аңыздық проза түрлері жолжазбаларда, очерктерде, географиялық, тарихи, т.б. еңбектерде қамтылып, түркі елдері туралы дерек, мағлұмат ретінде пайдаланылды. Саяхатшылар мен зерттеушілер мифтер мен аңыздарды түркі халықтарының этникалық тарихы, өмірі мен тұрмыс жағдайының айнасы ретінде қабылдап, оларға үлкен көңіл бөлді.

Адам өлгеннен кейін аруаққа, тәнсіз рухқа, Құдайдың қызметшісіне, оның әмірін орындаушыға, жердегі тірлігіндегі өзімен туыстас ру мен тайпаның желеп-жебеушісіне айналады. Аруақ деп о дүниеге ерте кеткен туыс, бабаларды айтады. Қасиет тұтылатын аруақтар – атақты адамдардың, данагөйлердің, билер мен батырлардың аруақтары. Сонымен бірге әрбір адамның өзінің қолдаушы аруағы болады деп есептеледі, ал, кейде олар бірнешеу болады.

Түйіндеп айтқанда, кез-келген рухани мұраның алғашқы баспалдағы мифология болғандықтан философиямен тығыз қарым-қатынаста дамып, кеңінен ашыла түсетіне Абай шығармашылығы арқылы көз жеткізуге тырыстық. Сондай-ақ ақын-жыраулар туындаларындағы мифопоэтикалық түсініктердің төркінін мифтерден табуға талпындық. Архетиптер алғашқы танымдық форма деп танылумен қатар ақын-жыраулардың қиял байлығы мен ой шеберлігінің көрінісі.

Бүгінгі күні ұлттық мәдениеттің ерекшеліктерін оның тамырының санамен қабылдау, халықтың рухыни мұрасына ден қою – өткенімізді зерделеуге деген ұмтылыс. Әрбір халық өз танымын, діні, тілін, ұлттық ділін танып білу арқылы адаматтың барлығына ортақ рухани мәдениетке қолжеткізе алады. Ұлттың қалыптасуына игі әсер ететін, оның өміршеңдігін көрсететін – терең рухани байлық. ХҮ-ХІХ ғасырлардағы ақын-жыраулар поэзиясы ұлт дамуының, қалыптасуының көрінісі. Жырауларда кездесетін архетиптер мен мифопоэтикалық түсініктер ұлттық танымның негізінде қалыптасқан.

1.2 Абайға әсер еткен түркілік және шығыстық мифологиялық сарындар

XXI ғасырдағы қазақ әдебиеттануындағы Абай шығармашылығына қатысты оның эволюциялық даму ерекшеліктерін мифологиялық тұрғыдан бағамдау, оның поэтикалық өрнектері мен рухани, мәдени, әдеби дәстүр жалғастығын тереңдете зерттеу – бүгінгі күн талабы.

Егерде біз әрбір ұлттың төл көркем әдебиеті өмір шындығының айнасы деп санайтын болсақ, онда бабаларымыздан мұраға қалып, бізге табысталған мифология рухани байлығымыз болып табылады. Бір сөзбен айтқанда мифология қоғамдық процесте қайта туып, жаңарып, дамудың жаңа сатыларына иек артып жаңғырып отыратын ұлттық рухани дүние болғандықтан өз құпиялық кодын Абай шығармаларында айқын көрініс тауып отыр деп айта аламыз.

Ұлт тарихында өлмес, өшпес із қалдырған хакім Абайдың шығармашылық процесс кезіндегі ерен еңбегі жеке дара томаға тұйықтықта дамымайтығын ақынның туындыларын зерттеуші ретінде кеңінен қарастырағанда байқай аламыз. Мұндайда ақын өзі өкілі болып табылатын ұлттың мәдениеті мен әдебиеті және өнерімен қосыла өріліп біте қайнасады. Миф замана көшімен ілесіп, өз тарапынан түрлі тарихи кезендерге байланысты көрші елдердің мәдениетімен байланысқа түсіп жаңа сапалық қасиеттерге ие болып қана қоймайды. Сонымен бір мезетте осы сапалық қасиеттердің бәрі өз ұлтына атағы жайылған қаламгерлердің туындыларында бірде – ашық, енді бірде – жасырын көрініс табады. Қазақ әдебиетінің дамуындағы, өркендеу үрдісіндегі мифтік айшықтанудағы әдеби дәстүр жалғастығын Абай шығармашылығынан бөліп алып, жеке дара қарастыра алмаймыз. Хакім шығармашылығында адамзат тарихының әрбір замана белесіндегі мифтік, фольклорлық мұралардың формасы кейде айқын, кейде айналмалы өзгеріске түскенімен де, айналып келгенде өзінің бастапқы мазмұнын сақтай отырып, замана талабына сай, авторлық қолданыстың өзіндік ерекшелігіне орай күрделене түсіп, біздің қолымызға тиіп отыр.

Бүгінгі таңда ұлттық әдебиеттану ғылымымызда мифопоэтикалық үлгілерді әр дәуірдегі қаламгердің өз шығармашылығына арқау еткендігі туралы зерттеу жұмыстары соңғы жылдары жете қолға алынып, жаңаша тұрғыдан кең ауқымды зерттеліне бастағаны жаңа ғылыми пайымдаулар мен түйіндеулер жасауға жол ашты. Біздің бұлай деп отырғанымыз, қай қырынан алып қарамайық, түптеп келгенде, соңғы уақытта Абай шығармашылығындағы мифология тақырыбы оның туындыларына арқау болған авторлық болымысты танудағы жұмбақ құпиялығымен, қаламгер тарапынан ұлттық өмір мен дүниетанымды барша қырынан сипаттаудағы ерекшеліктерімен, қазақ жадысында таңбаланған тарихи танымды жеткізудегі мифопоэтикалық айшығымен әдебиеттанушы ғалымдар тарапынан үлкен қызығушылық пен ізденушілік туғызуы бекер емес. Сондықтан да хакімінің мифопоэтикасын қазақ әдебиетінің жүздеген ғасырлар бойы дамуының әр бір тарихи дәуірлерімен байланыста алып зерделей зерттегенде, әр кезеңді бір-

бірінен даралап тұратын мифологиялық қабаттардың өзіне тән архетиптік белгілері мен қасиеттерін Абай шығармашылығына қатысты тану бүгінгі қазақ әдебиеттану ғылымының өзекті мәселесіне айналып үлгерді. Сондай-ақ, Абай шығармаларындағы мифтік сарындарды зерттеу оның сырға толы құпиялығы мен тылсымдық құдіреттілігін тану, эстетикалық көркемдік қуатын бағымдау осы зерттеу жұмысының басты ғылыми мақсаты болып табылады.

Сол себепті де осы зерттеу жұмысының басты ғылыми мақсаты Абай шығармашылығын мифологиямен байланыстыра талдап, оның прозасы мен поэзиясын көне дәуірдегі мифтермен бірілікте ала отырып, қандай ортақ үлгілерден бастау алатындығын анықтау қажеттілігі. Ұлттық әдебиеттануды сөз етпегенде, отандық гуманитарлық ғылымда қазіргі кезге дейін Абайдың мифтуындыгерлігі турасында айтылған әрбір ой мен пікірді жете бағамдай отырып, ендігі уақытта оның шығармашылығын қатысты мифте, фольклорда және әдебиет тарихында қалыптасқан ғылыми бірізге түскен жүйе арқылы жаңашыл зерттеулер жүргізу – осы зерттеу жұмысының басты мақсаттарының бірі.

Бір сөзбен айтқанда, адамзат өркениеті тарихындағы оның ішінде бағзы түркілік сөз өнерінің дамуының ортақ заңдылықтарының қазақ әдебиетіндегі типологиялық ұшырасымдарын Абай шығармашылығына қатысты мифологиялық тұрғыдан зерделеу сондай-ақ ақын туындыларындағы мифтік деңгейіндегі көркемдік айшықталулардың негізгі белгілерін ашып көрсету аса маңызды. Біздің бұлай дейтініміз, әдебиеттің басты міндеті де шын мәнінде гуманистік идеяларға арқа сүйеп, адамзаттың игілігіне қызмет ету арқылы кейбір жағдайда мифтік таным көкжиегімен танылмақ. Адамзат баласы өзін қоршаған ғаламзаты жан-жақты терең тану мақсатында табиғаттың құпия сырларынан өзіне ең қажетті алғашқы қарапайым, танымдық дүниесінің тәжірибесінен туындаған ілкілік мифтерін өмірге әкелді. Кейін бұл әр ұлттың әдебиетінде әр дәуірде өмір сүрген атақты қаламгерлер тарапынан түрлі қырынан көрініс беріп, түрлі бағыттағы әдеби зерттеулерге арқау болды. Осы түрлі қырынан көрініс берушілік – Абай шығармашылығына да тән.

Осы тұрғыдан алғанда, мифтер – дүниенің, оның перзенті болып табылатын адамның – ілкі тіршілігінен сыр шертетін рухани бастауларға түп негіз болып табылады да, кейіннен белгілі бір ұлттың төл әдебиеті өз аяғынан қаз тұрған шақта өткен тарих пен болашаққа ие екендігін және де осы тарихтың еленуге тұратын, айырықша құндылық ретінде танып білуге тұрарлық үлгі болатындығын зерттеушілер назарына ұсынады. Тарихи процесстер барсында жер бетінен жойылып кетпей, өзін ұлт ретінде қалыптасыра алған әрбір дербес ұлт бір кездері бағзыдан керуен тартқан өзінің шығу тегі мен әлем тану туралы туғызған мифтері болатындығын тек тілі мен жазушылардың қалам қуатының ұшына ілінуі арқыл танып білетіндігі дәлелдеуді керек етпейтін ғылыми шындық. Сол себепті, әр ұлттың әдеби тау тұлғалары шығармашылық процесс барысында өзі үшін осындай мәңгі таусылмас қажыр мен қайраттың бұлағын ұлттық мифтен тауып, рухани-мәдени нәр алып отырады.

Осының бәрі Абайдың мифопоэтикасын тантуы үшін мәңгі таусылмас қажыр мен қайраттың бұлағын ұлттық мифтен тауып, рухани-мәдени нәр алып отыр.

Өлсем, орным қара жер сыз болмай ма?

Өткір тіл бір ұялшақ қыз болмай ма?

Махаббат, ғадауат¹ пен майдандасқан,

Қайран менің жүрегім мұз болмай ма? [44, б. 336]

Біз хакім Абайдың өлеңдеріне қатысты өз ойымызды жұрт талқсына салатын болсақ көп нәрсеге көз жеткіземіз.

Түркі халықтары әдебиетіндегі қазақ мифологиясын зерттеп жүрген ғалым Алмасбек Мәуленов түп негізі шумерлерден бастау алған арғықазақ мифологиясының қазақ әдебиетінің дамуының түрлі кезеңінде алған орны мен дәстүр жалғастығын жаңаша зерделеуде Абайдағы мифопоэтикаға қатысты мынандай пікірлер айтады: «Орта ғасырлық Еуропалық мәдениеттің қайта өркендеуінде, сол дәуірдегі мұсылман дүниесі үлкен рухани, терең ғылыми жаңалықтарымен әсер ете білді десек.

Ал, сондай әлемдік мәдениеттің құрамдас бір бөлігі болып табылатын шығыс әдебиеті саналса, оның ұлттық өнерімізге қатысты тұстары кейінгі жылдары ғана сөз болып келеді. Біз оның төл әдебиетімізге байланысты жерлерін осы ғылыми еңбегімізде Ж.Баласағұни, А. Иассауи, А.Бақырғани, Рағбузи қиссалары, Өтеміс қажының «Шыңғыс-намесі», З. Бабырдың «Бабырнамесі», М.Х.Дулатидың «Тарих-и-Рашидиі» және Әбілғазы ханның «Түрік шежіресі» еңбегіндегі мифтік сарындамаларды, мифтік баяншаларды және мифтемелерді жан-жақты зерделеп, тереңнен алып қарастыруға ғылыми ұмтылыс жасадық» [45, б. 97].

Абай шығармашылығында шығыстық философияның алғашқы мифопоэтикалық образдар жүйесінің төл әдебиетіміздегі авторлық-ақындық шығармашылықта көрініс берулері жөнінде жан-жақты сөз етілу енді-енді қарастыла бастады. Мифологиялық ұшырасымдарды типологиялық тұрғыда зерделей зерттей түссек ондағы түрлі сюжеттік мотивтердің трансформациялануы, әрбір қоғамдық формацияда қайта туып жаңа бастауларға ие болуын аңғарамыз. Бұдан өзге түркі халықтары мифтеріндегі ортақ сюжеттік желілердің тамырластығын, тектілігін айқындап, Абай өлеңдеріндегі ерекшеліктер мен ұқсастықтарға үлкен назар аудару қажеттілігін осы бастан назарға ұстауға тиіспіз.

Бір сөзбен айтқанда көшпенді және жартылай көшпенді ата-бабаларымыздың арғы тегі ежелгі шумер-аккадтықтардың мифологиялық-фольклорлық мәдениеті мен өркениет құндылықтарының түп негізіне қатысты асыл мұрасын кейінгі ұрпақтарына аманаттап, әлем өркениетінде өшпес ізін қалдыруын Абайдан таба аламыз. Рухани мәдениет құндылықтарын туғызуда әр қаламгер ең бірінші өзіндегі бар көне дәуірден ұрпақтан-ұрпаққа жалғасып келе жатқан рухани мифологиялық байлықтарын қайта қарап, қайта өңдеп қорытып шықса, сонда ғана жаңа сапалық қасиеттермен байи түскенін Абай өлеңдерінің бойынан аңғарамыз.

Абай шығармашылығындағы мұндай сапалы мифтік-рухани көркем мәдениет байлығы бұрын соңды болмаса да басқа халықтардың мәдениеті әсерімен өзін басқа қыранан танытқаны үнемі куә бола аламыз.

Хакім Абайдың қай туындысын алып қарамайық, ежелгі шумер-аккадтың біздің заманымызға жеткен сөз өнерінен алғашқы мифопоэтикалық образдар жүйесі мен авторлық-ақындық шығармашылықтың үлгілерін біршама айқын көре аламыз.

Өлсем, орным қара жер сыз болмай ма?

Өткір тіл бір ұялшақ қыз болмай ма?

Махаббат, ғадауат¹ пен майдандасқан,

Қайран менің жүрегім мұз болмай ма? [44, б. 336]

Бұл арада шумерлік асыл қазына, аккадтық батырлық эпос «Гілгәмеш туралы дастанда» өмірдегі бәрін көріп білген жан мәңгілік өмірді іздеу, адам ғұмырының мәнін ұғыну туралы көркемдік деңгейі аса жоғары поэтикалық шығарма тудырғандығына көз жеткізе отырып, араға ғасырлар салып, жаңа қырынан сомдалып, ұлтқа өзге тұсынан ұсынылуына куә боламыз.

Бұл орайда біздің айтпағымыз уақыт керуені жылыстап, дүние көшіндегі тайпалар мен ұлыстар атауларын өзгерткенімен олардың мұрагерлері, бұрынғы бабалар дәстүрі мен мәдениетін рухани өмірінде ішкі әлемінің мәнін, қасиетін сақтай отырып кейінгі ізбасарларына жеткізе білгендігін Абайдың мифопоэтикасына қатысты зерделеумен бетпе бет келеміз. Соның бір айғағы Абай туындыларындағы шумерлер өздерінің рухани қазынасын – тілі мен мәдениетін, сөз өнерін тікелей өздерінің ұрпақтары, скиф, сақ, қазақтарға ұлы мұра ретінде қалдырып кеткендігін зерттеу тақырыбына қатысты сөз етпекпіз.

Көне түркілер қазаққа аманаттап қалдырған тарихи жазба ескерткіштерінде көркемдік жүйе бекем сақталғандығын әрі ұлт қаламгерлері тарапынан зерделенгенін Абай туындылары бойынан аңғара аламыз. Біз Абайды өзі сенген Исламнан алшақтатып, Тәңрішіл жасаудан аулақпыз. Бабаларымыз руна жазуын қолданған кезде тасқа түскен мәдени жәдігерліктерінде көк түркілердің көкке табынған мифологиялық сарқыншақтары, тәңірлік діннің негізгі ұстанымдары және қасиетті символдық таңбалары айшықталғандығын Абай шығармашылығына қатысты зерттеуге ден қойып отырмыз.

Абай өлеңдерінде көрініс беретін таңбалардың құпия сырларына бүгінгі заман тұрғысынан мифтік таныммен қайта бағамдағанда сезінетініміз Көк – Жер – Адам өзара байланыста болатындығы; жоғарғы, ортаңғы және төменгі әлем туралы жазылған құпиялы, кодтық ұғымдар жиынтығын аңғарамыз.

Егерде біз ислам мәдениетіне түркі мифологиясының архетиптік белгілерін енгізген А. Иссауидің сопылық символизмнің ішкі өмір шындығының мәнін астарлап беру тәсілі, сол дәуірдегі әдебиетке қосылған үлесі мол рухани дүние дейтін болсақ, Абай шығармашылығындағы ескінің жаңаруын аңғара аламыз. Осы пікірімізді одан ары тарамдай түсу үшін бұл арада суфизмнің мол мұрасына қосылған түркі мифологиясының үлгілерін

А.Иассауи мен С.Бақырғани және т.б. шығармалары мені танып ал деп Абай шығармашылығында кездесетіндігін ашып айтуымыз керек.

Абайдың қара сөздері негіз болған ұлттық әдебиетіміздегі кәсіби прозаға келу жолын айтарлықтай қысқа мерзім ішінде 20-30 жылда өткендігі бізге дейінгі ғалымдардың зерттеулерінде жан-жақты сөз етілді. Ерекше баса айтарымыз шығармашылық үдеріс кезіндегі тарихи объективті және субъективті себептері болғандығын естен шығармауымыз керек. Бағзыдан жалғасып келе жатқан дәстүрлі мифологиялық асыл мұрасы мен аса бай ауыз әдебиеті, халық прозасы, батыс, шығыс, орыс классикасымен жақсы таныстық Абайдың шығармашылығында үлкен рөл атқарды.

XIX соңында және XX ғасырдың басындағы қазақ әдебиетіне дендеп еніп, адамының күрделі дүниетанымын оның ішкі сырлы әлемін танып зерделеу үшін, көптеген жаңа көркемдік әдіс қолданылыла бастады. Бұдан Абай шығармашылығы тыс қала алмайды. Сол дәуірдегі миф, аңыз-әңгіме, ертегі сияқты ауыз әдебиеті үлгілерінің бүгінгі әдебиет төрінен қайта көрінуі, көркемдік әлемге қайта оралуы, онымен мидай араласып кетуі әдебиет әлемін үлкен бір қайта өрлеуге алып келгендігі шындық аксиома.

Хакім Абай туындыларында кездесетін жаңа көркемдік амал-тәсілдер адамның рухани дүниесін терең ашу мақсатында туған жиынтық мифолегемалық-метафоралық образдар ұлттық құндылықтар таным көкжиегін кеңейте түсті. Сонымен бірге әдебиет мифтегі оқиғаның кеңістік пен уақыт шегіндегі көкжиегін кеңейтіп, жаңа сипат бере алатындығын Абайдың мына өлеңінен аңғарамыз.

Жүрегіңнің түбіне терең бойла,
Мен бір жұмбақ адаммын, оны да ойла.
Соқтықпалы, соқпақсыз жерде өстім,
Мыңмен жалғыз алыстым, кінә қойма! [44, б. 336]

Жоғарғыдағы бір шумақ ақынның ерекше түпсаналық табиғатынан хабар береді.

Шындығын айтқанда, мифті тудырудағы о бастағы қарапайым себеп-салдарына, оның басты құндылықтарға айналдыру барысындағы идеялық алмасулар болғандығы тағы да күмәнсіз. Бірақ-та мифтің адам психологиясының балалық кезеңінен бастау алатындығын, оның шығармашылық процесспен етене жақын болатындығын ғалымдардың зерттеулерінен көруімізге болады.

Атақты З.Фрейд суреткер болымысындағы шығармашылықтың бастау көзін балалық шақтан іздейді: «Ол бала арманының ойын кезінен басталатынын, өсе келе ой-арман қиялын, шығармашылық фантазиясын үлкендерден жасыра бастаған кезінен бастау алатынына меңзейді. Мифтің осындай қоғам мен жеке индивидтер арасындағы психологиялық өзгерістер мен ерекшеліктерін Батыс психоаналитиктері тікелей мифтің генезисімен байланыстыра қарастыруды қолға алып, көптеген жаңалықтарға ие болып отыр» [46, б. 152].

Әр дәуірдегі сөз зергерлері өздерінің өмірлік материалдарын мифтік-діни, мифтік-рухани дүниетаным негізінде шығармашылық сүзгісінен өткізіп, ұлт санасындағы архетиптік белгілердің жаңғыруына жүгініп отырады.

Әлемдік гуманитарлық ғылымдарда әр елдің ұлттық мифтері бірінде ерте, бірінде кеш қарастырыла бастады. Мифтуындыгерлігінің өзіндік көркемдік ерекшеліктерін, айшықтау амал-тәсілдерін, поэтикалық нысандарын Батыс Еуропа ғалымдары бірінші болып қолға алып зерттеді.

Бүгінгі адамзат баласы қоғам дамуының жаңа сатыларына қадам басқан сайын, өзінің бағзы ата-баба мұраларының көне бастауларына қайта оралып, әлемді түйсінудің жаңаша тың тұжырымдарын жасауға ұмытылысымен құнды бола түспек.

Ғылым дамуы әр замандағы туындаған ғылыми жаңалықтарды объективті түрде бағамдай отырып, дәуір өткелдеріне сәйкес, өзіндік таным позициясын өзгертіп, ғылыми кеңістіктің соны көкжиектеріне жол аша бастайды.

Қоғамдық ғылымдардың даму сатысындағы адамның әлемдегі орны мен табиғат арасындағы қарама-қайшылық пен жарасымдықты шешу, оның ғалам кеңістігінде өмір сүру ұстанымдарын айқындау, сондай-ақ, жалпы дүниеге болмыстан тыс объектілерді қажетсінуде мифологиялық ізденіс парадигмаларын (дәлелдемелерін) керек етеді.

Қай ұлттың өзіндік ойлау жүйесі, дүниені қабылдаудағы бейнелеу тәсілдері болады. Ол сан мыңдаған жылдар бойы ұрпақтар санасына сіңіп, әдет-ғұрып, сенім-наным жоралғыларымен мидай араласып кеткенімен, онда сол ұлттың әлемінің ерекшелігін толықтай тануға, сыртқы дүниемен байланыс әрекетін барынша ашық көрсетуге алып келетін ұлт мәдениетінің негізін құрайтын ұлттық дүниетанымы мен құндылықтар дүниесі өрнектеледі.

Өткен ғасыр басында қазақ қаламгерлері орыс мәдениеті арқылы батыстың алдыңғы қатарлы әдебиетінен үйрену үрдісін әдеби өмір салтымызға енгізді.

Қазіргі қазақ әдебиетіндегі модернистік мифологизм әлеуметтік әділетсіздікке қарсы А.Иссауи, Абай және Шәкәрім т.б. ғұламалардың ілімдеріне сүйене отырып, мифтік бастау көздерден қазаққа сүйеніш іздеуге талпынысты тудырып отыр.

Гуманитарлық ғылымдардың сан қилы даму сатысындағы адамның әлемдегі орны мен табиғат арасындағы қарама-қайшылық пен жарасымдықты шешу, оның ғалам кеңістігінде өмір сүру ұстанымдарын айқындау, сондай-ақ, жалпы дүниеге болмыстан тыс объектілерді қажетсінуде мифологиялық ізденістердің қаламгерлер туындыларында түрлі қырынан көрініс беруін керек етеді. Міне осындай мифологиялық айшықтаулар хакім Абай туындыларында біршама ұшырасатындығына көз жеткізе аламыз.

Ұлт мәдениетінің негізін құрайтын ұлттық дүниетанымы мен құндылықтар дүниесі алаштық ойлау жүйесінің негізгі рухани қайнар көздеріне: мифті, эпостық- лирикалық жырларды, тәңірлік және шамандықты, шешендік сөз өнерін, ислам діні мен ғылымды, халықтық білім мен халықтық

философияны т.б. жатқызуға болады дегіміз келеді. Дәл қазіргі кездегі жаһандану үрдісі жүріп жатқан алмағайып заманда ұлттық ойлау бағыты Абайдағы мифтік өрнектерді бағалауда қай арнамен жүрмек?! Қандай да болмасын асуы қиын кедергілерден өтуі тиіс деген заңды сұрақ туады?! Бізді осы әлемдік жаһанданудан алып шығар негізгі ұлттық болмысымыз, ол – Абай сияқты классиктердің туындыларындағы ежелгі дәуір сарқыншақтарын танып түсіну. Классиктердің туындыларындағы ежелгі дәуір сарқыншақтарын пайымдауда ұлттық ойлау басты бағыт-бағдар болуы тиіс.

Осының негізінде мифологияны ауқымды түрде әртүрлі бағытта алып қарастырып зерттеген ғалымдар шоғыры ұлттық ғылымымызда қалыптаса бастады. Бір ақиқат дүние қоғамдық даму уақыт пен кеңістік әлемінде өзгеріссіз қала алмайды. Осыған орай мифтік түсініктер де өз дәуіріне сәйкес жаңғырып, жаңасын қабылдап отырды.

Абай өз өлеңдерінде көшпенділер дүниетанымына негізделген мифологиялық танымдар жүйесі: мифтерге, архетиптерге, ритуалдық салт-жоралғыларға, аңыздық шежірелерге және т.б. сондай-ақ символдық образдарға сүйенетіндігін еркін аңғаруымызға болады.

Бүгінгі таңда көтеріліп отырған арғы түркі халықтарының мифологиясының мәселелерін классик қаламгерлер шығармашылығы бойынша жан-жақты сараптап қарастыру, оны генеологиялық, тарихилық және типологиялық тұрғыдан зерделей зерттеу көптеген ғылыми болжамдардың белгісіз болып келген сұрақтарына жауап берер үлкен бастаманың «мифтік бастауларға қайта оралуы» екені анық. Хакім Абайда өз туындыларында мифтік бастауларға қайта оралып отырғандығын ағара аламыз.

Абай шығармашылығына қатысты біз көтеріп отырған мифологиялық күрделі ғылыми мәселелер тек лингвистиканың, тарихтың, философияның және т.б. гуманитарлық ғылымдардың ғана емес, сонымен қатар, әдебиеттану ғылымының да еншісіне тиер үлкен бір салалық мектептің де бел шеше жүзеге асыруға тиіс зор жұмысы. Көшпенді ата-бабаларымыз жасап, бізге асыл мұра ретінде қалдырған мифологиялық-фольклорлық мәдениет пен өркениет құндылықтары әлем халықтарының мәдени-әлеуметтік, тарихи-экономикалық өркендеуіне де елеулі үлес қосып қана қойған әр дәуірдегі ақын-жыраулар шығармашылығында түрлі қырынан көрініс тауып отырды.

Абайдың «Сегіз аяқ» деген өлеңінде біз жоғарыда сөз еткен осы архетиптік белгілер мен сарындар орын алады:

Атадан алтау,
Анадан төртеу,
Жалғыздық көрер жерім жоқ.
Ағайын бек көп,
Айтамын ептеп,
Сөзімді ұғар елім жоқ.
Моласындай бақсының
Жалғыз қалдым – тап шыным! [44, б. 131]

Тап осы архетиптік белгілер мен сарындар «аттың сыны» өлеңінде де ұшырасады. Мифологиялық ойлаудың өзіндік ерекшелігін түсіну үшін, біз ең алдымен, оның бір мезетте әрі тілішілік, әрі тілден тысқары құбылыс екендігін ескеруге тиіспіз.

Басқа халықтардың қоғамдық құрылысында ақындар ең төменгі әлеуметтік топқа жататын болса, қазақта ханның ақыл-кеңесшісі ретінде билік резиденциясында отырады. Біз өз тарапымыздан осыған жауап іздеп көрейік. Бұқар жыраудың Абылайға айтқаны, Асан қайғының Әз-Жәнібекке айтқаны толғау жанрымен 7-8 буындық жыр үлгісінде беріледі. Енді осы поэзиялық штампты осыдан бұрынғы сан мыңдаған жылдар қойнауына жіберіп, оны қазақ ұлтының даму эволюциясымен байланыстыра қарастырсақ, көптеген өркениеттер сілемінің қатпарын аңғарамыз. Бұл арда ж. Дәуренбеков пен Е.Тұрсыновтың ақынның, абыздың ежелгі дәуірде атақазақ қоғамында атқарған функциялық қызметі мен алатын рөлі және біздің бабаларымыздың өзге мәдениетке тигізген мәдени сұхбаттастығы көп нәрсені аңғартады [47, б. 92].

Айбайдың жоғарғыдағы «Сегіз аяғы» тура осындай ақын абыздығының бір көрінісі. Соңғы жылдары қазақ қоғамында зор мәдени-рухани сілкініс туып, гуманитарлық ғылымдарда елеулі өзгерістер мен жағымды жаңалықтар легі арқасында ғылыми кең ойлы еңбектердің өмірге келіп, бұрынғы ұлттық түп төркінімізге әлем мәдениетінің асыл жауһарларын жолатпай келе жатқан еуротектілік ұстанымның көбесін сөгілді. Түркі өркениетінің қытай мен иран және үнді өркениеттерінен бірде-бір кем еместігін қайта оларға дүркін-дүркін өзінің ықпалы мен әсерін тигізіп отырғандығы кеңінен сөз бола бастады. Жалпы адамзат баласы таныған Будда мен Заратуштра сияқты пайғамбарлардың Ұлы Даладан шыққандығы ғылыми ортада құпталынды.

Әлішер мен Абайдың шығармашылығына қатысты зерттеулерге Будда мен Заратуштра іргетас болды. Бұрынғы ұлтымыздан ғасырлар бойы аластатылып, ғылыми зынданда ұсталынып, шідерленіп келген ақиқат еліміздің ақыл-ой кеңістігінде байрағымызда бейнеленген қыран бүркіттей ғылым әлемінің асқар шыңына самғады.

Кез келген ұлт сияқты, қазақ халқының да қойнауы сонау есте жоқ ерте замандарға кететін тарихына байланысты әдеби құндылықтары мен фольклор туындыларының жақұттары мифологиялық бастау көзден тұрады. Сөз өнері фольклор мен әдебиеті бір жағы біріктіреді, екінші жағы әрқайсының өзіне тән ерекшеліктерін де туындататынын есте ұстағанымыз жөн. Солай десек те, екеуінің де мазмұндық құрылымы бабаларымыздың өмір-тіршілігіндегі мақсаттарға, идеялық-эстетикалық талғамдарына орай қалыптасты.

Мифтік-діни дүниетанымдар көк түркілер әдеби жәдігерлерінде адамның табиғатпен, ғарышпен арақатынастарының бастаулары, негіздері туралы түсініктерінің басты арқаулары болып саналады. Міне, осы түсініктер біз сөз қозғағалы отырған дәуірдің туындыларының бойындағы аспан денелері, жануарлар, еңбек, тұрмыстық пайдалану құралдарының күдіреттілікпен кіндіктестігі оның сюжеттері мен фабулаларында ұшырасатын

ғажайыптық көріністеріне терең мән береді. Осы көріністерді түркілік дүниетаным, сенім үдерістерін үстемелеу, әсірелеу, көркемдеу, психологиялық күй-сезімді туындату, өрбіту, нығайту құралдары есебінде де қарастыруымызға болады.

Көк түркілер өңірінде Тәңірлік діннің атқарған рөлі зор. Осы дінді ұстанудың тарихы бізді сонау көне бір дінді жалғыз жартушыны ғана мойындаған шумерлерде жатқан кезеңдерге бастап апарды. Осы жалғыз жаратушыны шумерлер «Тәңір», парсылар «Құдай», ал арабтар «Аллаһ» деп атап, тек соған ғана табынғандығын көне тарих айғақтайды. Осыны көк түркілер де мойындап, Тәңірлік философияның басты идеяларын өмірге әкелді.

Бізге керегі Құран Кәрім мен Інжілдегі олардың образдық жақтан талдануы емес, адамзаттың мәңгі өмірден айырылып қалуының ілкі мифтемесі мен оның реконструкцияланып, Абай шығармашылығында түрлі қырынан көрініс беруі.

Исламның осындай тұңғығынан нәр алған қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым өкілдеріне рухани көсем болған А. Иссауидың шығармашылығын ғылыми және мифологиялық аспектіде қарастыру қазақ әдебиеті тарихында енді-енді қолға алына бастады. Бұрынғы еңбектерде көбіне оның сопылық әдебиетте алатын орны мен оған қосқан үлесі көбірек қамтылып, ондағы бағзытүркілік мифологиялық архетиптілік көп жағдайда назардан тыс қалып жатты. Шындық өмірде қазақ үшін екі Ахмед Иассауи бар: оның бірі – шынайы-ғылыми, екіншісі – халықтық.

Сонымен бірге ол араб емес халықтардың, өзінің туған тілінде Аллаһты ұлықтауға болатындығын танытқан алғашқы басқа тілді ақындардың бірі болып, мұсылман әдебиетінде өзінің орнын мәңгіге қалдыра алды. Абай да осы үрдістен тыс қалмай өзінің Алланы ұлықтаған жырларын жазды.

Сопы Аллаһ жолындағы мақсатына жету үшін рухани жетілудің төрт сатысынан өтеді. Бабаларымыздың исламға дейін ұстанған діндерінде бұл жетілулер әртүрлі аталған таным – махаббат – іс-әрекет оның сілемі бізде емес, үнділерде жнана (таным) – бхакти (махаббат) – карма (іс-әрекет) түрінде сақталуы, кейін қоғам дамуына орай жетіле түсуін бір кездегі түркілік діни ұстанымдардың абыздар тарапынан өзге діндерге өзек болу құбылысынан байқаймыз. Және түркі мифтік дүниетанымдарының нышан-белгілерін суфизм бойынан да ұшыратамыз.

Түркілік өзін-өзі жетілдірудің элементтері сопылық ағымға өзек болды. Осылайша түп төркіні түркілік діни бауырластықтан бастау алған адами кемелдену мен жетілу және ақиқат бір жаратушыны танып білу, ең таза дін исламдағы суфизмде төрт сатыдан тұрады: шариғат, тарихқат, мағрифат, хақиқат. Бұндағы шариғат – мақсатқа жетудің дұрыс жолы; тарихқат – өзін-өзі діни-рухани жағынан жетілдіру жолы арқылы Алланы тану және оған жақындау, онымен іштей бірігу; мағрифат – Алланы дін ғана емес, ғылым, білім арқылы тануды мақсат тұту; хақиқат – Алланың барлығын және бірлігін тану.

Ескі мифтердің түрленіп, жаңа қырынан түсіндіріле бастауы әуелі көп тәңірлік, кейін келе бір тәңірлік құдай болмысын тануда не поэзиялық, не прозалық дәстүрде фольклор аясынан бөлініп, жеке қаламгердің шығармашылық процесінде көрініс тапты. Бұл бір ұлыста ерте, бір ұлыста кеш өмірге келді.

Абай шығармашылығының қоғамдық, танымдық, көркемдік – эстетикалық мәнін толық түсіну үшін оның әдебиетте орнықтырған бейнелеу әдіс – тәсілдері, дәстүрлері, үлгі өнегесі қалай жалғастық тапқанын арнайы қарастыру керек.

Абайдың замана-уақыт туралы, өзі туралы, ақынның қоғамдағы орны туралы өлеңдерінен бұл қасиет әрдайым терең сезіліп тұрады. Осы тұста ол қай халықтың қандай қлы ақынымен де үзеңгі жарыстырып, деңгейлесе алады. Ақынның сондай өлеңдерінің ішіндегі терең өзектілері – «Өлсе өлер табиғат, дам өлмес» пен «Өлсем, орным – қара жер сыз болмай ма?». Алғашқы өлеңде ақын табиғатты «Менікі», яғни тән мағынасында, ол адамды «мен», анығырақ айтқанда ақыл-ой, рух бейнесінде жырлайды. Өлеңнің екінші шумағында ақын осылайша философиялық тұрғыда алып, тұспалдап отырған ойын ашық айтады.

Көп адам дүниеге бой алдырған,

Бой алдырып, аяғын көп шалдырған.

Өлді деуге сия ма – ойландаршы –

Өлмейтұғын артына сөз қалдырған? [44, б. 263].

Абай қазақ даласының тыныс-тіршілігінен бастап адам болмысынан көрініс берсе, табиғат пен адам қатынасын тізе келе, адамзат баласының қанағатсыз өмір кешуін өлеңнің соңғы тармақтарында өзекті мәселеге айналдырады.

Жалпы әдебиет тарихында ойып орын алатын есімдер өзінің дүниетанымдық негізін ерекше қалап кеткен талант иелері. Бір ғана әдебиет емес, қазақ халқының ой-санасы мен мәдениетінің «кетігін» түгендеп, жөндеуге тырысқан ақын Абайдың орны ерекше екені сөзсіз.

Анығында «дүниетаным» ұғымына саятын сана, рух, ойлау, болмыс сияқты тағы да басқа философиялық категориялар элементтері Абай шығармашылығының өн бойына өзек болып жатқандығын басты назарға алуымыз қажет. Олай дейтін себебіміз, ақынның қайсыбір тақырыпқа жазылған өлеңдерін алсаңыз, жоғарыда айтып кеткен дүниетанымдық ұғымдар өзара астасып жатқандығын анық аңдауға болады.

Табиғат	адам	адамгершілік
(болмыс)	(сана)	(ар-ұждан)

Бұл жерде табиғат мифтік ұғымын жылдың төрт мезгілі ғана емес, болмыс, әлем, жер, Жаратушы деген ірі ассоциациялық ұғымдар ретінде мифтік метафора және мифтік құбылтушылық ретінде қараған жөн. Дж. Фрайзер алғашқы қауымдағы отты тану үш кезеңнен тұрады: 1) от туралы түсінік; 2) отты өмірде қолдана білу; 3) отты жаға білу дейді. Сол сияқты түркілер темір туралы түсінігі жоқ халықтарға темірді өмірде қолдана білуге

үйретті. Дін әкелуші халық- түркілер; дін қабылдаушы халықтар: қытай, үнді, иран және мысырлықтар болды. Дамудың төменгі сатысында тұрған аталған халықтар түркілердің діни-мифологиялық кейіптеуінің үш қырын: 1) антропопатизм; 2) антропоморфизм; 3) зооморфизмді өздеріне қабылдады. Түркінің табиғатты заттандыру мен жандандыруының негізінде ең алғаш өздері бастан өткерген: 1) адамға зияны тимейтін табиғат құбылысын кейіптендірмеу, яғни, символдық код бермеу; 2) зияны тиетіндер: от ана, су баба т.т. кейіптеніп, оларға табынды. Осының негізінде Құдай кәрі, Тәңірі қаһары мифтік ұғымдары бастау алды. Антропоморфтанған кейіптеуге ұшырайтындар: 1) аспан (табиғат) құбылыстары; 2) жер ландшафты; 3) заттық мәдениет; 4) рухани мәдениет; 5) шаруашылық түрі; 6) тұрмыс-тіршілік; 7) психо-физиологиялық құбылыс; 8) саясат; 9) қоғамдық құрылыс болды. Осы мифологиялық образдар аталған елдердің мәдени-рухани өміріне дендеп енді. Бұл халықтардың бұрынғы бұлдыр түсініктегі этиологиялық мифтері жаңа сатыға көтеріліп байыды.

Адамның іс-әрекеті, оның жақсылыққа ұмтылысы адамгершілік қасиеттерімен өлшенеді. Сондай-ақ мұның ішінде ақын арқау еткен ең құнды феномен – Адам феномені.

Фольклорды тар ауқымда ауызша шығармашылық деп қана алушылық ТМД мен ресей ғылымында кең орын алса, фольклорды кең ауқымда қамту әлем фольклористикасында ертеден орныққан. Біз тек соңғы концепцияны құптаймыз. Фольклордағы синкретизм діннің, өнердің, білімнің тұтастығы негізінде қарастылуы керек. Қазір хазақ мифтік сарындағы фольклорының байырғы өкілдері есебінде: бақсы сал-сері, өлеңші т. б. ғана қарастырылып, халық фольклорның басқа өкілдері: жушы, есепші, тоғызшы, арестант хикаятшы, діни уағызшы, толғақшы т.б. онша назарға алынып арнайы зерттеу объектісіне айналмай келеді.

Фольклордағы оның бүткіл шынайы табиғатын айқындайтын басты да, негізгі фактор – оның қоғамдық қызметі, өмірлік нысаны. Біз мифтік фольклорды өмірді практикалық – идеологиялық жағынан рухани – материалдық игеру тұрғысынан көркем де, заттық таңбалық тану амалы деп білеміз. Өйткені, ежелгі мифтік фольклор қай жағынан алғанда да, өмірді этникалық, ұлттық идеялық пайымдау екені, әуелі, рулық, кейін келе, өз кезегімен тайпалық, халықтық көп сатылы, көп қатпарлы дүниетаным ауқымында алаш жұртының әр кезеңдегі өзін қоршаған ортаны, табиғатты, шындықты, материалды – рухани игіліктерді жеке этникалық топ, этнос тұрғысынан өз дәуіріне сай сол кезең перзенті ретінде тап басып түстей білуін, ұлт фольклоры өзінің әр дәуірдегі сілемінен сездіріп отырады. Әңгіме осыны ғылыми зерделілікпен түсіне білу, қоғам тарихының қай дәуірінде фольклоры үшін басты мақсат, басты нысана не болғандығын ғылыми тұрғыдан объективті түрде айқындап алуда. Әр фольклор саласында қай функцияның (сейілдік, танымдық, идеологиялық, тәрбиелік, эстетикалық т.т.) маңызды болғанын дәуіріне сай айырып алу – ең бір өзекті де, толғақты мәселе. Жалпы, көп функциялық – мифтік сарындағы фольклорға тән қас сипат.

Көрнекті ғалым Ғ.Есім Абай дүниетанымын былайша түсіндіреді: «Абай өз заманындағы Аристотель сияқты дүниенің басталуының бас себебін зерттеуші ойшыл. Дүниенің мүмкіндіктен шындыққа айналуының басты себебін Абай «махаббат» ұғымы арқылы түсіндірген. Абай өзін махаббатпен жаратқан жаратушысын (Алласын) сүю, оны мойындау, соның күдіретіне сай қызмет етуді әрбір адамның парызы деп санаған» [48, б. 14].

Жаратылыс бітімі жаратушы адамзатты махаббатпен жаратқанын білген соң айқындала бастаған. Жаратушы сұлу табиғатты қара жерге махаббатпен жатартты деген ұстанымды негіздейді

Мәселен, Абай философиясындағы «сүю» деген сөз үлкен мәнге ие болады. Ол – адамзаттың өзін махаббатпен жаратқан. Алланың сүюі, адамзаттың бәрін бауырым деп сүю және соңғысы хақ жолы (Құдай жолы) деп әділеттілікті сүюді ұсынады. Философ ғалым Ғ. Есім бұларды парыз философиясы, бауырмалдық философиясы, әділеттілік философиясы деп атап көрсетеді.

Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп
Және сүй хақ жолы деп әділетті [44, б. 409].

Академик Ғ. Есім «ғашықтық» категориясына мынадай анықтама береді: «Ғашықтық – адамның бір–біріне сезім, рух... ішкі мазмұнына айналмақ ... Ислам дінінде ... ғашықтық пенденің өзінің жаратушысына шексіз ғашықтығын білдіретін ұғым. Жаратушыға ғашықтық оның жаратқан дүниесіне ғашық болу деген түсінік» - дейді [49, б.107].

Абайша адамның жаратылыу себебі – махаббат. Ал жаратушы – Тәңір. Тәңір – ежелгі түркі мифологиясының ең басты абсолютты ұстанымы. Жалпы әлемнің жаралысы Тәңірден басмтау алады. Жалпы түркі филологиясында әлі күнге өз мифтерімізге құрметпен қарауды бір ізді ғылыми жүйеге еш түсіре алмай келеміз. Осы енжарлығымызды әлем ғалымдары сәтімен пайдаланып жүр. Басқалар әлі күнге ертегі халық арийлерді түркі дүниесінен емес, өзге жақтан іздеп, өздері де әлекке түсіп, түпкі мұраның хақ иегері біздерді де шатыстырып, жалған долбарға құрылған ғылыми болжамдардың небір ақылға сыймайтын түрлерін ғылыми қолданысқа енгізіп, осы өтіріктеріне ғылыми әлемді имандай ұйытып келеді.

Міне, осындай қате тұжырымдардың бар екенін үнемі есте ұстай отырып, түркі мифтерін тұтастықта олар араласқан халықтармен бірлікте алып зерттемесек, ғылыми ақиқатқа ешқашан жете алмаймыз. Қазір тілдік тұтастық болғанымен, түрік ұлыстары мен ұлттары арасында діни тұтастық жоқ. Біздер үш дінді: тәңірлік, христиан және ислам ұстанудамыз. Ата- баба дінін ұстанушылар біздің мифтеріміздің діни негізін керек етпесе, ислам дініндегілер дәстүрлі Тәңіршілдікті бұтқа табынушыларға жатқызып, біз оларға салт- дәстүрімізді бұзып, басқа ұлт жасауға ұмтылушылар деп қараймыз.

Түркі әлемінде жұрттың бәрі мойынсұнатын ғылыми филологиялық

мектептер қалыптаспаған. Оның себебі өзбек қазақты ,сақа болса, өзбекті жоққа шығарумен келеді. Бірін- бірі жазу арқылы ғана түсінісетін қытайлар субэтнос болып отырса, біз бір-бірімізге әлі күнге дұрдараздықпен қарап, ортақ тарихымызды бөлшектеу діни қақтығыстарға жол ашуы әбден мүмкін. Әлем танып, мойындау үшін түркі өркениетіне істелінген, істеліп жатқан гуманитарлық ғылым салаларындағы экспанцияға билік пен ел болып жұмылып бірлесе күреспесек ежелгі ерекше құндылықтарымыздан қол үзіп қаларымыз күмәнсіз. Мифологияда қасиетті кітаптардың мәнін ашатын «Патриарх» термині бар. Жөйіттің (еврей) Агадиялық аңыздарында Адамнан Аврамға дейін атадан балаға беріліп келген, әлем жаратушысы туралы сакральды білім, этика бастауы және әлемді жаратуға септігі тиген қасиетті тіл-жөйіт тілі емес, басқа патриарх тіл; мұсылман аңыздарында патриархтар ең алғашқы таза дінді ұстанушылар кейін келе оларға түскен дін бұзылып, былғанған делінеді. Ол араб тілі емес, басқа тіл; Осы басқа тіл: Мысырда – Тат, Үндіде – Прушта, Иранда – Гайомарт; Қытайда – Пан-Гу сияқты жасампаз қаһармандармен (термин-акад. С.А. Қасқабасовтікі) ере келгені баян етіледі. Ерекше тілдің болғаны онымен құдайлар, шаман-ұзұндар сөйлегенін грек, иран мифологиясы кеңінен сөз қылады. Үнділер «поэтикалық тіл», «құдайлар тіліндегі» мәтінді шығарушы аңызға айналған брахман-әншілер тайпасы болғандығын ауызға алады. Түркілерде ондай аңыз жоқ. Бәрін жаратушы, халықтың көзін ашушы Тәңірі ғана. Дүниедегінің бәрі соның әмірімен болады, әрі жүзеге асады. Тәңірі өз аянын түркі тілінде ғана береді.

Түркі машайықтарының (миссионерлерінің) ілкі қаһарманға (термин акад.Р.Бердібайдікі) айналуы заңды құбылыс. Олар өздерімен бірге құдай сөзі мен темірді ала келді. Дж. Фрайзер алғашқы қауымдағы отты тану үш кезеңнен тұрады: 1)от туралы түсінік; 2) отты өмірде қолдана білу; 3) отты жаға білу дейді. Сол сияқты түркілер темір туралы түсінігі жоқ халықтарға темірді өмірде қолдана білуге үйретті. Дін әкелуші халық- түркілер; дін қабылдаушы халықтар: қытай, үнді, иран және мысырлықтар болды. Дамудың төменгі сатысында тұрған аталған халықтар түркілердің діни-мифологиялық кейіптеуінің үш қырын: 1) антропопатизм; 2) антропоморфизм; 3) зооморфизмді өздеріне қабылдады. Түркінің табиғатты заттандыру мен жандандыруының негізінде ең алғаш өздері бастан өткерген: 1)адамға зияны тимейтін табиғат құбылысын кейіптендірмеу, яғни,символдық код бермеу; 2) зияны тиетіндер: от ана,су баба т.т. кейіптеніп, оларға табынды. Осының негізінде Құдай кәрі, Тәңірі қаһары мифтік ұғымдары бастау алды. Антропоморфтанған кейіптеуге ұшырайтындар: 1) аспан (табиғат) құбылыстары; 2) жер ландшафты; 3) заттық мәдениет; 4) рухани мәдениет; 5) шаруашылық түрі; 6) тұрмыс-тіршілік; 7) психо-физиологиялық құбылыс; 8) саясат; 9) қоғамдық құрылыс болды. Осы мифологиялық образдар аталған елдердің мәдени-рухани өміріне дендеп енді. Бұл халықтардың бұрынғы бұлдыр түсініктегі этиологиялық мифтері жаңа сатыға көтеріліп байыды [50, б. 107].

Түркілер әлемді қылышпен бағындырған деген бір жақты түсінік те тікелей ұрпағы қазақтарды жауыз, надан етіп көрсетіп келеді. Біз әуелі біліммен әлемнің көзін ашқан, барша адамзат жүрегіне «Құдай» сөзін ұялатқан ұлы мәдениетті ұлт екенімізді дәлелдеуге тиіспіз. Ислам мифологиялық діни танымы да қазаққа сіңісті болғанын жасыра алмаймыз. Абай исламды түсініп қана қоймай, түсіндіріп дамытушы да бола білді.

Абайдың Алла, Тәңірі секілді мистикалық түсініктерінде ойшылдың көзқарасындағы халық ұғымымен үндестікте тұрғанын көреміз.

Мінәжат қылды міскін Қожа Ахмет,

Я, Алла, бар пендеңе рақымет,-

деген Қожа Ахмет Яссауи мистік ақындардың біз білетін ежелгілерінің бірі. Мистік ақындардың негізгі ұғымдары Алла мен адам, кейінгісінің алғашқыға таусылмас махаббаты.

Нұр дидарың ғашықтарға уәде қылды,

Ғашық жолына жанын қиып жүрдім міне,-

деген Иасауи – жартушыға ғашық жан. Оның жыры ғашықтық туралы. Ғашық болған субъектісі – Алла тағала. Мұндай ғашықтар дүниені тәркі дүние болып тақуалық жолға түспек. Демек тақуалар – өз жүрегінен Алланы тауып, ғашық болған. Сопылықтың жолы – Алланы тану, Аллаға жақындау арқылы адам өзін-өзі таниды. Иасауи «Хикметінде» аллаға ғашықтық «дүние кірінен» тазару үшін қажет дейді. Аллаға ғашықтық – адамшылдыққа ғашықтық дегеннің синонимі десе де болғандай. Міне, сопылық әлемнің негізгі тұтқасы – осы [51, б. 98]. Ал, өз заманында « Растың аты- хақ, Хақтың аты бір Алла» деген Абай. Абай заманынан бірнеше ғасыр бұрын өмір кешкен сопылық әлемнің Абай шығармаларында қандай көрініс бергенін сөз ете кетсек, Абайда суфизммен келісетін де, келіспейтін де жерлері көп екені анық. Абайдың сопылыққа көзқарасы сопылық жаңа заманды жаңғыртады. Кемеңгер ақын:

Алланың өзі-де рас, сөзіде рас,

Еш уақытта рас сөз жалған болмас, -

деп Алла болмысының шындығына шүбә келтірмесе, Ислам парызының бірі Мұхаммет пайғамбардың Алланың елшісі екенін де тілге тиек етеді. Жалпы, «Алла» мистикалық ұғымы Абай шығармаларында үш мағынада қолданылады. Алғашқысы – шындық, ақиқат. Екіншісі – космологиялық мифтік мәнде Алла – әлемді жаратушы құдырет. Үшіншісі, ислам дініндегі Алланы тану ақыл, білім арқылы болмақ.

Ал, ислам дінінде адамның бірден құдаймен қарым-қатынасы түгіл, пайғамбарлардың өзі де Алламен періштелер арқылы ғана байланысады. Абай бұл тұрғыда:

Алла деген сөз жеңіл

Аллаға ауыз жол емес,

Ынталы жүрек, шын көңіл,

Өзгесі хаққа қол емес [44, б. 318]-

деген даналық ой айтады. Абай мұнда Алланы көзбен емес, жүрекпен көр, көңілмен таны дегенге меңзейді. Абай бұл туралы 38 қара сөзінде: « Алла тағала өлшеусіз, біздің ақылымыз өлшеулі. Өлшеулі бірлән өлшеусізсізді білуге болмайды», - деп Алланы тану, білудің оңай жол емес екендігін ескертеді.

Ақылға сыймас ол Алла
Тағрипқа тілім қысқа- ақ.
Барлығына шүбәсіз
Неге мәужіт ол қуа [44, б. 318].

Бірақ, ол тәңірін танудағы шығармаларында шарифатта тиым салынған шартқа аялдамай, тәңіріне ақылға салып, ойға қондырмай тоқтамайтынын «Құмарсыз құр мүлгуге тоя алмаймын» деген пікірде Алланы танудағы ойының рухани- космологиялық әлемінен жол жалғастығын көрсетеді.

Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сенде сүй ол алланы жаннан тәтті
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,
Және жолы осы деп әділетті [44, б. 409], -

деп Алла мен адам арасындағы жаратылыс себеп- сипатынан сыр шертеді.

Денеңнің барша қуаты,
Өнерге салар бар күшін.
Жүректің ақыл суаты
Махаббат қылса тәңір үшін [45, б. 98].

Алланың растығын ойшыл шын сезімнің көрінісі – махаббат арқылы дәлелдеуге талпыныс жасаған. Абайдың сопылық бағытпен қайшы келетін жері – Алланы сүюге шақыру жолында сопылық философиясындағыдай мистикаға ұрынбай гуманистік бағыт ұстанған. Абай сопылар сияқты Аллаға құлшылық жолында дүние қызығын тәрк қылуға қарсы.

Алла ішінді айтқызбай біледі, ойла,
Пендесіне қастықпен кінә қойма.
Распенен таласпа мүмін болсаң
Ойла айттым, адамдық атын жойма! [44, б. 410], -

дейді Абай. Алланы абсолютті шындық ретінде ұсына отырып, пенделік нәпсіні оған қарсы қоя сөйлейді. Сол сияқты:

Замана, шаруа мінез күнде өзгерді,
Оларға кез-кезімен нәби келді [44, б. 408]-

дегеннен адам – тіршілік иесі, ал тіршілік иесі дүниеден өзгеріп, жаңарып, өсіп отырады дегенді айтады.

Абайдың адам мен Алла туралы ой-толғаныстарында сопылықтың мистикалық әсері анық байқалады. Абай адамды Алламен бірге атап қана қоймай, «дініміздің бір жасырын тұрған жалғаны жоқ болса, ақылды оны ойлама дегенімізге пенде бола ма? Ақыл тоқтамаған соң діннің өзі неден болады?» - деп адамның ойлау өрісін діндегі Алла ұғымынан да биіктетіп әкетеді. Мекемтас Мырзахметовтың айтуынша «үңіле зерттей қараса; Абай исламияттың кейбір түбірлі ұғымдарын сыншыл ақыл сынына салып, оны

өзіндік таным тұрғысынан адамгершілік дініне айналдырады. Өзіндік Гуманистік ойларын көбінесе діни ұғымдармен жанастыра отырып таратады. Исламияттық ұғым, діни сөздер молырақ қолданған шығармаларының өзінде де Абай адамшылық жайлы асыл мұратты ойларына тыңдаушы назарын үнемі бұрып отырады» [37, б. 42]. Абай дін ширегінде қаралатын «жол» мен «тән» ұғымдарын «Мені» мен «менің» айрылғанын,

Өлді деп ат қойыпты өңкей білмес», - дей келіп гуманистік тұрғыдан талдап шығады. Абай: «Ақыл мен жан – мен өзім, тән – менікі», - деп «ақыл» сөзін «жан» сөзінің баламасы, синонимі ретінде алады. Ал жан қуаты арқылы қорланудан пайда болған ақылда білім, ғылым, адамгершілік, ізгілік жатыр емес пе?! Сол себепті де, Абай ұстанымы ақылдың, адамгершіліктің бастауы деген түсінік осыдан туындайды.

Абайдың «иманигүл» (шын сүю), «жуанмәрттілік» (рақым, әділет, ақыл) сияқты күрделі ойлары тәңірге деген көзқарасын адамгершілік, ізгілік сияқты үлкен тақырыптарға қарай дамыта жалғайды.

Абай осы он жетінші сөзінде қайрат, ақыл, жүрек және ғылым туралы ойларын таратқан. Өз өлеңдерін бұлдаған ақыл, қайрат, жүрек өздерінің кім екенін айтады. Осыдан кейін ғылым оларға төрелік береді. Бұл төрт қасиет Абайда объективтік идея формасында баяндалған. Абай өз өмірінде осы қасиеттерге орнықты анықтама береді.

Үш – ақ нәрсе адамның қасиеті:

Ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек,-

дей келіп: Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,

Сонда толық боласың елден бөлек.

Жеке – жеке біреуі жарытпайды,

Жол да жоқ жарыместі «жақсы» демек, [44, б. 136]-

деп қорытады. Бұл туралы Ғ.Есімов «Қайрат, ақыл, жүрек және ғылымды жеке – жеке субетация ретінде қалыптастыру Шығыс философиясында қалыптасқан дәстүр. Бұл ислам философиясындағы гносеологиялық ізденістердің көрінісі» [47, б. 107],- деп бұл мәселенің шығу төркінін шығыс мистикасынан іздеген.

Қазақ мифологиясында Құдайға үлкен мән беріледі, себебі аңды да, адамдарды да жаратушы ие құдай. Кеңес дәуіріндегі зерттеушілер мұндай сенімнің ислам дінімен бірге келгендігін атап өтеді. Солай бола тұра, қазақ халқының мифологиясындағы құдайлар исламға дейін де болғаны белгілі. Құдай барлығының және барлық істің басында тұратын үлкен жаратушы жаратылыс туралы мифтердің ең алдында тұрады.

Мысалы, классикалық ертегілерде трикстер кейіпкерлерге көп көңіл бөлінген және солар арқылы ертегілерге юморлық үн қосылған. Халық ауыз әдебиетінде трикстерлік кейіпкерлердің сомдалуы мен мифтік аңыздар мен архаикалық ертегілер туған. Абайда мифтік сарындар нақты өмірлік ұстанымдармен біте қайнасып, Құдай ұғымы абсолют шындық ретінде қолданылады. «Алланың өзі де рас, сөзі де рас!» деген Абай ежелгі мифтерден бастау алған ұлтық танымы ретіндегі «Тәңір» сөзін, бергі ислам діні арқылы келген «Алла» сөзін, ежелгі өркениеттен ауысып парсы арқылы орныққан

«Құдай» мифологиялық түсініктерінің барлығын қолданып, ұлттық рухани таным- түсінікке сай «Жаратушы» мәнінде қазаққа сіңістіріп жібереді.

Абайдың қарасөздерінде адамның жаратылуы бір бөлек танымдық мәндегі үлкен дүние. «Жә, олай болса, адамды жаратушы хауаси хамса заһри бергенде, тахқиқ ойлап, олардың пайдасының барлығы түгел оған мұқтаж боларлығын біліп бергендігі әшкере тұр ғой. Әуелі көзді көрсін деп беріпті, егер көз жоқ болса, дүниедегі көрікті нәрселердің көркінен қайтып ләззат алар едік? Ол көз өзі нәзіктігінен керегіне қарай ашып, жауып тұруы үшін қабақ беріпті. Желден, ұшқыннан қаға берсін болуы үшін кірпік беріпті. Маңдай теріні көзден қағып тұруға керек болғандығынан, басқа тағы керегі бар қылып қас беріпті. Құлақ болмаса, не қаңғыр, не дүңгір, дауыс, жақсы үн, күй, ән – ешбірінен ләззаттанып хабар ала алмас едік. Мұрын иіс білмесе, дүниеде не тәтті, не қатты не дәмдінің қайсысынан ләззат алар едік? Бұлардың бәрі біздің пайдамыз емес пе? Көзді, мұрынды ауызға жақын жаратыпты, ішіп-жеген асымыздың тазалығын көріп, иісін біліп, ішіп-жесін деп. Бізге керегі бар болса да, жиіркенерлік жері бар тесіктерді бұл бастағы ғазиз білімді жерімізден алыс апарып тесіпті, мұның бәрі хикметпен біліп істелгендігіне дәлел емес пе? – депті [52, б. 83]. Адам жаратылысы туралы Абай таза қисынды оймен(логика) талдап көрсетеді. Бәрібір де жаратушы мифтік феноменінің жаратылыс маңызын сүйіп, махаббатпен жаратқанын дәлелдеуге арнаған осы дәлелдерінен Абайдың мифтік ойлауды нақты қисындық ойлауға ұштастырып жібергенін түсінеміз. Түпсанада сақталған генефондық мифтік таным түптің түбінде халық арасынан жарыққа шықпай қоймайтынын дәлелдейді.

Еуропа зерттеушілері Інжілден, Талмудтан, Құраннан ұқсастықтар іздегенде ислам мифтерінің ауқымы алғашқы екеуіне қарағанда кең екенін мойындайды.

Еуропалықтар жалған еуроцентризмді қалай өмірге әкелсе, алдағы жерде олардың жетегінде жүре бермей, ақиқат ғылым тәңіршілдікті ғылыми айналымға енгізіп, өзгелерге өзімізді ғылыми тұрғыдан таныту үшін нақты ғылыми және танымдық істерді бастауымыз керек.

Түркі дүниетанымында мифтік кеңістік екіге бөлінеді: 1) жерде-материалдық; 2) көкте-рухани, сондықтан аспан мифологемасының комплексті жүйесі бірінші болып біздің бабаларымызда: жоғары = игілік = билік = тылсым = мәңгілік т.т. ретінде құдай сипатына айналды. Қазір алтайлықтарда, шорларда, хакас, тува т.т. сібір түркілерінде сақталған тәңіршілдіктің діни аңыздары өркениеті бізден төмен негізгі діндерге: Буддизмге, иудеизмге, христиандықтарға, христианның заңды жалғасы исламға айналды.

Абайдың ұстанған мұраты – адамшылықты бұзбай, адамгершілік ізгілік қасиеттерін жоғары көтеріп, адам деген ардақты атқа сай болу еді. Оның көптеген шығармаларында осындай ой – мақсат жатыр. Айталық, «жігіттер ойын арзан, күлкі қымбат», «Интернатта оқып жүр», «Ғылым таппай мақтанба» өлеңдерінде елінің ертеңіне, жастардың болашағына алаңдауының басым, я болмаса оның қара сөздерін алсаңыз да адам, адам

мұраты, адамша өмір сүрудің мақсаты хақында да кең астарлы философиялық ойлар бар. Ал, түп- төркіні терең «Тәңірі» мифологиялық түсінігін «Қайда жүрсем ойымда бір Тәңірі, Ойымнан еш шықпайды оның әмірі» деп, «Тәңірінің күні жарқырап» т.б өте көп әрі түпкі мәнді ұғымын ежелгі түркілік мифологиялық дәстүрде қолданғандығы таң қалдырады.

Түркілердің діни орталығы Иершамун (Шамун нәби жері) қаласын қаланың не екенін білмеген көшпелі жөйіттер мен арабтар өзіміздікі деп құдайдың құтты күні атысып- шабысып жатыр. Аударма Тәңірлік діннің басынан бағынан кетіріп, кейінгі діндерге Ислам мен Христиандыққа орын босатты. Тәңір текті түркілер күрт өзгеріп, жауынгер тайпаға айнала бастады. Әлемді сөзбен емес, күшпен жаулау өмір салтына айналды. Тек Қирани хират (құран кәрім) ғана Тәңіршілдік дінінің болғанын өзінің содан бастау алғанын ашық айтты. Және араб тілінен өзге тілде құлшылық етуге барша мұсылмандарға тыйым салды. Себебі түркі дінінің, христиан ағымдарының кебін кимеу үшін, өйткені, бұл оларға сабақ алуға тиісті тарих тағылымы болды.

Мысалы, Шаман сөзінің екінші буыны «Ман» рупани тілінде «тылсым күшке оранғандар» деген мағынаны береді. Шаман сөзін – Күн құдайының тылсым күшін игергендер ұғымында түркілер әлемге танытқан.

Түркілер еврейлер иеленіп кеткен алғашқы тәңірлік діннің абыздары- шамандар деуге негіз бар. Бақсы мен шаман бақталастығы Түркі мәдениетіне, руханиятына салқынын тигізіп, аграрлық мәдениетті ұстағандар бір Тәңірге, қалалық мәдениетті ұстанғандар басқа шеттен жылбып кірген діндерге әуестеніп рухани өзекке құрт түсіп, іштен бөлініс басталды. Осыны білмеген (білсе де бұрмалап, қазақты тамырсыз, мәдениетсіз көрсетуге тырысқан) орыс, батыс ғалымдары мәселенің байыбына бармай қате қорытынды жасаудан бір арылмай келеді.

Бақсының өзгеше киім үлгісі, басқа халықтар мифологиясына кіргенде трансформациялық көрініс береді. Ярлхашампоның ұлы Рулакье (Ұрұакасы) тибеттіктерді алтын, күміс, темір балқытуға үйретсе, екінші бір аңыздық нұсқасында-анасынан мүйізбен туып, тибеттіктерді егіншілікке, үй малдарын қолға ұстауға үйретуші жасампаз қаһарман.

«Моласындай Бақсының,

Жалғыз қалдым тап шыным!» [44, б. 132] - дегенде Абай бақсының елге сыймай бөлектеніп, қадірсіз болғаны үшін емес, ешкім түсінбейтін ғажайып иесі, тылсым сырлы әруақтар әлемімен байланысатын ерекше қасиетті болғандықтан жалғыз көмілетінін ишаралап өткен. Заманында Абай бақсыларды көрген де көрінеді. Себебі, «Үш анық» еңбегінде Шәкәрім Құдайбердіұлы да бақсыларды көргенін, олардың ерекше тылсым қуатқа ие екенін тілге тиек етеді.

КСРО дәуірінде абайтану ілімінде ұлы ақынның Шығыс әдебиетімен тарихи сабақтастығын зерттеп-зерделеуде ерекше қажыр-қайрат танытқан Мұхтар Әуезовтен кейінгі ғалымдардың бірі Мекемтас Мырзахметұлы кеңестік саяси идеология қысымындағы күрделі қиындықтарға қарамастан

өзінің ғылыми зерттеулерінде «толық адам» ілімін ғылыми айналымға түсіріп, «Абай және Шығыс классиктері», «Абайдың исламиятқа қатысы туралы», «Абайдың мораль философиясы» сынды тың да келелі тақырыптардың алғаш рет кешенді қарастырылуына мұрныдық болды. Бұл әлемдік мәдениет пен әдебиет нәрі тоғысқан Абай дүниетанымын Шығыс әдебиеті, ислам діні, мораль философиясымен және көне түркі ғұламаларының даналық ойларымен дәстүрлі байланысын тығыз сабақтастықта кешенді зерттеудің уақыты келгендігін қазақ әдебиеттану ғылымы алдындағы аса бір өзекті мәселе екендігін төтесінен қоя біліп, ең алғаш рет Абайдың мифопоэтикасын жаңа аңыста қарастырған шақта қажет ететін ділгір мәселе екендігін ғылыми ортаға сол кездегі тұтас абайтануда өз шешімін таппағандығын тұспалдай білдірді.

М.Әуезовтің Абай шығармашылығының Шығысқа қатысын зерделегені біршама тоқырап қалған шақта Мекемтас Мырзахметұлы: «М.Әуезов шығыс классиктерімен қатар Абай заманында мектеп-медреселерде қолданылған оқулықтар мен суфизм поэзиясының ірі өкілдері Қожа Ахмет Яссауи, Сопы Аллаяр, Сүлеймен Бақырғани сияқты сопы ақындарды да Абайдың ақындық кітапханасының көлемі жайлы мәселеге ендіріп, ғылыми еңбектері мен «Абай жолы» эпопеясында қатар сөз етіп, пікір қозғап отырды» деген түйінді ойларын негіз етіп алған ғалым оны ғылыми дәлелдеу мен дәйектеуде әрі абайтанудың түйінді бағыттарының бірі тұрғысынан орнықтыруда маңызды қадамдар жасады. Бұл ретте ғалым араб, парсы, түркі әдебиетіндегі тақырып пен сюжеттік желіні негізге алып, назирагөйлік дәстүрмен қисса-дастандар жазған Абаймен дәуірлес Майлы қожа, Мәделі қожа, Ораз молда, Ақылбек Сабалұлы, Шәді төре, Мәулекей, Мақыш, Әріп сынды кітаби ақындар шығармашылығындағы қисса-дастандардың адамгершілік ізгі қасиеттерді жырлаудағы өрісті ықпалын «Осы қисса-дастандардың бір тобы тақырыбы жағынан алғанда ғашықтық-адамшылық сарындағы жырлар боп келеді. Бұлар қазақ тыңдаушылары арасында табиғи сүйіспеншілікті, таза махаббат сезімін оятуға, толық адам идеясында тәрбиелеуге қызмет етті» [37, б. 157] деген пікірімен Абайға дейін және Абай заманында мол таралған шығыстық әдеби сарындар мен арналардың рухани құбылысқа айналғанын ендігі жерде жасырып тұмшалаудың қажеті жоқ деп орынды атап көрсетеді.

Және көне түркі әдебиетінің өкілі Махмұт Қашғари сөздігінде «а, а, а, б» түрінде берілген ұйқастағы осы үндестіктің Абайда ұшырасуы:

«Білімдіден шыққан сөз» өлеңінде:

Жүрегі - айна, көңілі - ояу,

Сөз тыңдамас ол баяу.

Өз өнері тұр таяу,

Ұқпасын ба сөзді тез? [44, б. 124] Түрінде көрініс берсе, ал, енді «Келдік талай жерге енді» өлеңінде:

Қатыныңның ойнасын

Көрсен, білсен қоймасын,

Не ойлар едің өз басың,

Сонымен тең біз де енді [44, б. 180],-деп кездесуіне кеңінен тоқтайды.

Бұл арада біз мифтен арқау тартқан «Қатын аярлығы» мен «Жүрегі таза ілкі қаһарман» ұғымдарын жолықтырамыз.

Ақынның шығу төркіні шығыс ғұламалары еңбектерін шығармашылықпен меңгергендігін өлеңдері мен қара сөздеріндегі өзекті желіге айналып, мифпен көмкерілген мораль философиясы жайлы ойларға ұласуына куә боламыз. Абайдағы жасырын автор образының астарында «Жасампаз қаһарман» бейнесі бұғып жатып, «бүкіл күресі мен арман-мүддесінің тетігіне айналған (толық адам, камили инсани) жайлы көзқарасы бізге айдан анық таныла түседі.

Абай шығармашылығын мифке қатысты зерделеуде біз М.Мырзахметовтің «Абай мұраларының Шығысқа қатысы М.Әуезов зерттеуінде» атты тарауын қаперден қалыс қалдыра алмаймыз. Өйткені, Абайдың авторлық мифтуындыгерлігі түгіл, оданда ауқымды әлемдік мәдениет пен әдебиет нәрі тоғысқан Абай дүниетанымын Шығыс әдебиеті, ислам діні, мораль философиясымен және көне түркі ғұламаларының даналық ойларымен дәстүрлі байланысын тығыз сабақтастықта кешенді зерттеуді қажет ететін ділгір мәселелер сол кездегі тұтас абайтануда өз шешімін таппаған кез еді. Абайтанудағы осынау түйінді арна идеологиялық талапқа байлаулы, маркстік ілімге шырмалған ғылыми танымды авторлық мифке қатысты да үнемі тұсаулап келген уақыттын.

«Адамды сүй, Алланың хикметін сез,

Не қызық бар өмірде онан басқа», - деген ой-байламын танып білудің кезекті желісі хауас мәселесін терең танып, мән-мағыналық ұғынудан басталатынына көзіміз жете түседі. Бірақ ескеретін бір дүние осы өлеңнің асыл бойында «Жасампаз қаһар» бейнесінің бұғып жатқандығы. Абайды тек өз өлеңдері бойына иламның асыл жауһарын ғана емес, көне түркінің мифтік ұғым-түсініктерінде сіңіре білгендігі ешкімді бей-жай етпейді.

Ұлы тұлғаның Ислам дінінің этикалық қағидаттарынан нәр алуы да қазіргі таңда жан-жақты зерттелу үстінде болғанымен оны мифпен байланыстыру енді-енді қолға алына бастады. Осы орайда зерттеуші «Жақсылыққа шақыру, жамандықтан қашыру немесе «жамандықты көркем түрде жолға салу», иманды, парасатты болу, жан сұлулығын бағалай білу, ең қажетті моральдық принциптерді сақтау, кішіпейіл болу, үлкенді сыйлау, ел берекесін сақтау, ата-ананды құрметтеу, адамдық мінез-құлқынды жоғалтпау секілді қадір-қасиетті жинақтаған Ислам діні де Абай болмысын тереңнен зерделеуге мүмкіндік береді» [37, б. 158] деп жазады.

Грек ойшылы Пифагор «Әлемді сан билейді» дейді. Түркі мифологиясында қасиетті сандар қатарына 3, 5, 7, 40 т.б. жатады. «Құтты білікте» жәуанмәртлік ілімінің негіздері ретінде алынған ұғымдар: Әділет, дәулет (қайрат), рахым (қанағат, шафқат). Ал, осы өзіндік мән-мағынасы бар

кастерлі төрт ұғым Абайдың «Әсемпаз болма әрнеге» (1894) өлеңінде әділет, шафқат (рахым), ақыл, қайрат (дәулет) түрінде жырланатыны бар. Мысалы:

«Қайрат пен ақыл жол табар,
Қашқанға да, қуғанға.
Әділет, шафқат кімде бар,
Сол жарасар туғанға.

Бастапқы екеу соңғысыз,
Біте қалса қазаққа.
Алдың – жалын, артың – мұз,

Барар едің қай жаққа», [44, б. 242] – деп осы пікірі арқылы Абай «Құтты білікте» таратыла жырланатын жәуанмәртлік ілімінің өзекті желісін құптап, ол дәстүрді жаңғырта жалғастыра жырлап мифтік көне сарынды жаңа қырынан жаңғыртады.

Қорыта келгенде, Абайдың кемел суреткер ретіндегі дүниетанымының қалыптасуындағы Шығыстық тамырын соның ішінде «толық адам» мәселесіне қатысты ғылыми құнды тұжырымдарды терістеп келді. Осынау өзекті ғылыми тақырып әдебиетші ғалым Мекемтас Мырзахметұлы зерттеуі арқылы тұңғыш рет дәлелденіп, ұлы ақын шығармашылығының қуатты арнасы Шығыс руханияты, мұсылман дінінің рухани кемелдену мен адамгершілік қасиеттерге бастайтын мәңгілік құндылықтары болып табылатынын айқындалып, Шәкәрім, Мәшһүр т.б. қаламгерлердің авторлық мифтері мен мифопоэтикасына қатысты болшақ зерттеулерге арқау болды. Бұл Абай шығармашылығын әлем әдебиетімен соның ішінде Шығыс классикалық әдебиетінің, мұсылман дінінің этикалық құндылықтарымен және де көне түркі дәуірінің ұлы ойшылдарының мұрасымен тығыз байланыста қарастыру ғана «толық адам», «кемел адам» мәселесінің терең тамырын айқындауға мүмкіндік беретінін дәлелдеп бере алды.

Біз тарихи мифологиялық ақтандағының кейбір тұстарына ғана тоқталып өттік. Айтылған топшалаулардың бәрі дұрыс деген ойдан аулақпыз.

Келтірілген мысалдардың барлығы ежелгі түркілік мифтік сарынның ислам мифологиялық өркениетімен қосылып Абай дүниетанымына сіңісті болғанын анық айғақтайды.

М.Әуезов қазақ халқының ұлттық діни наным сенімін ірі екі дәуірге бөлген болатын. Бірі, ислам дінінен бұрынғы дәуір, екіншісі ислам діні келгеннен кейінгі дәуір. Дәл осы жүйелеу мифтердің тууы мен өркендеу жүйесін әйгілеп, зерттеуімізде Бірінші дәуірде адамзаттың шынайы және көркем ойлау жүйесі болып табылатын мифтер әлемінің алғашқы жер мен адамның жаратылуы туралы жаратылыс мифтері болды. Адамзат табиғаттың жанды жансыз-нәрселердің жаны бар, бізді жебеп жүреді, қысылғанда өз көмегін береді деп оларды құдайға санаған, олар туралы мифтер ойлап шығарған.

Екінші, фольклор мен көркем әдебиеттегі мифтер. Асан Қайғы сапары халық мұратын іздеген, соған жетпекке ұмтылған дана абыз пешенесіне тән «киелі сапар» болып табылады. Ұлттық әдебиетімізде мифопоэтикалық құрылымымен ерекшеленетін «киелі сапар» желісінің орталық тұлғаларына айналған Қорқыт ата мен Асан қайғының сапары адамзаттық асқақ мұраттарға, ұлы парасатқа, кемелдікке, рух мәңгіліктігіне ұмтылысымен маңызды деп түсінеміз.

Өнер мен әдебиетте күні бүгінге дейін тарихи ежелгі мифологияның сюжеттері мен персонаждары қолданыс тауып келеді. Олар өзгеріске ұшыратылып, түрліше нұсқада кәдеге жаратылуда. Оларсыз Жаңа уақыт әдебиеті мен өнерін көз алдыға елестету мүлде мүмкін емес. Мәселен, Гомердің «Одессеясы» Дж.Джойстың «Улисс» романына арқау болды.

Түркілік текті мифтердің шығуы жер бетіндегі ең ерте мәдениеттің қалыптасуына әсер еткенін аңғардық. Абай танымына әсер еткен мифтік сарындардың жыраулардағы көрінісі, дәстүрлі үндестік туралы талдай кетуді жөн көрдік. Абай танымына әсер еткен мифтік сарындардың көне түркілік көрінісі мен шығыстық сарындардың тигізген ықпалы туралы да түптеп зерделедік. Жыраулар поэзиясында ерте дәуірде қалыптасқан ғаламдық культтық танымдардың халыққа танымында ерекше орын алғанын байқадық. Көне түркілік сарын мен шығыс мифологиясы – бұлардың баршасы ХІХ ғасырдағы мәдениеттер тоғысында тулып өскен Абайдай білімдар ғұламаның дүниетанымына әсер етпей қалуы мүмкін емес.

2 АБАЙ ӨЛЕҢДЕРІНДЕГІ МИФТІК ТАНЫМ МЕН ТҮСІНІКТЕРДІҢ ҰЛТТЫҚ-РУХАНИ БОЛМЫСЫ

Ұлттық поэзиямыздың мәңгілік құндылығына айналып, уақыт өткен сайын эстетикалық санамызда жаңа қырмен танылып, терең мазмұн, астарлы бейнелеулерінің сыры ашыла беретін ұлы Абайдың поэзиялық мұрасы әлі де талай зерттеулерге арқау болары анық.

Абай мұрасы – қазақтың руханияты, мәдениеті мен әдебиеті, әлеуметтік-саяси ахуалы сияқты басты, өзекті мәселелерін өзегіне сіңірген баға жетпес құндылық. Біз кез келген сауалымызға жауапты Абай сөзінен табамыз. Абай мұрасы адамзаттың мәңгілік мұраттарды арқау етумен де маңызды. Сондықтан да ол тек қазақтың емес, адамзаттың, әлемнің Абайы болды.

Ақын мұрасына бүгінгі пайым тұрғысынан, оның ішінде мифопоэтикалық талдау әдісі ұстанымдарымен талдағанда ақынның суреткерлік танымы мен эстетикалық талғамының шырқау биігін тани түсеміз. Абай өлеңдерінің мәтіндік құрылымы мен қабаттарына назар аудара отырып, біздің қарастыратынымыз – бағзы дүниетанымның көркемдік ойлауда түрлі бейнелілік қызмет атқаруы және ұлы ақын мұрасының поэтикалық қуатының тамырын тану.

Әдебиеттану ғылымындағы әдіснамалық негіздердің ішінде мифопоэтикалық талдау және құрылымдық әдіс ұстанымдары көркемдік-бейнелілік қабаттың мән-мағынасын, қыр-сырын, қайнар көзін ашуға бағыт сілтейді. Шығарма мен мәтін арасындағы ара-қатынасты, айырмашылық пен бірлікті атап-түстеген структуралистер талдаудың жаңа мүмкіндіктерін ұсынды. Структуралистер туындатқан құрылымдық поэтиканың ұстанымына сүйенсек, мәтіннің идеясы сәтті таңдалған дәйектемелерден емес, күллі көркем құрылымнан көрініс табады. Ол үшін біз мәтіннің деңгейлік қабаттарын тануымыз керек. Мәтіннің тілдік, ырғақтық, мазмұндық деңгейлерін жүйелей отырып, әр деңгейдің қабаттарын айқындайтын құрылымдық талдау сол қабаттарды детальдар арқылы қарастыруға мән береді. Мазмұндық деңгейдің композициялық қабатында сюжет пен фабула, уақыт пен кеңістік, дүниетаным негіздері интерпретацияланады. Міне, осылардың ішінде дүниетанымдық негізді таныту мифопоэтикалық талдаумен түйіседі.

Структурализмнің белгілі өкілі Р. Барт мәтінді оқыған адамның қабылдауы оның дайындығына және мәтіннің тіні болып табылатын негізгі бес кодты түсіне және түсіндіре алуына байланысты деп біледі. Ол кодтар: эмпирия, тұлға, білім, ақиқат, символ [18, б. 49]. Осы кодтар мәтіннің күллі болмысын түзеді. Бейнелілік мәнін арттыратын символдың табиғаты танымдық қабылдаудың тұспалдық сипатын білдіреді, міне, осы код арқылы мәтіннің негізгі мәні ашылады.

Төл әдебиетімізде арысы Бұқар жырау, берісі Дулаттан бастап ескі мифтердің түрленіп, жаңа қырынан мифопоэтикалық түсіндіріле бастауы әуелі көп тәңірлік, кейін келе бір тәңірлік құдай болмысын танудағы ұлттық

дүниетанымымыздың шығармашылықпен не поэзиялық, не прозалық дәстүрде өрістей дамып, біржола бұрынғы сірескен фольклор аясынан бөлініп, ендігі жерде жеке қаламгерлердің шығармашылық процесінде бірте-бірте көрініс таба бастады.

Бұл шығармашылық үрдіс түркі әлемінде өзіндік табиғатымен дамып, өзгерістерге түсіп отырды. Сонымен көне миф адам баласын қоршаған болмыстың өзі болып табылып, адам нақты бір мәселе турасында ойлантып, бұл үшін ол бәрін бір өзінің білгенінен бастайды. Әлем таныған шіркеулік, аяндық діндер шыққанға дейін миф құдайлар туралы мифтік-поэтикалық айтылымдар (сказ), яғни әңгіме ертегілер түрінде қалыптасты. Уақыт өте келе ол аңыздық нақты тарихи оқиғаларға негізделе бастады. Бұрынғы өздері құдай деп тапқан жандар ілкі қаһармандарға, бұрынғы өздері сыйынған рулық тотемдер мифопоэтикалық образдарға айналды. Өйткені ертедегі адамның санасы мифологиялық сипатта болды. Бір тәңрілік дінге дейін табиғат құбылыстарын түсініру үшін абыздар мифтерді пайдаланған (мұндай білімдарлық тек ғұлама абыздарда ғана болды).

Мұхтар Әуезовтің «Абай жолы» эпопеясында бала Абайдың әжесі Зеренің ертегісін тыңдап өскені кеңінен сөз болады. Бұл ұлттық фольклордағы мифтік сарынмен таныммен бала кезден таныс болу хакім шығармашылығында өзі ізін қалдырғанын мына өлең жолдарынан көре аламыз.

Жазғытұры қалмайды қыстың сызы,
Масатыдай құлпырар жердің жүзі.
Жан-жануар, адамзат анталаса,
Ата-анадай елжірер күннің көзі...

Күн - күйеу, жер - қалыңдық сағынышты,
Құмары екеуінің сондай күшті.
Түн қырындап жүргенде көп қожандап,
Күйеу келді, ай, жұлдыз к... қысты [44, б. 184].

Қазіргі қолымызда бар хакім Абайдың мифологиялық мәтіндерінің ең керекті дегендеріне емес, мифтік элементтер ұшырасатын барлық туындыларына тәпсірлеу жасайтын болсақ, онда өзіндік авторлық мифопоэтика қалыптастырған рухани пайғамбарымызға жеке тарауша емес, тұтас бір арнайы монография жазуға тура келертіндігін ұғынар едік. Сондықтан біз мифтік мотивтер аясында күннің көзінің ата-анадай елжіргені, «Күн - күйеу, жер – қалыңдықтың» сағынышпен қауышуы сынды кейбір үзінділері бойынша қазақ ұлтының негізін құрауға түрткі болған ата-бабаларымыздың бұрынғы өздері құдай деп тапқан жандар ілкі қаһармандарға, бұрынғы өздері сыйынған рулық тотемдер мифопоэтикалық образдарға айналуының араға ғасырлар салып, жаңаша қырынан төл әдебиетімізде Абай тарапынан көрініс табуы төңірегінде қысқаша ой толғағанды жөн көрдік.

Жалпы қазақ әдебиеті қай ағым, қай бағытта болмасын Жүсіп Баласұғыннан тамыр тартқан ұлт әдебиетінің тәлімгерлік функциясы ең басты орында тұрады. Абайдың ұлттық ағартушылық дәуірдегі өзге қаламдас әріптестерінен басты өзгешелігі көбіне діни мистикалық тылсымдылыққа басы бүтін беріліп кетпей, бар назарын мәтіннің «апокалисис» мотивінің шырайын ашатын ілкі пернелеу тініне ден қоюы.

Ынсапсызға не керек

Істің ақ пен қарасы?

Нан таппаймыз демейді,

Бүлінсе елдің арасы.

Иждиһатсыз, михнатсыз

Табылмас ғылым сарасы [44, б. 69].

Бабаларымыздың мифтік түсінігі бойынша дүние ақ пен қараның, яғни, жақсылық пен жамандықтың күресінен тұрады. Міне, Абай үшін осындай күрес – оқудың пайдасы мен зияны арасындағы парасат майданы болып табылатындығына көз жеткіземіз. Көне мифтік сарын заман ыңғайына сай авторлық шеберлікпен жұрт назарына ұсынылып, ұлтқа қажетті білім мен қажетсіз білім арасындағы өзара салыстырылады.

Данышпан Абайдың ұлтқа кінә артуы, ұлттық жадыға батыра айтып, қазақты меңдеген рухани-мәдени, саяси-әлеуметтік дерттен санаға ой салып, сөзбен емдеуге ден қоюы бүгінгі қазақ қаламгерлерінің басым көпшілігінің ұстанатын әдеби қағбасы болуға тиіс. Ал, XIX ғасырдың соңынан бастап, ұлттық дертті сөзбен емдеуге бел шеше кіріскен сөз зергерлері бұрын әдебиетімізде мүлдем кездеспеген соны жанрлар мен жаңаша шығармашылық ой түюдің амал-тәсілдерін, мифологиялық нышанат-белгілерді аздап болса да енгізе бастағандығын біз Абайдың жоғарыда өзіміз мысалға келтірген өлең жолдарынан аңдай аламыз.

Қазір түрлі бағытта зертелініп жүрген хакім Абай әдеби процеске араласқан кездегі өмірге әкелген туындыларында неомифологизмінің бар екендігін, оның ұлт әдеби процесінде өз орынын тапқандығының дәлелі де – осы тәмсілдік аңыстағы сөздік және сөз тіркестік мифтік сарындардың түрлі райда қылаң беруі. Шындығын айтқанда Батыстағы тұтас бір романға арқау болар дүниені бір тармақтың бойына «Істің ақ пен қарасы?» деп тоғыстыру нағыз сөз зергерлерінің ғана қолынан келетін әдеби шеберлік дер едік.

Абайдың мәтін кеңістігінде мифтік сарындар бірде айқын, енді бірде көмескі сезілетіндей әсер қалдыратыны бодандықтағы қазақ қоғамның дертіне Хакімнің үрке қарағандығын тантады.

Ол өзінің мифологизмі арқылы не өзіне дейін ешкім айтпағанды айта білуші ретінде, не өзіне дейінгі болған дүниені жаңа қырынан қайта жаңғырта ұсынушы автор ретінде ғылыми ортадан өзіне лайықты бағасын енді ғана ала бастады. Бұл орайда қазақ әдебиеті үнемі жаңару, жаңғыру үстіндегі мәңгілік процесс болып табылатындығын ылғи есте ұстап отыруымыз керек. Бұл бақыт

– хакім Абайға да бұйырған бақ. XIX ғасырдағы әдеби процеске ат салысқан қаламгерлер көркем мәтін кеңістігін жаңаша авторлық көзқараспен игере алса, онда белгілі бір мифтік тақырыптар, белгілі бір мифтік мотивтер немесе сарындар өзінің бұрынғы құпиялы қойнауының қақпасын аша алады.

«Заман ақыр жастары» өлеңінде:

Заман ақыр жастары,

Қосылмас ешбір бастары.

Біріне бірі қастыққа

Қойнына тыққан тастары [44, б.195].

Абайдың табиғат лирикасы өзінің мифопоэтикалық тылсымына терең үңілуді қажет етеді. Әрі әрбір әдебиет зерттеушісі одан үнемі іздеген жоғын тауып отырады. Табиғат қазақ мифологиясының бастау көзі болып табылатыны жасырын емес.

Ұлы таудан, Бәйтерек тамырынан, қасиетті бұлақтан басталатын Ұлы өзен. Өзеннің бастауы, орта ағысы мен сағасы Жоғарғы, Орта және Төменгі әлемдерге сәйкес келді. Әлемдік өзен мен ежелгі Мұхит бір-бірімен және рухтар әлемімен байланыста болды. Түріктер өздерін жердің тууы деп санайды, сондықтан су көбінесе басқа әлемнің - өлгендердің әлемінің символына айналған. Су кететін әлем, жер асты әлемі.

Демек, өзеннің сағасында өмір сүргендер өлген және сонымен қатар өлмейтін деп есептелетін. Сондықтан өлгендер туралы: «Ол өзеннің сағасына көшті», - деді. Біздің ата-бабаларымыз өзендерді жаратқан, олармен өз тектерін байланыстырған. Өйткені су өмір әкелді. Ұлы өзен үш әлемді де байланыстырады. Адамдардың өмір сүру орны ортаңғы әлем болды - біз Жер деп атайтын әлем, суға берілген орасан зор мағынаны ұмытып кетті. Сондықтан адамдардың өмір сүріп жатқан әлемі жай ғана Жер емес, Жер-Су деп аталғаны табиғи болып көрінеді. Түріктерде Жер-Су Отанның метафорасына айналды.

Су тәңірі Жерден бұрын дүниеге келген. Сондықтан оны Жердің аға қарындасы деп санайтын. Су түбінен құм, саз, балшық көтеріліп, Жер пайда болды. Су жаңбырды ең туған құдайы деп санайды. Оған даладағы шөптер, демек адамның әл-ауқаты да байланысты болды. Көктемде, мамыр айында, алғашқы жаңбыр басталғанда, Жаңбыр Құдайына құрбан болды. Құрбандық шалудан кейін «жаңбыр мерекесі» басталды. Ежелгі түріктер үшін көктемнің басындағы алғашқы жаңбыр – Ләйсән ең құрметті және қасиетті болды. Ежелгі түріктер оның өміршең, емдік қасиеттеріне сеніп, суды дәрі түрінде пайдаланған.

Көктемнің алғашқы жаңбырына орай түріктер бүгінгі күнге дейін балаларына ат қояды. Ежелгі түріктер жаңбырды адам бейнесі түрінде бейнелеген. Ол көкте өмір сүрді, бірақ жер бетіндегі құдайлармен көбірек байланыста болды. Оның ағалары Найзағай – ақ жылқы Тенгри мен Найзағай - от қамшы Тенгри, Бұлт, Жел. Кемпірқосақ болса, Жауынның қарындасы еді.

Көктемгі жылы жаңбырдан кейін ол өз қойларын саууды әдетке айналдырды. Көбінесе кемпірқосақты Тенгри белдеуі деп атайтын. Жаңбыр құдайы жер бетіндегі су көздерін ерекше құрметтеді. Ежелгі наным-сенімдерге сәйкес, егер су көзі қурап ағатын болса, құрғақшылық болады.

Жаңбыр су-теңіз, өзен, көл және су көздерінің балалары мен немерелерін өсіруге көмектесті. Су От құдайына қарсы болды. Түріктер ешқашан үй ошағына су құйған емес. Су мен оттың шайқасы отбасы мүшесінің өліміне, тіпті бүкіл отбасының өліміне алып келуі мүмкін. Кейбір түркі халықтарында әлі күнге дейін «Өзенді су бассын» деген қарғыс бар. Ежелгі түріктер суға екі түрлі қарайтын. Бір жағынан су Төменгі әлемге кіруді жасырады, ал өзендер мен көлдерде жаман рухтар жасырынады деп ойлаған. Сондықтан суды былғауға болмайды. Өзенде немесе көлде жуыну өлімге әкелуі мүмкін.

Бірақ, екінші жағынан, суға үлкен құрметпен қараған, себебі сусыз жер бетінде өмір сүру мүмкін емес. Анасының құрсағындағы бала қоршалған және барлық судан қорғалған. Түріктер бұл суды «тірі су» деп атаған. «Өлі су» деп тазаланбаған көлдердегі, батпақты су қоймаларындағы суды атайды. Адамдар мен жануарлардың өмірі, жердің құнарлығы мен өнімділігі Су құдайына байланысты болды. Сондықтан өзендердің, көлдердің бастауында Жер мен Су құдайына құрбан болып, мол өнім, мал басының көбеюі мен өмір сүру жағдайын сұраған.

Жел Бәйтерек бұтақтарының тербелісінен болды. Бұл тентектік, дау-дамай, өрескел және дөрекі құдай. Егер түріктер бұл құдайды таныстырғысы келсе, онда олар иесіз аттан басқа ештеңе көрген жоқ. Түріктер жеңіл ойлы адамдарды немесе жылқыларды желден туған деп атайды. Жел Тенгридің ұлы рухына бағынады. Өзінің тынышсыз мінезінен Жел Жер, Су құдайларымен, ал кейде От рухымен араласа алмайды. Ол оларға үнемі тиіп, тыныштық бермейді. Ашуланған Жел Жер бетіне қысқы дауылдарды, ал жазда дауылды жіберіп, сол арқылы адамдарға, жануарларға және табиғатқа бақытсыздық әкеледі. Сондықтан да түріктер дауылға тап болған кезде үш рет «тьфу, тьфу, тьфу» деп түкіріп жатты.

Ежелгі түркілер кейбір ауру рухтары жел түрінде пайда болып, адамдарды таң қалдырды деп ойлаған. Егер аң аулау кезінде аңшылардың шалашын жел бұзса, онда олар аң аулауда сәттілік болмайды деп, кәсіпшілікті тоқтатып, дереу үйлеріне кетеді. Біраз уақыттан кейін олар аң аулаған орман немесе тау қожайынына азғана сыйыну арқылы қайтып оралған. Батыс және солтүстік желдер «жаман» деп есептелді. Күзде олар өзімен бірге ауа райының қолайсыздығын әкелді: жаңбыр, қар, күнді жауып тұрған бұлттар. Қаңтар мен ақпанда бірнеше жел күндері болады, сондықтан оларды жел айы деп атайды.

«Келген жаман рухқа жол бермеу керек, зиянды желге жол бермеу керек», - деді алтайлықтар Ұмайға. Ежелгі түріктер желді басқа әлемге араласу ретінде қабылдап, оның үрлеуін, әсіресе, егер ол жел болса – «төменгі әлемнің елшісі» болса, қолайсыздықтың себебі деп санайды. Желді тоқтату үшін ұлы

шамандардың күшін жұмылдыру керек еді. Ежелгі түріктер жел құдайын құрметтеді. Оның құрметіне «Бұлтты таратушы» деп аталатын ғибадатхана салынды. Әскери жорықтың алдында түріктер осы ғибадатханаға барып, құрбандық шалып, жеңіс тіледі [53, б. 163].

Егер желге назар аудару керек болса, онда жыртылып, жеңіл жел пайда болды. Бұл желге өздерінің тілектерін сыбырлап, тез арада Тенгриге жеткізуге тура келді. Бірақ Желге соңына дейін сенуге бола ма? Түріктер оның Тенгриге мүлдем басқа сөздерді жеткізе алатынын, әйтпесе өтінішті мүлдем ұмытып кететінін білетін. Желдің көңіл-күйі туралы былай білуге болады. Егер Жел құйын жасап, ол солдан оңға бұрылса, онда өтініш орындалды. Егер құйын оңнан солға бұрылса, онда ол қасірет әкелетін жаман рух еді. Бұндай құйын бір құт адамды ұрлап кетуі мүмкін.

Біз жоғарыда сөз еткен мифтік сарындар мен мотивтер Абайда былайша көрініс табады.

Желсіз түнде жарық ай,
Сәулесі суда дірілдеп,
Ауылдың жаны – терең сай,
Тасыған өзен күрілдеп.

Қалың ағаш жапырағы
Сыбырласып өзді-өзі,
Көрінбей жердің, топырағы,
Құлпырған жасыл жер жүзі [44, б. 201].

Осылайша бәрімізге көз таныс ұлттық дәстүрлі қазақ ұғым-түсініктері трансформациялап, мүлдем жаңа көп деңгейлі, көп өлшемді жаңа мифопоэтикалық ойлау формасының хакім Абай тарапынан өмірге келуі ұлттық мәдениет кеңістігіндегі әдеби жетістігімізге айналып отырғандығына көз жеткіземіз. Бағыздан тамыр тартқан жел, ай, түн сияқты қарабайыр мифтік түстініктер мен сарындар әдеби түрленіп, өзінің соны қырымен ерекшеленеді.

Сонымен алаштың мифтік бағзылығы мәдениетіміздің аңсары да емес, шығармашылық процестегі әр қилы стильдіктің жұрт құлай жабысатын таптауырындыққа бейім эталоны да емес, тек туған халқымыздың өз өткенін бүгінгі мәдени-рухани өмірімен жалғастыратын алтын көпірдегі сан алуандықтың әдеби материалы ретінде әр замандағы қаламгердің өзі өмір сүрген дәуірдегі орын алып жатқан белгілі бір ситуация мен коллизияны мифологиялық параллелдермен оқырманға таныта білуге талпыныс жасаушылық әдеби әрекеті. Осындай өзі өмір сүрген дәуірдегі орын алып жатқан белгілі бір ситуация мен коллизияны мифологиялық параллелдермен оқырманға таныта білушілік хакім Абайда жиі ұшырасып отыратын әдеби құбылыс.

Тоты құс түсті көбелек
Жаз сайларда гулемек.

Бәйшешек солмақ, күйремек,
Көбелек өлмек, сиремек.
Адамзатқа не керек:
Сүймек, сезбек, кейімек,
Харекет қылмақ, жүгірмек,
Ақылмен ойлап сөйлемек.

Әркімді заман сүйремек,
Заманды қай жан билемек?
Заманға жаман күйлемек,
Замана оны илемек [44, б. 407].

Осы үш шумақтық шағын өлеңде мәңгілік өмірдің аз күндік қызығы мифологиялық тылсымдылықпен беріледі. Оның қалай берілгендігін әр мифтанушы өзінше түсіндіруге тырысады. Бәрі де өз ұлты атынан сөйлеу үшін ақынның мифопоэтикалық тылсымдылық тәсіліне жүгінгендігін бір ауыздан мақұлдайды.

Осы орайда қаламгер ашатын шынайы жаңашылдық жаңа мазмұнмен байланысты болып келіп, сонымен бір мезетте ежелден қалыптасқан мифтік бағзылық әдеби дәстүрге арқа сүйей отырып, өнердегі жаңа мифопоэтикалық соқпақтың түп тамырын қалыптастырады да, келесі буын қаламгерлеріне жөн-жосық нұсқайды. Осындай ежелден қалыптасқан мифтік бағзылық әдеби дәстүрді бұзбай, бірақ оған өз жандарынан қаламдарының қарымымен мазмұндық, жанрлық өзгеріс енгізу XIX-XX ғасырдағы әлемдік деңгейдегі қазақ қаламгерлерінің баршасына ортақ көркемдік үрдіс болуы үшін Абай әдеби ұстаз бола білді. Патша отаршылығының бұғауынан құтыла алмайтынын жақсы түсінген қазақ ағартушылары оған қарсы тұрудың бірден-бір жолы білім мен ғылым деп таныды. Осы ұстаным олардың басын бір арнаға қосып, демократиялық-ағартушылық ағымда бой көрсетті.

Осы XIX-XX ғасырдағы әлемдік деңгейдегі қазақ қаламгерлерінің баршасына ортақ мифтік бағзылық көркемдік үрдісін өз шығармашылығында жөнімен, ретімен қолдана білу бағытындағы әдеби ұстаз болушылығы мына бір өлең бойынан табылады.

Жүрегім менің қырық жамау
Қиянатшыл дүниеден.
Қайтып аман қалсын сау,
Қайтқаннан соң әрнеден.

Өлді кейі, кейі — жау,
Кімді сүйсе бұл жүрек.
Кімі — қастық, кімі — дау,
Сүйенерге жоқ тірек [44, б. 380].

Бабаларымыз табиғаттың қарау да, тылсым күштері алдында өзін дәрменсіз сезінсе, хакім Абай өз заманы алдында дәрменсіз екенін бағзылықпен терең тамыр тартқызып бізге жеткізеді. Бір сөзбен айтқанда ұлттық әдебиетімізде мифтің астарлы кодына бет бұру XIX ғасырда А.Құнанбаев шығармашылықтарында да көрініс тапты. Хакім Абай бағзы және ұлттық мифті өз шығармаларында орынды пайдалана білген ағартушылық дәуірдің ірі тұлғасы болғандығы дау тудырмайды. Халқымызда «Қайда барсаң, Қорқытың көрі» деген аңыздық тәмсіл бар. Міне осы тәмсіл:

Еріксіз түскен ылдидан,
Еркінмен шығар өр артық.
Қорлықпен өткен өмірден,

Көсіліп жатар көр артық, - деп бір ғана шумақтық ақын рубайында мүлде басқаша қырынан, яғни, өлімнен қашудың емес, оған асығу түрінде трансформацияланып көрініс табады [41].

Абай туындыларындағы авторлық мифтері арғықазақ, ұлттық және әлемдік дәстүрлі мифтерді қолданған қаламгерлерде көрініс тапқан белгілі бір мифологиялық образдер мен мотивтердің және архетиптердің алаш және әлем әдебиетіне қосылған рухани үлесін таныту және қазақ мәдениетінде алатын орнын философиялық әдеби теориялық жақтан анықтауға мүкіндік береді. Бүгінгі қазақ прозасындағы орын алып отырған мифологиялық және неомифологиялық үрдістердегі зерттеудегі жетекші идеялар қаламгер ашатын шынайы жаңашылдық жаңа мазмұнмен байланысты бола келіп, сонымен бір мезетте дәстүрге арқа сүйей отырып, әдебиеттегі жаңа соқпақтың сұлбасын қалыптастыруға бағдар ұстануы төңірігіне топтастырылып шоғырландырылады.

«Жұмбақ» атты өлеңінде «темірді» түрліше мифтемелік сөз қолданыстарымен жасырады:

Қара жер адамзатқа болған мекен,
Қазына іші толған әр түрлі кен.
Ішінде жүз мың түрлі асылы бар,
Солардың ең артығы немене екен? [44, б. 207]

Түркі әлемінің дүниетанымдық негіздерін этноисториялық зерттеу аспектісінде мифологияны зерделеу моңғол-татар шапқыншылығы алдындағы кезеңдегі түркі халықтарының этногенезі мен этникалық тарихы, түркі халықтарының этномәдени және этногенетикалық ортақтығы сияқты көптеген тарихи проблемаларды түсінудің кілті болып табылады, олардың шешімі түркі халықтарының тарихының этномәдени және этногенетикалық ортақтығын жаңаша бағалауға мүміндік береді ежелгі, орта ғасыр және қазіргі заман кұбылыстары. Осыған байланысты ежелгі түркі дүниетанымын қайта құру үшін тарихи дереккөздермен қатар түркі халықтарының этномәдениетіндегі дәл осы мифология мен халық ауыз әдебиеті туындыларында бізге барынша толық жеткен архаикалық элементтерді зерттеу қажет. Осындай адамның азуы

немес адамның хайуанға айналуы мифтік түсінігі Абай өлеңдерінде бірде – ашық, енді бірде – жасырын, енді бірде – көмескілене қылаң береді.

Жүректе қайрат болмаса,

Ұйықтаған ойды кім түртпек?

Ақылға сәуле қонбаса,

Хайуанша жүріп күнелтпек [44, б. 338].

Мифтік образдар мен мотивтік қатарды бірізге түсіре зерттеуде әдебиеттанушылар тарапынан көп ізденістер орын алуда. Абай шығармашылығындағы мифологиялық образдар (архетип, тотем, мифологема, мифема) және мифологиялық мотивтер (жетпек мотиві, ілкі өмірге келу мотиві, апокалипсис, құбылушылық мотивін біз жоғарыдағы келтірген мысалдарымыз арқылы сарладық.

Әлем әдебиетінің танымал тұлғалары мифологиялық образдарды және мифологиялық мотивтерді өз туындыларында кеңінен қолданғандығы әдебиет тарихынан белгілі. Осы бір әдеби үрдістен Абай да тыс қалмай, оның кейбір туындыларының тініне мифологиялық образдар мен мифологиялық мотивтер арқау болды. Абай дәуіріндегі әлемдік әдеби процестің бөлінбес бір бөлшегі болып табылатын қазақ әдебиетінде де ескіні бұзбай соның негізінде жаңаны тудыратын сөз зергерлері арасынан мифологиялық образдар мен сарындарды орынды қолдана білген сөз зергерлері бой көрсете бастады. Сондай қаламгер ретінде танылғандар өте санаулы болды.

Сол дәуірдегі қаламгерлеріміз қолданған басты әдеби тәсіл мифтің белгілі бір бөлігін немесе ондағы кейбір архетиптік образдарды шығыс әлемі мен түркі дүниесіне ортақ мотивтерді авторлық идеяға бағындыру дәстүрі қанат жайды. Бір кездердегі реалистік әдебиет мистикаға немесе мифтік ұғым-түсініктерге арқа сүйей отырып, адамның рухани ілкі негізін іздеуге ден қойды:

Малда да бар жан мен тән,

Ақыл, сезім болмаса.

Тіршіліктің несі сән,

Тереңге бет қоймаса?

Атымды адам қойған соң,

Қайтіп надан болайын?

Халқым надан болған соң

Қайда барып оңайын?! [44, б. 339].

Бабаларымыздың бір кездегі мифтік сана асында өзін өзге тіршілік иелерінен жоғары қоюшылығы мен төмен қоюшылығының шарпысуы осы өлең шумақтарында ұшырасады.

Э.Жанысбекова: «Мифологтардың шығыстық және мифологиялық ойлауды жақындастыратын концепциясы барлығы мәлім, сол себепті қазіргі замандағы әлемдік мәдениеті жаңғыртып және жаһандастырып

(әмбебаптыратын) номадизмге, буддизмге (постмодернизмдегі), конфуциандыққа және басқада шығыстық «экологиялық» дискурстарға бет бұрушылық кездейсоқтық емес» [54, б. 68] деген пікірді алға тартады.

Қазіргі қазақ гуманитарлық ғылымында хакім Абайдың шығармашылығына қатысты шығыстық және ұлттық мифологияны жаңаша ұғыну үрдісі орын алды. Кейін келе бұл ғылыми ізденістік үрдіс ақынның прозасы мен поэзиясындағы көркем мәтіндерде айшықталған шығыс мифологиясы табиғатына жаңаша пайымдаулар жасауға ұласты. «Мифке оралу» атты зерттеуінде Серікбол Қондыбай: «Мифті білгенде не, білмегенде не – онда тұрған ештеңе жоқ сияқты. Бірақ фольклордағы “кәкүр-шүкір” болып көрінетін тұстарға үңілу жауап туғызбаса да, сауал туғыза алады. Сауал пайда болған екен, оған жауап беруге деген талпыныс пайда болады, өйткені, “кәкүр-шүкір” деп отырғанымыз – өткен заманнан қалған естеліктердің жұрғанасы. Осыларды дұрыс талдау арқасында бүгінгі, пенде қазақтың қанында, тәнінде, түйсігінде орын алып, бірақ әрекет жасауға дәрменсіз болып отырған «басқа (мәңгі) қазақ» – «ішкі қазақтың» немесе «арғықазақтың» танымы мен сенімін оята аламыз» [55, б. 75] дейді.

Базарға, қарап тұрсам, әркім барар,

Іздегені не болса, сол табылар.

Біреу астық алады, біреу - маржан,

Әркімге бірдей нәрсе бермес базар [44, б. 67].

Ақын «дүние думан» деген шығыстық мотивті өзінше соны қырынан сипаттайды.

Ертеден келе жатқан классикалық мифтің Абайда ұшырасуын, туындыларында кезігетін мифтік образ бен мотивтер сарқыншағын пайымдап, формасының ара-жігін ажыратып, эволюциясы мен трансформациялануын зерделеуіміз керек. Қаламгерлердің қаламынан шыққан мифологиялық материалды жеке іріктеп алып, ғылыми ой жүгіртуге тиіспіз.

Осы орайда зерттеуші З. Наурызбаева: «...көне Грекия мифологиясынан өзгешелік, мысалға: қазақтарда бірқатар космогониялық, астрономиялық және этиологиялық мифтерден өзге, мынау мифология деп танитын дүниеміз жоқ. Мифологиялық образ, сюжет және ұғым-түсініктер фольклорлық мәтіндер, ғұрыптық-жоралғыларда, ою-өрнекте, музыкада, сакральдық архитектураның бойында байыздап, өздерін түстеп танып, жіктеп-жіліктеу мен айырып айшықтауды, экспликацияны қажет етеді» [56, б. 8].

Мақсатты жаппай діни сауаттану мұсылманша терең білім алған, парсы, араб және шағатай тілдерін жетік білетін ақындар шоғырын қалыптастырды.

Түркі мәдениетіндегі, оның ішінде қазақ мәдениетіндегі неомифтуындыгерлігінің девианттық желісі Тәңірінің Аллахпен алмастырылып, орын алмасып түсуі болды. Көне түркілік санадағы астарланудың тарихи формалары өзгеріске түсті. Бұл мәдени құндылықтар

алмасқан ұлтымыз тарихындағы белгілі бір дәуірді еске түсіріп қана қоймай, күні бүгін де ислам дінін ұстанушылар мен Тәңіршілер арасында бірікпес дау туып келе жатыр. Қазақ әдебиетіндегі поэзиялық және прозалық туындылардың көркем мәтінінен отаршылар таңған техникалық өзгерістерді қазақ шығармашылық қауымның қалай қабылдағаны туралы мол мәлімет ала аламыз.

Отаршылар таңған түрлі өзгерістерге жауап берген шақта хакім Абай да мифтік айшықтауларға бар күшін сарқады.

Сөзді ұғар осы күнде кісі бар ма?
Демеймін жалпақ жұртқа бірдей жағар.
Жазған соң жерде қалмас тесік моншақ,
Біреуден біреу алып, елге тарар.

Бір кісі емес жазғаным, жалпақ жұрт қой,
Шамданбай-ақ, шырақтар, ұқсаң жарар.
"Ит маржанды не қылсын" деген сөз бар,
Сәулесі бар жігіттер бір ойланар [44, б. 67].

Бұндағы мифтік айшықтаулар «Сәулесі бар», «Ит» тәрізді бағзы мифтік ұғым-түсініктерге арқа сүйей отырып, замана аңысын кейінгі ұрпаққа танытады. Егер автор бұрынғы айтқанын жаңартып берсе де, түрін өзертп, мың құбылтып, жаңғыртып берсе де оқырманынан жылылық ести алмайды. Оқырманға керегі оның бұрынғылардан асыра сөз айтып, ой тұлпарын оза шаптыруы. Міне, осы кезде ғана шығармашылық дербестік түрлі қырынан сәтімен көрініс таба алады. Хакім Абай осы өлеңінде мифтік сарындарға арқа сүйеп бұрынғылардан асыра сөз айта білген.

Әр қаламгердің мифтік мотивінің астарында жасырынған шөгінді мәнді таба білуі қиынның қиыны, әрі оған басты кедергі еуротекті әдеби беделдердің канондаған ой-түйіндеулері. Жалпы аралас стиль жөнінде айтқанда, бұл әдеби құбылыс тек орта ғасырлық түркілік мұраларда ғана емес, бертінде өмір сүрген Абай, Мәшһүр Жүсіп, Шәкәрім, т.б. қазақ қаламгерлерінің шығармашылығында сирек те болса кездесетінін атап айтқан жөн. Абай өлеңдері мен қара сөздері арасында тілдік тұрғыда да, тақырыптық-идеялық жағынан да терең байланыс бар» [57, б.146]. Академик Р. Сыздықова осындай дәстүр жалғастығын: «Абай сияқты гуманист ойшыл суреткер өз заманы, өз замандастарының мінез-құлықтары, ондағы қайшылықтар туралы күңірене толғанған ойларын көркем сөздің бір ғана тәсілі өлеңмен ғана білдіріп қоймай, оған қоса прозамен де қайталай түсуі немесе керісінше, қара сөзбен айтқан ойын екінші қайыра жанына жақын поэзия тіліне аударуы өте заңды нәрсе»[58.242] деп атап өткен болатын. Біз бұдан орта ғасырдағы түркі прозалық әдеби дәстүрінің қазақ әдебиетіндегі тамырластығын аңғарамыз.

Біздің әдебиетіміз Еуропада бізден көп уақыт бұрын болып кеткен ағартушылық кезеңге ХІХ ғасырдың соңында басы бүтін аяқ басты. Белгілі

дінтанушы Мұртаза Бұлұтай: «...әр ғылымның, әрбір пәннің өзіне тән терминологиясы болатыны сөзсіз, – дей келе, – кеңес дәуірінде қазақ тілінде діни-ғылыми, діни-әдеби тіл қолданылмағаны белгілі... Ибраһим Құнанбайұлы, Ибрахим Алтынсарыұлы, Шаһкәрім Құдайбердіұлы, Ақат Үлімжіұлы, Мәшһүр Жүсіп, Әубәкір Кердері сықылды толып жатқан төңкеріске дейінгі ақындардың туындыларында осы сөздерді табуға болады. Жалпы, бізде өзі түсінбейтін жаңа сөздерге жатырқай қараушылық көп»– деп, исламдық шығыс дәстүрінің әдеби терминологиясының қазақ әдебиетінде қалыптасқандығын дәлдей сөз етеді. Осы қалыптасудың мифсіз мүмкін еместігін өз жанымыздан қоса кеткіміз келеді [59, б. 24].

Дәуір талабына сай көркем шығарма тудыруда Абай жаңа кезеңдегі әдеби процестегі тарихи қажеттілікке сай, әрбір қоғамдық оймен үндесетін лирика жанрында ұлт оқырмандарына әсері мол дидактикалық поэзияның жетегінде кетуден бойын аулсақ салып көне мифтік сарындарға соны серпін бере білді. Соның арқасында өз шығармашылығында әдеби-эстетикалық тәлімінің ауқымын кеңейтіп, діни-мифтік ағартушылық бағытты өмірге әкелді.

Бір сөзбен айтқанда шығыс өркениетінің құрамдас бір бөлігі болып саналатын қазақ ұлтынан шыққан ғұламалар Абай, Шәкәрім, Мәшһүр-Жүсіп, Сұлтанмахмұт және т.б. ағартушылық бағытында Шығыстың дидактикалық-философиялық поэзиясынан нәр алып үйреніп қана қойған жоқ, оны қазақ өмір шындығының әмбебаптық түсінік-танымдарымен шығармашылық ой, түр, мазмұн жағынан байытты. Осы жайында М.Әуезов мынандай пікір айтады: «Өлеңдерінде айтылатын ойдың бірталайын жаңа сөзбен таратады» [60, б. 170]. Осындай жаңашыл бағытты Абайдың таңдап алуы тегін еместі, ақынға елін ояту үшін мифке қайта оралушылық табылмайтын әдеби амал еді.

М. Дүйсеновтің: «Тақырыпты, ойды жаңа бір қырынан ашпаған жерде, оқушы жаңаша сезінбеген жағдайда, ол өлең жаңалық бола алмайды. әр өлең оқушының жаңа бір сезімін басу керек» [61, б.175] – деген пікіріне қосыла отырып, Абайдың шығыс әдеби дәстүрін мифтік сарындылықпен қазақ оқырманына жаңа қырымен ашқан ерекшелігін баса көрсетуге тиіспіз.

Түптеп келгенде, мифтік сарынды авторлық ерекшелікке айналдырушылық көркемдік әдіс ретінде қолдана бастаудың алғашқылардың бір болғандар арасында Абайдың жөні бөлектігі. Мифке иелік етушілікті осы тұрғыдан ұғынғанымыз жөн. Осылайша, жоғарыда біз атаған қаламгерлер тек қана өз дәуірін толық қамтыған суреткер болып қана саналмайды. Осы турасында Г.Ибсен: «Ешбір ақын жалғыз өзі ғана ой соқты бола алмайды. Онымен бірге отандастары да алас ұрады» [62, б. 253] – деп, орынды ой айтады. Тарихи процестің тұтастығын оның бойындағы қарама-қайшылыққа қарамай, бірін-бірі алмастыратын көркемдік әдістердің өзара байланысын анықтайды. Міне, сол себепті, қаламгерлердің өмірді суреттеу үшін түрлі әдіске бет бұруы таза субъектілік құбылыс.

Абай ақыл-ойдың биігін таныту үшін уақыт пен кеңістікті пайдаланып бүгінгі мен өткен күндер парадигмасын шебер қолданыспен енгізді. Ұлттық рухтағы мифтерді пайдалана отырып өзі өмір сүрген күннің сұрықсыздығын, өткеннің жарқындығын мифтік санада мен жаңа ойлау жүйесі қабысқан түйсікпен ашып бере білді.

2.1 Абай шығармаларындағы мифтік анимизм және кейіптеудің көркем бейнеленуі

Ақын поэзиясында философиялық қисын, заман тынысы, халықтың тұрмыс-тіршілігінің суреті зор ақындық шабыт, талғамы биік суреткерлік шеберлікпен өрілгендігі белгілі. Кемеңгер Абай ақынның бейнелі тілі, суреткерлігі, талант шексіздігі ұлттық поэзиямыздың мүмкіндігі мен даму жолын айқындап берді.

Абайды танытқан, оны бүкіл әлемге мойындатқан оның айрықша ақындық таланты, суреткерлік шеберлігі болса, сол суреткерліктің керемет ұшқындары табиғат лирикасында жатыр. Мысалы, жылдың төрт мезгіліне арналған өлеңдеріне назар аударыңыз. Әр мезгілді суреттеуіндегі көркемдік жүйеге, бейнелі тілге, сөз қолданысына назар аударыңыз.

Қазақ қауымының көшпелі тұрмыс-тіршілігі, табиғаттың бүкіл құбылысы, оның адамға әсері, сол табиғаттың қас-қабағын, райын көшпелі ата-бабаларымыздың қалай танып, қалай қабылдағандығына Абай өлеңдерінен жауап табуға болады дейді ақын.

Жазғытұры қалмайды қыстың сызы,

Масатыдай құлпырар жердің жүзі.

Жан-жануар адамзат анталаса,

Ата-анадай елжірер күннің көзі, – [44, б. 184].

деп басталатын өлеңде көзіңізге бала шағыңызда желмен жарыса жүгірген кең дала, жар астындағы өзеннің гүрілдеп аққан ағысы, қыр мен қырат елестейді. Ерекше суреттеумен, шынайы тіршілік бояуларымен құлпырып тұр.

«Безендірген жер жүзін, тәңірім шебер...», «анамыздай жер иіп, емізгенде...», – деген жолдарда бағзы мифтік таным, көне дүниені тану көрініс табады. Осылайша, Абай өлеңдеріндегі мазмұн кереметтей тамаша метофораларға, теңеуге ұласып, тың көркем кеңістікті ашады. «Тәңірі, көктен мейірім мен шуақтың төгілуі, аспан – әке, жер – ана» деген түсінік бағзыдан келе жатқан бүкіл әлем халықтарында бар мифтік таным. Осы мифтік таным Абай өлеңдерінде тың суреттеу болып көрініс тапқан. Дәл осылай Абайдан бұрын қай ақын айта алды? Жазғытұры ерекше мейірленген аспан мен жерді ерекше кейіпте айрықша етіп кім суреттеді?

Жазды күні шілде болғанда,

Көкорай шалғын бәйшешек

Ұзарып өсіп толғанда....

Күркіреп жатқан өзенге

Көшіп ауыл қонғанда, – [44, б. 78].

жолдарға қарасаңыз шілдедегі сәні мен салтанаты келіскен қазақ ауылының тамаша бір көрінісін динамикалы суретті сөздермен, көз алдыңызға келтіреді. Шауып жүрген құлын-тай, тағы басқа қазақ ауылына тән суреттеулер – барлығы өлеңнің мазмұнынан орын алған.

Жанат Аймұхамбет ұлы ақынның көркем детальді шеберлікпен құбылтып, сыршылдықпен аңартып, «жүрекке жылы» тиетін суреттеулермен өрнектегеніне ерекше тоқталды:

– Осыған қарап ұлттық поэзиямыздағы табиғат лирикасының классикалық үлгісі ұлы Абайға тән екенін көреміз. Абай тағлымы кейінгі ақындарымыздың шығармашылығында сәтті жалғасын тапты. Абайдың ізбасары Мағжан десек, оның өлеңдерінде табиғат тұтастай «адамдандырылды». Табиғаттың «адамдандырылу» элементтері поэтикалық тұрғыда, әрине, Абайдан бастау алды. Мағжан да, Абайдың дәстүрін жалғастырушы ақындардың бірегейі. Абай «Қыс» өлеңінде кәдімгі көшпенді малмен тіршілік еткен ауылға, қыстың қаншалықты жайсыз тиетіндігін, малмен күн көрген қазақ ауылының, қыстың бейнесін жасаған суреттеулерді басқа халықтардың қысты суреттеуімен салыстыруға болады [63, б.57].

Көшпелі, малмен тіршілік еткен халықтың жылдың бұл мезгілін ауыр сынақ ретінде қабылдауы Абай өлеңінен айрықша аңғарылады.

«Ақ киімді денелі, ақ сақалды,

Соқыр мылқау танымас тірі жанды....», – [44, б. 38]

деген жолдарда өзі – соқыр, өзі – мылқау, түсі суық қаһарлы қысты бейнелеуі осының мысалы. Біз көшпелі тіршілікті қыспаққа алатын қысты Абайдың суреттеуі арқылы танып, түсініп, сезінуімізге болады.

Жанат Әскербекқызының айтуынша, Абай «Сұр бұлт түсі суық қаптайды аспан...» атты өлеңінде басқа табиғат лирикаларымен салыстырғанда, әлеуметтік мәселеге баса назар аударады. Жаздан шыққан, қысқа қамданған ауылдың тіршілігі, сол кездегі қарбалас әрекет пен қысқа дайындық, ауқатты бай мен тұрмысы нашар кедейдің халі анық көрінеді.

Абай лирикасының өзегінде ежелгі, адамзат баласына тән таным, бүкіл табиғатты тірі рух деп қабылдауы жатыр. Көркем деталь, метафора, теңеу, психологиялық егіздеу, кейіптеу тәсілдерінің ең үздік классикалық үлгісін біз Абай өлеңдерінен табамыз.

Абай тек табиғаттың төрт мезгілін ғана жырлап қойған жоқ. Адамның көңіл-күйін мұң басқан сәтті кереметтей ерекше бір ғажайып сәттерін табиғатпен астастыра суреттеді. Абайдың М.Ю.Лермонтовтан аударған өлеңінде:

Күнді уақыт итеріп

Көкжиектен асырса,

Көлеңке басын көтеріп,

Алысты көзден жасырса, – [44, б. 391]

деген жолдар бар. Философиялық мәні терең бұл өлеңде де табиғат басты нысанда... Сондай-ақ осы рухтағы:

Көлеңке басын ұзартып,

Алысты көзден жасырса,
Күнді уақыт қызартып,
Көк жиектен асырса.
Күңгірт көңілім сырласар
Сұрғылт тартқан бейуакқа,
Төмен қарап мұндасар,
Ой жіберіп әр жаққа, –[44, б. 393].

деген жолдарда лирикалық кейіпкердің жан дүниесіндегі мұң, жабырқау табиғаттың бір мезетімен үндестіріліп, астастырылып беріледі.

Гете Лермонтовтан аударған, түпнұсқамен толық сәйкес келетін «Қараңғы түнде тау қалғып...» деп аталатын тамаша туындысы бар. Ол туралы кезінде Герольд Бельгер айтты. Мен одан асырып ештеңе айта алмаймын. «Желсіз түнде жарық ай...» өлеңінде ауыл түнін, табиғаттың сырға толы бір сәтін бейнелейді.

Поэзиядағы Абай дәстүрі кейінгі қазақ ақындарында жалғасын тапты. Бұл жалғастықтың алтын көпірінде, Жанат Аймұхамбеттің айтуынша, эстет ақын Мағжан Жұмабаев тұр.

Абайдың табиғатты адамның жан дүниесімен астастыра, үндестіре суреттеуінен Мағжанның өлеңдері тамыр алған деп айтуға болады. Мағжанның күллі көңіл күйі, басынан кешкен тағдыры, қиямет-қайым күндері – барлығы да табиғатпен егізделіп, үндестіріліп отырады. Көне танымды жаңғырту арқылы табиғат суретімен көңіл күй ауанын ұштастыру «Жазғы жолда», «Қысқы жолда», т.б. өлеңдерінде айқын көрінеді. Одан басқа, «Абайды оқы, таңырқа...» деген Сұлтанмахмұт, «күпі киген қазақтың қара өлеңін шекпен жауып өзіне қайтарған», «Айтарын ашып айтқан абайламай, па, шіркін, Махамбеттер, Абайлар-ай» – деп жырлаған ақын Мұқағали Мақатаев, тағы да қаншама қазақ ақындары бар. Абай поэзиясы – ұлттық поэзиямыздың ескіrmес құндылығы, әлемдік әдебиеттің жауһары.

Мифология ұзақ уақыт бойы дәстүрлі көркемдік ойлау жүйесінде дайын көркем форма ретінде қызмет етіп келеді. Адамзат тәжірибесінің «түйіні» болып табылатын ондағы мазмұн байлығы, мифтің универсалды қасиеті, синкреттілігі әр түрлі бағытта қалам сілтеген қаламгерлерді ғасырлар бойы қызықтырып келеді. Белгілі бір тақырыпқа жазылған көркем шығармаларда өзгеше бітімді миф-аңыздардың бой көрсетуі жазушылар шығармашылығындағы ерекше бір құбылыс болды. Көркем туындылардағы мифтік сюжеттер ежелгі мәдениеттің философиялық концепцияларын синтездеуге мүмкіндік береді. Аңыз – өмір материалы, шикізат. Сондықтан оны да жинақтаудан, сұрыптаудан өткізіп барып, айтар идеяға сай ұтымды пайдалана білу қажет. Халық қазынасында жалпы адамзаттық идеялар мен адамгершілік мәселелер бой көрсетіп, бүгінгі заманның ділгір мәселелерімен үйлескендіктен, жазушылар да осынау сарқылмас бастауларға бетқойды. Көркем әдебиеттің даму тәжірибесінде мифтік сюжеттерді, аңыз-әңгімелерді әдеби шығармада қажетіне қарай пайдалану ежелден бар үрдіс. Шығыстың, қазақтың поэтикалық ойлау жүйесінде сөз зергерлерінің мифологиялық

бастаулардан тірек іздеуі жиі байқалады. Аңыздардың жалпыадамзаттық мазмұны мен терең философиялық астарын алған ашқандардың бірі – Абай. Оның «Ескендір», «Масғұт» атты романтикалық поэмаларында алғаш рет мифологеманы батыл қолданады. Сонымен қатар, «Өзім әңгімесі» де шығыс елдерінде көп тараған аңыздар сюжетіне сүйеніп жазылған дастан. Әрине, мифологизмнің терең бастауы ауыз әдебиетінің, халық поэзиясының терең қойнауларында жатыр.

Абай өлеңдерінде мифологиялық ұшқындар молынан кездеседі. Мысалы, «Сегіз аяқ» өлеңінің:

Алыстан сермеп,
Жүректен тербеп,
Шымырлап бойға жайылған,
Қиуадан шауып,
Қисынын тауып,

Тағыны жетіп қайырған, [44, б. 125] – деген шумағындағы «тағы» сөзін «жабайы» деген ұғымда ғалым Ж.Дәдебаев өз зерттеуінде айқындап береді [64, б. 54].

Қашқан тағыны қайыру үшін қуа шапқан қуғыншы. Халықтың байырғы тұрмыс-тіршілігінде «қашаған қуу», «қашаған қайыру» деген болған, жылқы баққан халық мұны жақсы біледі. Көп жылқының ішінде мойнына құрық салдырмайтын, құрық салудан, бұғалық тастаудан қашып, мезі болған қашағандары болады. Өзіне бір қауіпті сезе қалғанда, олар үйірінен бекез қашып, құтырына шығындап кетеді. Ондай қашағанды ұстаудың өз тәсілдері болған.

Халықтың тұрмыс-тіршілігінде «тағыны қуу» сөзі тұз тағыларымен де байланысты айтылады. Жүйрікке мінген қуғыншы қашқан тағыны қуғанда – тұз тағысын қуа шапқанда, жол-жөнсіз шаба бермейді, ақылға, айлаға жөнеледі. Қашқан тағының бет-бағдарын, жағдайын аңғарған айласын асық қуғыншы алыстан орағытады, тікелей емес, қиялап шабады. Тағыны осындай амал-айламен жолын тауып қайыру ежелден бар. Тағы – тотемдік ұғымы ретінде «көк бөрі» болуы да мүмкін. Өйткені тағы «жабайы» деген ұғымды да білдіреді. Көк бөріні кие тұту, адам баласының шығу тегін аң-құстармен байланыстыру, түркі халықтарының тарихи тұтастыған, тарихи-генетикалық байланысы барлығын айқындайды. Уақыт өте келе ол киелі нагуалға, яғни жеке адамдардың еліктеуші рухына айналады.

Тотемдік хайуандарды қастерлеу Түркі қағанаты құрылған кезеңге дейін қанат жайса, кейінгі дәуірде ірі қағанаттардың орнауына байланысты мифтік ұғымдар өзгеріске ұшырап, аңыздың прозалық басқа жанрларының тууына мүмкіндік жасады. Жалпы алғанда, осы аңыздардың проза үлгілерінің басым бөлігі оғыздар қағанатындағы архаикалық таным-түсінікті аңғартып қана қоймайды, сонымен бірге кеңістік бірлігін де аңдатады. Ел аузында атақты Керей, Жәнібек, Тана Есет батырлардың жебеуші көк бөрілері болған деген аңыздар бар [65, б. 45].

Ғалым С. Қасқабасов: «Рас, қазақ мифологиясының тарихында Греция мен Римдегідей жағдайға жақындау болған. Ол – Түркі қағанаты заманында Тәңірдің басқа Құдайлардан биіктеп, дара шығуы жағынан Зевс пен Юпитерді еске түсіретін жайт. Түркі қағанаты туысындағы мифология бізге толық жетпегендіктен, ол қандай болғанын дәл айтып, сипаттап беру қиын. Дегенмен де, көне түркі жазбалары мен ғалымдар зерттеулеріне қарағанда, Түркі қағанаты кезінде мифтер біршама циклденген тәрізді, бірақ ол мемлекеттердің тез ыдырауына байланысты айтарлықтай бір жүйеге түсіп отырған. Жазбаларда ақыл айтушы, жол бастаушы болған Көк бөрі бейнеленеді. Ел нанымы бойынша, батырлардың бойындағы ерен күшпен қайсарлық жоғарыдан, Тәңірдің өзінен бастау алып тұр. Бөрі - Тәңірінің ерекше ілпипатын жеткізуші [66, б. 219].

Кезінде қазақ, қырғыз халықтарының арасында таралған аңыздардың тарихи негізіне ден қойған Ш.Уәлиханов, түркі – қазақ мифтері мен аңыздарының түркі бастауларының бірі екендігіне көз жеткізгендіктен ескерткен болатын: «Қазақ пен қырғыз халқының ертеден келе жатқан мифі, аңызы оның ішіндегі ескі дәуірдегі көшпелі түркі тайпаларының түбі көк бөрі, көк бұқа, Төбе көз, Жалғыз көзді дәу туралы айтылатын аңыздар [23, б. 26].

Сонымен, қасқырдың тотемдік рөлінің түркі халықтарының танымындағы орны ерекше. Қазақ халқы ержүрек, батыл жігіттерді Көк Бөріге теңеп, көркем шығармаларды бөріні батылдық пен батырлықтың символы ретінде бейнелейді.

Абайдың «Жүрегім менің қырық жамау» атты өлеңінде :

Жүрегім менің қырық жамау,

Қиянатшыл дүниеден,

Қайтып аман қалсын сау,

Қайтқаннан соң әрнеден?! - деген [44, б. 381] өлең жолдарындағы «қырық» сөзінің астарында өзіндік қасиеті, түсінігі бар. Қазақ халқы әр сөзін ғана емес, әр санның қадірі мен қасиетін сақтап, өзіне тән ерекшелігін саралайтын болған. «Қырық» санының діни тотемдік ұғымдарға байланысты айтылатындығын қазақ халқының ұғымында жиі кездеседі. Өлген адамның артынан қырық күннен соң еске түсіру, қырық беру, қырық қасың суға түсіру, ауыз әдебиетінде кездесетін қырық күн, қырық түн тәрізді қолданыстар сондай ұғымнан тууы мүмкін [67, б.175].

Ш. Уәлиханов: «Қазақ ұғымы бойынша аруақ қырық күнге шейін өз шаңырағына келіп-кетіп, бала-шағасының жай-күйін біліп кетіп жүреді...» деп жазады [68, б.127].

Қырықтың діни ұғымы басқа елдерде де бар. Мысалы, Стамбул түріктерінде біреуге қырық санымен келетін қайыр-садақа беру бар. Қырыққа толтырып, ақша берсең, қорқыныш болмас деген мағынаны білдіреді.

Абай өлеңіндегі «қырық жамау» тіркесі ішкі сезім, көңілді білдіріп тұрғанмен, «қырық» санының мифтік түсінік ойынша «қасиетті», «киелі» деп танылуы көне дәуір мифологиясымен байланысты.

Сонымен қатар, Абайдың «Жазғытұры» өлеңінде жылдың осы мезгілінің жылылығын айтқанда ақын: «Анамыздай жер иіп емізгенде, Бейне әкеңдей үстіңе аспан төнер...» - деп, жерді мейірімді анаға, аспанды қамқор әкеге теңейді. Жерді ана бейнесінде теңеу тек қазақ мифологиясында ғана емес, басқа халықтардың ой-санасына да тән. Аспанды әке деп түсінетін нанымның ерте кездегі, ежелгі замандағы адамның ой санасында орны алғандығын байқатады. Сондай-ақ:

«Күн – күйеу, жер – қалыңдық сағынышты, Құмары екеуінің сондай күшті» - деген жолдарда күннің күйеуге қырындап, жердің қалыңдық ретінде берілуі қазақтың ежелгі тұрмыс-тіршілігінің табиғат көріністерімен біртұтас екенін байқаймыз.

Көптеген елдердегі ежелгі мифтік наным бойынша күннің жерге күштарлығын, сүйіспеншілігін баяндайтын аңызбен ұштасып жатқаны көрінеді.

Күн – күйеуін жер көксеп ала қыстай,
Біреуіне біреуі қосылыспай,
Көңілі күн лебіне тойғаннан соң

Жер толықсып, түрленер тоты құстай – деген шумақтарды да Абай жер – қалыңдық пен күн-күйеудің мифологиялық образын жасады [44, б.184].

Абайдың тілі туралы сөз қозғағанда, оның ақындық қуатын, тілінің көркемдік құдіретін айтпай кету мүмкін емес. С.Торайғыров: «Абай өлеңдері... пайғамбардың жүрегімен құйылған құрандай, соқыр кісі сыбдырынан танырлық аққұла ашық тұратын» ақын дейді. Ақын өлеңдерінен табылатын «күлкінің ерні», «жүректің саусағы», «өмірдің тоны», «үміттің аты», «қырық жамау жүрек», «үрпейген жүрек» деген образдар көп ұшыраспайтын сонылығымен ғана құнды емес, ұсынатын тәсілді жандандырып, астарлап беруімен қымбат [69, б.33]. Өлең тілінде, жалпы көркем сөзде суреткер белгілі бір заттың немесе құбылыстың, іс-қимылдың бір белгісін тандап алып оны өзге сөздермен тұспалдап беру арқылы мифологиялық образ жасайды. Мысалы, «Күйлі, күйсіз бәйгеге Қажыды көңілім көп шауып» деген өлең жолдарында «көңілдің бәйгеге шабуы» деген мүлде тың образ, ал сол көңілдің бәйгеге бірде күйлі, бірде күйсіз түсуі – тағы да астарлап айтқан бейнелі құбылыс.

Абай ілімін білудің, түсінудің және қолданудың маңызы зор екенінде сөз жоқ. Қазақстан Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев «Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан» мақаласында: «Абайды тану – адамның өзін-өзі тануы. Адамның өзін-өзі тануы және үнемі дамып отыруы, ғылымға, білімге басымдық беруі – кемелдіктің көрінісі. Интеллектуалды ұлт дегеніміз де – осы. Осыған орай, Абай сөзі ұрпақтың бағыт алатын темірқазығына айналуы қажет» – деген сөзі қоғам дамуының қазіргі кезеңі үшін ауадай қажетті рухани құндылықты дәл танып, терең пайымдаудан туған сындарлы сөз әрі Қазақстанның ғылым мен білім жүйесінің алдына қойылған аса маңызды және зор міндет. Зерттеудің маңызы Республика Президентінің ғылым мен білім жүйесінің алдына қойған осы міндетін іс жүзіне асыруға

бағытталуында. Осы орайда мынадай болжам жасалады: 1) зерттеу нәтижелері абайтану саласында инновациялық білімнің өндірілуіне қол жеткізеді; 2) зерттеу барысында абайтану саласында қол жеткен инновациялық білім Абай ілімін білуге, түсінуге және қолдануға қажетті жағдайдың жасалуына негіз болады; 3) Абай ілімін білуге, түсінуге және қолдануға қажетті жағдайдың жасалуы Қазақстан Республикасының рухани және зияткерлік әлеуетінің дамуы мен артуына жаңа серпін береді. Абай ілімін, оның өзегіндегі әлеуметтік нормаларды білудің, түсінудің және қоғамдық өмірдің барлық салалары мен деңгейлерінде қолданудың ғылыми негіздері мен теориялық тетіктерін жасау Қазақстанның ғылымы мен білімі саласында бұрын-соңды болмаған жаңа, инновациялық білімнің өндірілуіне негіз болады [70, б. 26].

Абай мұрасы – қазақтың руханияты, мәдениеті мен әдебиеті, әлеуметтік-саяси ахуалы сияқты басты, өзекті мәселелерін өзегіне сіңірген баға жетпес құндылық. Біз кез келген сауалымызға жауапты Абай сөзінен табамыз. Абай мұрасы адамзаттың мәңгілік мұраттарды арқау етумен де маңызды. Сондықтан да ол тек қазақтың емес, адамзаттың, әлемнің Абайы болды.

Ақын мұрасына бүгінгі пайым тұрғысынан, оның ішінде мифопоэтикалық талдау әдісі ұстанымдарымен талдағанда ақынның суреткерлік танымы мен эстетикалық талғамының шырқау биігін тани түсеміз.

Абай өлеңдерінің мәтіндік құрылымы мен қабаттарына назар аударатырып, біздің қарастыратынымыз – бағзы дүниетанымның көркемдік ойлауда түрлі бейнелілік қызмет атқаруы және ұлы ақын мұрасының поэтикалық қуатының тамырын тануға болады.

Өнер туындысының өне- бойына бейнелілік (образдылықтың) тән екені белгілі. Ал, бейнеліліктің қайнар көзі, нәр алар бастауы қайда жатыр?! Бұл сауалға жауапты миф пен өнер байланысынан іздейміз.

Миф пен өнердің генетикалық байланысы мифологияда (мифтану ілімінде) барынша қарастырылды. Аристотельдің «Поэтикасында» айтылған еліктеу теориясы өнер туындыларының табиғатқа еліктеуден туындағанын негіздесе, кейінгі ізденістер, табиғаттың күллі құбылысы мен нысандарын адам өмірімен үйлестіре, үндестіре қабылдау мифологиялық зерттеулердің арналы бір бағытын түзіп берді. Осы түзілімдегі табиғат пен адамның «тірі рух» ретіндегі «теңдігі» маңызды философиялық тұжырымдар мен ғылыми-әдеби талдауларға жол ашқаны белгілі.

XVIII ғасырдағы Италиян философы, этнопсихология ілімінің негізін салушы, әйгілі «Ұлттың жалпы болмысы туралы жаңа ғылым негіздері» еңбегінің авторы Джамбаттиста Виконың (1668-1744) пікірінше, миф – біздің арғы бабаларымыз бастан кешкен шынайы оқиғаларды ерекше пішінде сақтап қалған тарихи құндылық. Мифтің бойында халықтың рухы, жаратылысты қабылдауы және сезінуі бейнеленген. Вико мифті мәдениет феномені ретінде түсіндіре отырып, «кез келген шынайы мәдениеттің негізі» деп танып «ежелгі адамның еріктен тыс образды ойлауының өнімі» тұрғысынан қарастырады. Яғни, миф бейнелі түрдегі дүниетаным жемісі [71, б. 51].

Абайдың поэтикалық әлемінде Күн уақыттың әмірімен қызарып, көкжиектен асып кеткен қалпында қала бермейді, жайдары, жайсаң қалыпқа ауысып, *тың метафора, соны теңеу* сипатында жаңа бейне болып түлейді. Оған мысал, академик З.Ахметов айтқандай, «Өмірдегі, табиғаттағы көркемдікті, әсемдікті өте нәзік сезініп, шебер бейнелеу жағынан Абай поэзиясында ғана емес, бүкіл қазақ поэзиясындағы үздік туындылардың» [72, б. 314] бірі – «Жазғытұры» өлеңі. Өлең 1890 жылдары жазылған. Реалистік суреттеулер мен тосын бейнелеулер шебер үйлескен жауһар туынды.

Жазғытұры қалмайды қыстың сызы,

Масатыдай құлпырар жердің жүзі.

Жан-жануар, адамзат анталаса

Ата-анадай елжірер күннің көзі [44, б. 185].

Өлеңнің алғашқы шумағынан-ақ табиғат пен адам арасындағы үндестікті жанымен түйсінген, көшпелі тіршілік кешкен қазақ қауымының көктемгі көңіл күйін жүрегімен сезінген суреткер ақынның кеңістігі ашылады. Төрт түлік малмен күн көрген көшпелі тіршіліктегі елдің көктемді қуана қарсы алғанын көрсетететін реалистік суреттеуге қоса, сол көңіл күйді, табиғаттың жайсаң қалпын барынша танытатын көктегі күн сипаты. Алдыңғы талдаған өлеңдердегі күннің қалпы мұнда мүлде өзгеше: «ата-анадай елжіреп» тұр.

Мифологиялық зерттеулердегі күнге қатысты тұжырымдарды жинақтап айтсақ, көк жүзінде жарқырап тұрған күннің нұрын молайтатын көктем жыл сайын оңтүстіктен оралып, жерді қайта жандандырады. Бұл тек *символдар* емес, жаңа өмірдің, жаңа адамның дүниеге келуінің тамаша бейнеленуі, сондай-ақ адамзаттың кемелдікке жету жолындағы айқындалушы күш. Мифтік баяндарда Аспан кеңістігі түннің шынжырын үзіп, өзін түнекте ұстап тұрған судың терең тұңғиығынан шығатыны сияқты сәби де өзі жатқан ана құрсағын жарып, жарық дүниеге шығады. Міне, сөйтіп жаңа өмір, тіршілік басталады.

Аспан мен Жер әу баста осы бір әлемді алып жатқан шегі де, түбі де жоқ су әлемінен сүзіліп шыққан. Сөйтіп әлем ретке келіп, жер құрсағынан Күн мен Ай жарыққа шығады. Жерге күндіз күн, түнде ай жарығын сыйлайды. Осы мотивті тудырған бағзы таным әлем халықтары мифтерінде түрлі сипатта баяндалады. Жалпы, *солярлық (күн) мифтерді* үлкен екі топқа жіктеледі. Біріншісі – *жыл мезгілдерінің ауысуымен байланысты да*, екінші топтағы мотив – *жарықтың қара түнек әлеммен күресуі*. Көшпелі ел тіршілігінің суретін арқау еткен «Жазғытұры» өлеңінің өзегінде жыл мезгілімен – көктемнің келуімен байланысты солярлық миф мотиві жатыр. Күннің жыл маусымдарымен, сондай-ақ уақыттың әрбір сәтімен тығыз сабақтастықта бейнеленуі ескілікті сеніммен астасады.

Ежелгі дүние адамдары тіршілікке жарық пен жылу сыйлаған күнді ерекше құрмет тұтқан. Мифтік санаға тән нәрсе – күллі ғаламшарды, табиғаттың нысандары мен құбылыстарын саналы рух түрінде танып, адами сипатта қабылдау болса, мифологиялық ойлау дәуірінен поэтикалық ойлау жүйесіне қадам басқан эстетикалық санада бұл таным таза бейнелілік сипатқа ауысқанын сөз басынан айттық. Бейнелеу амалдарының үздіктері – метафора

мен теңеу арасында пішіндік айырмашылықтар болғанымен, бір-бірімен тығыз байланыста көне руханияттың сана түбінде шөккен естеліктерін жаңғыртады.

Абайдың күнді «ата-анадай елжіреген» қалыпта бейнелеуі осы пікірімізді қуаттай түспек. Күн мен айдың некелік жұбы, екеуінің араздасуы туралы мотив әлем халықтары мифтерінде тұрақты кездеседі. *Мифологиялық мектеп* өкілдерінің солярлық-метеорологиялық теориясы астрономиялық және метеорологиялық құбылыстардың адамзат өміріне ықпалы туралы мәселеге ерекше ден қояды. Боран, бұлт, найзағай, сел, кемпірқосақ сияқты құбылыстарға назар аударатын метеорологиялық ұстаным мен күнді жарықтың, жылудың және өмірдің қайнар көзі деп бағалап, ізгілік символы ретінде танитын, ал, айды хаостың, түнектің, қараңғылықтың, зұлымдықтың символы деп түсіндіретін солярлық бағыттың негізгі тұжырымдары – адам өмірі мен табиғат құбылыстарының бір-бірімен тығыз байланысты екендігін білдіретін мифологиялық жүйені танытады.

Адам мен табиғаттың бір-біріне ұқсайтын сезімталдық сипаты көркем ойлаудағы ауыстыру тәсілінің тамыры болды. Абай өлеңдеріндегі *аспанның күлімсіреуі, жердің ойлануы, сағынуы, толықсуы, күлімдеуі, айдың кісімсінуі, қыстың қаһарлануы* – адамның көңіл күйіне тән құбылыстардың табиғатқа ауыстырылуының жаңашыл үлгісі деп білеміз. Мифологиялық сана бойынша, бұл сол табиғатқа тән әрекеттер. Ақын қолданысында бұл таным мүлде «өшіріліп», таза *эстетикалық қабылдау* түрінде көрінеді. Барынша құпия, тылсым сипатты табиғат құбылыстары алғашқы қауым адамының санасында сезімдік әсер ретінде сәулеленіп, поэткалық сананың қалыптасуына жол ашты. Абайдың поэтикалық қолданысындағы бейнелеу тәсілінің бірі астары терең метафоралар болса, осы бір көнеден тамыр тартқан троп түрінің мифке қатысы жағына барлау жасап көрелік.

«Поэтикалық метафора – кейбір бейнелермен қарым-қатынастарды екіншісіне ауыстыруға болатын бір мүшелі параллельді формула. Бұл анықтама метфораның поэтикалық егіздеу құрылымындағы орынын көрсетеді», – дейді А.Н.Веселовский [73, б.141]. «Мифтің негізінде метафора жатыр. Шындық ретінде де, метафора ретінде де миф өнерге өте жақын. Бірақ, метафора шындық пен жалпылыққа сәйкес келгенде ғана миф болып табылады», - дейді А.Дорошевич [74, б.123].

Бұл пікір-тұжырымдар миф пен метафораның байланысын айқындай түсуге мүмкіндік береді.

«Сөздің көбін өз мағынасында жұмсамай, өзге мағынада жұмсаймыз. Арасында түк ұқсастық жоқ екі нәрсенің ететін әсері бірдей болса, біріне қас ғамалды екіншісіне ауыстырып айтамыз. Мәселен, «күн құтырып кетті», т.б. дейміз» [75, б. 27]. А.Байтұрсынов осылай дей келе метафораның бірнеше түрін көрсетеді: бейнелеу, алмастыру, кейіптеу, бернелеу, әсірелеу.

«Метафора – сөз мәнін өңдендіре өзгертіп айту, суреттеліп отырған затты не құбылысты айқындай түсу үшін оларды өздеріне ұқсас өзге затқа не құбылысқа балау... Күрделі метафора жасаудағы мақсат та сөзді құбылту

арқылы ұғымды тереңдету, ой образын үстемелей, өсіре келе оның әсерін күшейту» [76, б.171] деген тұжырым жасайды ғалым, зерттеуші З.Қабдолов. «Уақыт заңдылығын метафорада нақтылай көрсетуге болады. Бұл турасында Шеллидің Сервантес, Шекспир, Данте шығармаларындағы мифологизмге қатысты айтқанын еске аламыз. Егер метафора шындыққа қатысты көмескіленбей, заттың мәні мен мазмұнын түсіндіріп отырса, өнердегі шындыққа деген сенім нығая түседі» [74, б. 140], – деп жазады зерттеуші А.Дорошевич. Метафора ғана емес, көркемдеу амалы ретіндегі метафорамен сабақтас теңеудің де мифопоэтикалық мәні басым. Бұл тұжырымның дәлелін Абай өлеңінің алғашқы шумағындағы:

Жан-жануар, адамзат анталаса

Ата-анадай елжірер күннің көзі –

деген жолдар бекіте түседі. Тұрмыстық қалыпты суреттеуді астары мол, бояуы қанық бейнелеулерге ұластырудағы суреткерлік шеберлік алпыс алты жолдан тұратын бұл өлеңнің поэтикалық қуатын арттыра түскен. Тіршіліктің жанданып, табиғаттың түлегені өлеңде төмендегідей бейнелеумен айқындала түседі:

Түйе боздап, қой қоздап, қорада шу,

Көбелекпен, құспенен сай да ду-ду.

Гүл мен ағаш майысып қарағанда

Сыбдыр қағып бұрандап ағады су.

Гүл мен ағашқа (майысып қарауы), сыбдырлап аққан суға (бұрандап ағуы) адами іс-әрекеттің телінуі мистикаға, романтикаға қатыссыз анық реалистік бейнелеу. Адамзат қабылдауындағы жаратылыс болмысын ақын:

Безендіріп жер жүзін тәңірім шебер,

Мейірбандық дүниеге нұрын төгер.

Анамыздай жер иіп емізгенде

Бейне әкеңдей үстіңнен аспан төнер, –[44, б.186].

деген жолдардағы бейнелеу арқылы да эстетикалық кеңістікке ауыстырады.

Анимистік сенімінен бастау алатын антропоморфизм көркем әдебиетте символ, метафора, кейіптеу, теңеулерге түпнегіз болды. Мифтік түсініктің көркем теңеуге айналуы ақынның табиғаттағы өзгерісті суреттеуінің құралына айналған. *Аспан – әке, Жер – ана* деп түсіндірген мифтің символикалық мәніне үңілсек, тіршілік бастауын санада антропоморфты түрде қалыптастыру бар. Ежелгі мысырлықтарда ғана аспан – әйел, жер еркек түрінде кейіптеледі де, күллі әлем халықтарында аспанды әке, жерді ана түрінде қабылдайды. Конфуцийден жеткен делінетін «*Еркек – аспан, әйел – жер*» постулатының тамырын *Инь мен Янь* жұбынан табамыз. Ежелгі қытайлықтар әу баста, бей-берекет хаоста екі ұлы рух өмір сүрді деп біледі. Олар реттеле келе Янь – аспанға, Инь жерге айналады. Сөйтіп Янь еркектік бастау, оңтүстік, жарық, күн, тақ сан болса, Инь әйелдік бастау, солтүстік, ай, қараңғылық, жұп сан болып айқындалды. Осы екі рухтың бөлінуі мен өзара байланысынан әлемнің жаралу тарихы басталады.

Ежелгі славяндар түсінігі бойынша аспан *Сварог* – еркек бейнесінде кейіптеледі, оның жұбы – *Лада-әйел*.

Шумер мифологиясында былай делінеді: Әу баста түпсіз, шексіз мұхит жаратылды. Оның қалай пайда болғаны жайлы әңгіме мүлде жоқ. Мұхит ғарыштық тауды жаратты, бұл тау жер мен аспанды жалғап тұрды. Адам кейпіндегі *Ан (аспан) мен Ки (жер)* құдайлар пайда болды. Олар ауа тәңірі Энлильді дүниеге әкелді. Энлиль бір-біріне жабысып тұрған аспан мен жерді ажыратты. *Аспан-әке* *Ан* жоғары көтеріліп, Энлиль болса, төменге – *Жер-Ана Ки*ге кетеді [77, б. 87].

Кельт мифологиясын зерделеген Н.Широкованың мына сөзін келітейік: «Топырақтың өнім бермеуіне қарсы оқылатын ежелгі ағылшы-саксондық дұғаның мазмұны мынадай: «Уа, Жер, адамзаттың анасы, аспаннан нәр алып, адамның несібесі үшін құнарлан, өнім бер!». Бұл мінежат Құдыретті жұп – Аспан мен Жер – мифологияның негізгі лейтмотиві екенін айқын танытады. Аспан жоғарғы құдыреттің ролінде, Жер болса, оның серігі, жұбы. Бұл екеуі алғашқы қауымдық қоғамның танымында тұрақты орын алады» [78, б.94].

Түркі халықтарының әлемнің жаралуы, дүниені тану туралы мифтерінде аспанды – әке, жерді – ана деп тану сенімі бар екені белгілі. Бұл жерде әлем халықтары мифологиясымен ортақ сипатты айта кеткен жөн.

Грек мифтік мотивтеріне *аспан-әке Уран, жер-ана Гея* бейнесінде сипатталған.

Үнді тайпаларының ведалық мифологиясында *аспан құдайы – еркек – Дьяус-Питар* пен *жер құдайы – әйел – Притхиви* деп айтылады.

Түркі тайпаларының мифологиясында мифтік образдар – *аспан-әке-Тәңір* мен *жер-ана Ұмай*.

Әлем халықтары мифологиясынан жинақталған бұл мысалдардан жаратылыс туралы көне дүниетанымдарда еркектік және әйелдік бастау тұрғаны мифологиялық түсініктердегі ұқсас сипаттардан байқалады. Аспан мен жер туралы мифтік танымдағы жұп архетиптік бейнелер адамзаттық философия мен мәдениетте ерекше орын алғаны белгілі.

Ғылымға архетип ұғымын енгізген К.Г.Юнг атап көрсеткен *Анима (еркектік бастау)* және *Анимус (әйелдік бастау)* күллі әлем халықтары мифологиясына тән архетиптік бейнелер. Юнг тұжырымы бойынша, Анима мен Анимус әйел мен еркек психологиясының өзіндік ерекшеліктерін тануда маңызды қызмет атқарады. Анима өмірдің архетипін танытып, еркек рухы түрінде қабылданса, Анимус әйелдің рухани бейнесі түрінде танылады [79, б. 89]. Дүниетанымның ең алғашқы, мәдени сананың тарихи формасы саналатын мифологиялық ойлау жүйесінде дуалистік сипат еркек пен әйел, ақ пен қара, ізгілік пен зұлымдық түрінде танылып, өмір осы екі жүйедегі қарам-қарсы ұғымдардың күресі мен бірлігіне негізделеді.

Түркі халықтарының мәдени мұраларында Көк пен Жерге сыйынған сенім нышаны мәдени жадымызда сақталумен бірге, көркемдік-эстетикалық қызмет атқарып келді. Табиғаттағы зат пен құбылыс атаулы сезім мен ойға ие, олар да адам сияқты қайғырады, қуанады, күледі деп түсінген анимистік сенім

негізінде көркем әдебиеттегі психологиялық егіздеу (параллелизм), метафора, аллегория, символ тәрізді көркемдік-бейнелілік құралдары туындағанын айттық. Жалпы, фольклордағы және әдебиеттегі бейнелеу құралдарының табиғаты бағзы халықтар санасынан орын тепкен мифологиялық ойлау жүйесінен хабар береді.

Виктор Гюгоның: «Еркек жердің біткен тұсында. Әйел аспанның басталған тұсында (Мужчина там, где заканчивается земля. Женщина там, где начинается небо)» деген сөзінің негізінде осы таным жатқаны ақиқат. Шығыстың ойшыл ақыны Ж.Румидің өлеңінде де аспан – еркек, жер – әйел деп келетін философиялық толғам бар:

«Сен де бір сәт даналарша ойлашы:
Аспан – ері, ал, әйел – Жер, Хаққа айқын!
Жер – Аспанның қоймасы,
Хақтың сырын, Көктің сыйын сақтайтын.
Жер тоңса егер, жар жылуын Көк берер,
Жер кірлесе, аспан оны тазартып...
Жерден алыс кетпей өмір өткерер,
Жарға қамқор күйеу сынды назы артық.
Жер – Ұлы Ана, тарайды одан тіршілік,
Ата-анасын құрметтеген бақ табар.
Мейірімінен бұтақтарға бүр шығып,
Даналардың бар жұмысын атқарар.
Бірін-бірі өбіседі аһылап,
Махаббаттан жаңа ғұмыр тумай ма?!
Жерсіз ағаш жаяр ма еді жапырақ,
Көк болмаса жылу қайда, су қайда?!
Бір-бірінсіз Көк пен Жердің күні жоқ,
Қанша сүйсе қылатындай тіпті аздық.
Сол сияқты ер-әйелді Құдырет
Бір-біріне қойған мәңгі мұқтаж ғып! [80, б. 27]

Мифологиядан бастау алып, философиялық әрі поэтикалық ойлауға негіз болған Аспан – қамқор әке, Жер – мейірімді ана бейнесінде адамзаттың қорғаны, панасы, ең аяулысы – ата-анасы ретінде эстетикалық танымда да тамыр жайды.

Көшпелі тірілік кешкен ата-бабаларымыз үшін күллі әлемнің құдіретті иесі, жаратушысы – Тәңір. Ол «көк», «аспан» ұғымдарымен үндеседі. Шоқан Уәлихановтың айтуында «Аспан – шамандықтың ең құдіретті жаратушысы. Көк Тәңірі – көк аспан деп аталады. Қазақтар ұғымындағы бірінші аталатын сын есім «көк» – көріністі бейнелейді және заттық түсінікті білдіреді, ал зат есім (тәңірі) «көк» атауының баламасы (синонимі)... Тәңірі сөзін Шыңғыс хан заманында мұсылмандар «Алла» деп, ал, еуропалықтар «deus» деп аударған» [68, б. 283]. Көне түркілік жәдігеріміз – «Күлтегін» жазуындағы «Тағдырды Тәңірі жасар» деген тіркестің астарында бүкіл адам баласының тағдыры,

жазмышы Тәңірінің қолында, ол өз құдыретін көк биігінен білдіріп отырады деген сенім жатыр.

Әлем халықтары мифологиясында аспан мен жер бір-біріне қарсылықты, қайшылықты сипатта көрсетіледі, олардың арасында тартыс үздіксіз жүреді. Мысыр мифологиясындағы Геб пен Нут бір-бірін сұмдық жақсы көргенімен, кейіннен араздасады да, бір-бірінен алшақтатылады. Түркілердің мифологиялық танымында мұндай мотив жоқтың қасы. Аспан мен жер өзара үйлесімділікте танылады. *Көк пен жер – түркілердің тірегі, бірі – әке, бірі – анасы*. Сондықтан да Орхон жазуы:

... Биікте көк Тәңірі

Төменде қара жер жаралғанда

Екеуінің арасында адам баласы жаралған, –

деген сөздерден басталған. Бұл байырғы танымның реминисценциясы Абайдың өзіміз талдап отырған:

Анамыздай жер иіп емізгенде

Бейне әкендей үстіннен аспан төнер, –

деген өлең жолдарындағы бейнелеуден айқын аңғарылады. В.Гюго, Ж.Руми сынды батыс пен шығыс әлемі ойшыл қаламгерлерінің эстетикалық танымы Абайға да тән болғанын, мінсіз суреткерліктің биігіне біздің ұлттық поэзиядағы бейнеліліктің де жету мүмкіндігі зор екенін ұлы ақынның «Жазғытұры» өлеңіндегі осы метафора, теңеулер түзген көркем детальдар айғақ бола алады.

Абай өлеңіндегі аспан – әке, жер – ана образы көркем теңеу амалымен беріліп, эстетикалық сананың бастауында тұрған мифтік таным поэтикалық ойлаудың жарқын үлгісіне айналған.

Мифтік мотивтерде тұрақты көрінетін аспанның басты атрибуты – күн. Ай мен Күннің пайда болуы жайлы мифтік баяндарды С.Қасқабасов рух-иелік мифологияға жатқызады. Мифтік әңгімелер бойынша, бұл екеуі жерден аспан ажыратылғаннан кейін пайда болады, яғни жасампаз қаһарман жаратады, кейде екеуі басқа бір заттан немесе адамнан пайда болады [81, б. 226]. Адамнан пайда болуы мифтік түсініктегі құбылушылық себебінен болып баяндалады.

Күн мен Ай туралы көне мифтерден бастау алған поэтикалық суреттемелер фольклорлық мұралардан көркем жазба әдебиетке дейін жалғасын тапты. Күнді құрмет тұтып, тіршіліктің көзі деп бағалаған сенім түрлі халықтар мифологиясында антропоморфты образдарды туындатқанын жоғарыда айтып өттік. «Адам рухты» Күн көркем мифтік танымда кейде аспанмен ассоциацияланып, жаңа бейне болып танылады. Мысалы, «Жазғытұры» өлеңінде *«аспан – әке, жер – ана»* жұбы ары қарай *«күн – күйеу, жер – қалыңдық»* болып ауысады. Жаздыгүнгі тіршіліктің жандануы, шуақтың молаюы күн мен жердің бір-біріне сүйіспеншілігі түрінде бейнеленеді:

Күн – күйеу, жер – қалыңдық сағынышты,

Құмары екеуінің сондай күшті.

Күн күйеуін жер көксеп ала қыстай,
Біреуіне біреуі қосылыспай,
Көңілі күн лебіне тойғаннан соң
Жер толықсып, түрленер тоты құстай... [44, б.185].

Көне таныммен қатар өрілген ұлттық салт-ғұрып бұл шумақтарда әсерлі бейнеленген. Ақын «күйеу келтір, қыз ұзат, тойынды қыл» деп жырлағандай, қызды ауылға күйеудің келуі, қалыңдықтың оны қарсы алуы, той-думан қалпы тұтастай табиғатқа көшіріліп, күн мен жер сол думанның басты себепкері болған күйеу мен қалыңдық бейнесіне ауыстырылған. Ұлы ақын көне танымнан тамырланған бейнелеуді томаға-тұйық, оқшау қалыпта қалдырмай, әлеуметтік өмірмен, ұлттық ғұрыппен шебер үйлестіреді. Абайдың поэтикалық кеңістігіндегі мифтен бастау алған метафора мен теңеулер осылайша реалистік суреттеумен сабақтасады. «Күз» өлеңіндегі:

Қайыршы шал-кемпірдей түсі кетіп,
Жапырағынан айрылған ағаш қурай, –[44, б.105].

деген теңеудің ұлғайған түрі туралы да осы тұжырымы айтуға болады.

Бейнелеудегі қапысыз шеберлік, таным мен талғам биіктігі өнер туындысының мінсіздігін паш ететінін еске ала отырып, сөз өнерінің шебері тудырған көркем дүниенің тағы бір қырына назар салайық:

а) «Жазғытұры» өлеңінде табиғаттың шуақты шағында күннің көзі «*ата-анадай елжіреп*», жер «*анамыздай иіп, емізгенде*», аспан «*әкеңдей мейірленіп*» төнеді.

ә) «Күз өлеңінде даланың сұрқай, қара суық меңдеген шағындағы табиғат суреті «*түсі кеткен қайыршы шал-кемпірге*» ұқсатылады. Жыл мезгілдерінің реалистік суретін тың бейнелеулермен танытқан ақын назарынан адам өмірінің кезеңдері мен табиғаттағы жыл маусымдарының үндестігі, ұқсастығы тыс қалмайды – әсері ерекше бейнеге айналады.

Табиғат пен адам бірлігіне негізделген айшықтаулардың қатарын психологиялық егіздеу тәсілі де толықтыра түседі. Айшықтаудың бұл түрі Абайдың көркемдік кеңістігінен маңызды орын алды. Жоғарыда талданған «Қараңғы түнде тау қалғып» өлеңінде бұл егіздеу түрі *күңгірт көңіл, сұрғылт бейуақ* детальдары арқылы көрінсе, төмендегі өлеңде жауған күн мен жылаған жан қатарластыра алынып, көңіл күйдің егілген бір сәтін жеткізеді:

Көк ала бұлт сөгіліп,
Күн жауады кей шақта.
Өне бойы егіліп,
Жас ағады аулақта.

Жауған күнмен жаңғырып,
Жер көгеріп күш алар.
Аққан жасқа қаңғырып,
Бас ауырып, іш жанар [44, б.297].

Өлеңдегі егізделген, қатарластыра алынған табиғат пен адам болмысын жіктеп көрсетсек:

*Көк ала бұлт сөгіліп //Өне бойы егіліп
Күн жауады кей шақта //Жас ағады аулақта
Жауған күнмен жаңғырып // Жер көгеріп күш алар
Аққан жасқа қаңғырып // Бас ауырып, іш жанар –*

түрінде келеді. Табиғат құбылысы, ауа райы мен «адамның кейбір кездері» үндестіріле бейнеленген бұл өлеңнің ерекше түркілік сарыны бар философиялық тереңдігі, лирикалық әсері ерекше.

Ақын табиғатты тану мен әлем сырын түсінуге ұмтылу әу бастан адамның жаратылысымен тығыз байланысты дүние екендігін өз туындыларына ту етіп ұстады. Өзінің діни – философиялық түйіндеулерінде адам өмірінің негізгі мақсаты, егер ол пенденің шындық өмірде қолынан келетін болса, ақиқатқа жетуге ұмытылу, мәңгілікке бағытталған талпыныс тек осы жолдағы бөгесін – нәпсіні жеңе білуі табиғатпен етене болуы, түпсаналық ерекше рухани білімге ұмтылыс арқылы ғана жүзеге асатынын аңдатады.

Абай өзін ғана емес, ұлтының болмысын, адамзат мәдениетінің құндылықтарын, қоғамының жағдайын алдыменен адамгершіліктің негізінен таныған адам. Ойшылды сол кездегі қоғамының жағдайымен кете беруді адамгершілігі жібермеді. Біздің ойымызша адамгершілік, тәрбие заңына бағынған адамның мемлекетінің болашағына үлкен қауіп төндіріп тұрған нәрселермен келіспейтіндігі анық. Кез келген ойшылдың ұлттың даналығының адамгершілік қасиеттерімен күш алатындығы осыдан ақ белгілі. Бұны өлеңдерінде Абайдың өзі де айтып кеткен:

Өлсем, орным қара жер сыз болма ма?
Өткір тіл бір ұялшақ қыз болма ма?
Махаббат, ғадауатпен майдандасқан
Қайран менің жүрегім мұз болмай ма?

Амалсыз тағдыр бір күн кез болмай ма?
Біреуге жай, біреуге тез болмай ма?
Асау жүрек аяғын шалыс басқан
Жерін тауып, артқыға сөз болмай ма?

Сонда жауап бере алман мен бишара,
Сіздерге еркін тиер, байқап қара.
Екі күймек бір жанға әділет пе?
Қаны қара бір жанмын, жаны жара [44, б. 336].

Осындағы «Екі күймек» деп отырғаны ақынның – бұл дүниеде наdan халықты өзгерте алмай, ғылым, білім бере алмай, айтқанымды өткізе алмай бір күйдім, содан ол дүниеге барғанда аңқыр- мұңкір тергеуінен өткенде, саған ақыл, ой, білім бердік неге еліңді түзemedің?!- деген жауапсыз сұраққа тағы да күйемін дегені. Таза діни мифологиялық көзқарасты өлеңінде ерекше сезімді символикалы түрде беру өте шеберлікті қажет етері даусыз. «Асау жүрек» метаонимиясы да мифтік құбылту негізінде жасалған қозғалыстағы жанды сөз

болып, «қаны қара» өлеңдік тұрақты тіркес қайғы, мұң, ашу, азап мәндерінің бәріне келе береді.

Қазақтың жазба әдебиетінің романтикалық бейнелеу тәсілінің кемшіл жатқаны арнайы сөз студі қажетсінетін мәселе. Қоғамның рухани – мәдени өміріндегі құбылыстардың өркендеуі – материалдық дамумен салыстырғанда өзіне ғана тән тағы бір ретте төл ерекшелігін байқатады. Ол рухани дүниедегі мазмұнның байлығы, яғни - әдебиетке қаратып айтар болсақ, әдеби процесте, тіпті белгілі бір қаламгер, қала берді белгілі бір жанр бойында әлденеше қасиеттердің өріле жүруі, бітісе көрінуі. Бұл көркемдік ойлаудың мейлінше еркіндігі мен шексіздігі және көркем пішіннің әр кез дамып, жетіліп отыруымен байланысты. Сонымен қатар, түпсанасында сақталған мифтік сарыны шығармашылық иесінің бойында дарын неғұрлым үлкен әрі терең болса тиісінше көркемдік қиялдың көкжиегі де кеңейе түсетіндігі түсінікті.

Қорыта келгенде, миф – ежелгі заман танымының, ақиқатының ақпаратын сақтаған «техникалық тіл», бұл тіл астарлап беріледі, яғни ол - сегіз қырлы, бір сырлы жәдігер. Оны түсіну, іздерін аңғару оңай шаруа емес, оның шырғалаңының қандай екендігін ғылыми іздену мен зерттеудегі өре (түсіну деңгейі) мәселесіне қатысты мынадай ойлармен өрнектеуге болады: бағзы заманның жасампаздық айғағын қарастырып отырған зерттеуші, әзірге оның, ең болмаса таза теориялық біліктілігінің деңгейі, сол жасампаздық айғақты туғызған өркениеттің таным деңгейінен анағұрлым төмен болып тұрған болса, оны түсіне алмақ емес.

Бұндай дәстүрлі қазақ мәдениетін зерттеу ісінде де байқалады: ғалымдар өздері тап болған әлдебір құбылыстың сарқындарына кезіккенде оған жауап бере алмай жатады, не оны байқамай кетеді, не қате түсіндіреді, өйткені мұндай құбылыс көбінесе ауызекі түрде өмір сүріп, ұстаздан шәкіртке осындай жолмен жеткізілген еді, ал, мұндай жеткізілу формасы өткен ғасырдың өне бойында түбегейлі түрде жоюға тырысқан болатын.

Ақын мұрасына бүгінгі пайым тұрғысынан, оның ішінде мифопоэтикалық талдау әдісі ұстанымдарымен талдағанда ақынның суреткерлік танымы мен эстетикалық талғамының шырқау биігін тани түсеміз. Абай өлеңдерінің мәтіндік құрылымы мен қабаттарына назар аудара отырып, біздің қарастыратынымыз – бағзы дүниетанымның көркемдік ойлауда түрлі бейнелілік қызмет атқаруы және ұлы ақын мұрасының поэтикалық қуатының тамырын тануға болады.

2.2 Мифтердің Абай шығармаларындағы мифологиялық көркемдік ерекшеліктері

Көркемдік ойлау заңдылықтарына сай ойды ишаралап, тұспалдап, астарлап жеткізу үшін суреткердің көркемдік әлемінде метафора, кейіптеу, символ сияқты бейнелі тіл құралдары ерекше орын алатыны белгілі. Бұл аталған бейнелеу амалдары өзінің тамырын бағзы танымнан алады. Заманауи ғылымда метафорадағы архаикалық қабат туралы концепция бар. Яғни, бейнелеу амалының бұл түріне тән «көне қабат» мифтік таныммен тығыз байланыста қарастырылады.

О.Фрейденберг қазіргі (еркін түрде салыстыруларға негізделген) және көне (жалпы табиғаттың сыртқы болмысын, алуан құбылыстарын танытатын) метафоралардың бір-бірінен түбегейлі айырмашылықтарын көрсетіп береді [82, б. 188]. Ф. Уилрайд болса, «*эпифора*» мен «*диафораны*» (екіншісі көнелік мәнімен ерекшеленетін) *метафораның екі аспектісі* ретінде түсіндіреді [83, б.109]. Әрбір ұтымды, тұспалды, шынайы метафора өзін дұрыс қабылдауды қажет етеді, бұл шарт диафораға – эпифораның өзіне ғана тән көрінбейтін жағына тән. Метафораның озық үлгілеріне тиесілі эпифоралық және диафоралық элементтер арасында анық шекара жоқ. Олар бөлінбейтін, үйлесім тапқан және бірін-бірі толықтырып тұратын байланыста әрекет етеді.

Қазіргі филология ғылымында метафораның екі түрі айтылады дедік. Біріншісі, *диафора* – *айқын метафора* – *контрасты ұғымдарды* тұтастырады. Мұндай метафораларда астарлылық, бейнелілік, тұспалдау айқын көрінеді. Екіншісі, *эпифора* – шартты түрде жойылған, көмескіленген метафора деуге болады – айтылуда қалыптасқан, біз үнемі метафора ретінде қабылдай бермейтін тіркестер. Абайдың «*Күн – күйеу, жер – қалыңдық сағынышты// Құмары екеуінің сондай күшті*» деген жолдардан басталып, «*Күн күйеуін жер көксер ала қыстай//Біреуіне біреуі қосылыспай//Көңілі күн лебіне тойғаннан соң//Жер толықсып, түрленер тоты құстай*», «*Гүл мен ағаш майысып қарағанда//Сыбдыр қағып, бұраңдап ағады су*» немесе «*Сөзімде жаз бар шыбынсыз*», «*Күлімсіреп аспан тұр//Жерге ойлантып әрнені*» бейнелеулеріне ұласқан метафоралық тәсіл филолог ғалымдар атап-түстеген *диафора-метафораның* үлгісі.

Ал, «*Көлеңке басын ұзартып//Алысты көзден жасырса//Күнді уақыт қызартып//Көкжиектен асырса*» деген жолдардағы бейнелеу түрін *метафора-эпифора* түрінде қабылдаймыз. Бұл көрсеткен метафора үлгілерінің бәрінде де мифтік негіз жатыр. Бағзы мифтік танымдардан бастау алатын бейнелеулер метафоралар жүйесін түзіп, эстетикалық әсерді танытады. Суреткер ақынның сыршылдығы мен сезімталдығы өлең құрылымындағы метафоралық «қабаттан» ерекше аңғарылады.

Алланың, пайғамбардың жолындамыз,
Ынтамызды бұзбастық иманымыз.
Пайда, мақтан, әуесқой – шайтан ісі,
Кәні біздің нәпсіні тыйғанымыз? [44, б. 408]-

деп халықты Алла атымен имандылыққа шақырады. Осындағы «шайтан» діни мифологияда кездесетін мифтік түсінік атауы. Лермантовтан аударған «Шайтан» өлеңінде Абай «мұңлы шайтан құдайдың қуған жаны» деп бастау арқылы бірден «шайтан» мифтік кейіпкерінің мұңлы болу себебін өлеңнің бірінші тармағында ақ ашып береді. Ал, жоғарыдағы өлеңінде «шайтан» мифтік метафора түрінде қолданылған. Пайда, мақтан, әуесқой – тойымсыз кара тәннің нәпсісінің құраушылары. Оларды ақын «шайтан ісі» деп ауыстырып қолдану арқылы, әрі мифтік метафоралық әрі мифтік құбылтушылық стилін пайдаланған.

«Метафора – ауыстыру (грек сөзі – ауыстырып қою), екі нәрсені, құбылысты салыстыру және жанастырып-жақындату негізінде астарлы тың мағына беретін бейнелі сөз немесе сөз тіркесі. Мысалы, Абай өлеңдерінде кездесетін жастықтың оты, жүректің көзі, дүние есігі, өмірдің өрі, талаптың аты, талаптың тұлпары, көкірек көзі, көңілдің кірі, көңілге сәуле қонбаса т.б. деген метафора үлгілерін атауға болады.

Ит –үй хайуаны, жыртқыш емес, бірақ метафоралы мағынада қолданылғанда жаман, оңбаған мағынасын білдіреді. Мысалы, Құлық саумақ, көз сүзіп, тіленіп, адам саумақ - өнерсіз иттің ісі. Бірақ күнделікті өмірде ит сөзі қатар өскен құрбы-құрдастар арасындағы жеңіл әзіл, өзімсініп еркелеу (жағымды) мағынасында да қолданылады

Осы үзіндідегі, «тәтті» сөзі тура мағынасында да, сондай-ақ ауыспалы мәнде де жұмсалған Абай метафоралары тура мағынада да, метафоралық мағынада да қолданылған. Жалпы халықтық сипат алып кеткен мұндай метафоралар тілімізде өте көп, бұлардың қолданылу аясы, стильдік бояуы әр алуан болып келеді.

Аласы аз қара көзі нұр жайнайда...

Бұл іске кім виноват

Я Семейдің қаласы?

Я қазақтың аласы?... [44, б. 346].

Осындағы аласы сөзі екі түрлі мағынада: біріншіден, тура мағынада (аласы аз көз), екіншіден, метафора ретінде жұмсалып тұр. Ол көбінесе жалпы халықтық сипаттағы метафоралық мағынада (ала ауыз, ала қол, мал аласы сыртында, адам аласы ішінде, алтау ала болса тәріздес тұрақты тіркестер құрамында) жұмсалады. Ал көркем әдебиет стилінде белгілі бір көркемдік қажетке орай бұл тұрақтылық үнемі сақтала бермейді, яғни жоғарыдағы сияқты тіркестердің ара жігі кейде ашылып, ондағы компоненттер ара-тұра өз алдарына жеке-жеке де қолданылады. Абай ала сөзін әділдік, адалдық, береке-бірлік, жоқтық, алауыз мағынасында, дағдылы сөз орамын өзгертінкіреп, өзінше стильдік ыңғай беріп, жаңаша қолданып отыр. Бірақ ол бұл жерде (ала сөзі) өзінің жалпы халықтық ауыс мағынасынан ажырамаған. Осы тәріздес стильдік құбылу тәтті сын есімнің метафоралық мағынасында да айқын байқалады. Мысалы: оның мына бір өлең жолдарындағы қолданылуына көңіл аударып көрейік.

Тәтті ауыздан дәм кетпей...

Жақынның сөзі тәтті деп..
Мінезі тәтті болмайды..
Жылы тәтті жауап айт.
Жақсы ән мен тәтті күй... [44, б. 348].

Бұл үзінділерде тәтті сөзі бес рет қолданылған. Алдыңғы екі мысалдағы ауыспалы мағынасы контекстік қана, яғни тәтті жас, мінезі тәтті орамдары жалпы халықтық аяда айтыла да, қолданыла да бермейді. Ал тәтті күй, сөзі тәтті тіркесіндегі тәтті сын есімінің метафоралық мағынасы ондай емес. Мұнда олар жалпы халықтық мағынада қолданылып тұр. Олай дейтініміз жақсы ән мен тәтті күй деген сөз орамы қазақ оқушысының қазір қай-қайсысына да таныс, түсінікті. Тәтті сөзінің қолданылуындағы стильдік ерекшелік әсіресе мына бір контексте көрінеді.

Дәмі қайтпас, бұзылмас тәтті бар ма? Бұл арада тәтті сөзі өзінің тура мағынасында ма, әлде жалпы халықтық сипаттағы метафора ретінде қолданылып тұр ма – дәл айту қиын. Себебі оны дәл осы жолда тура мағынасында да, ауыс мағынада да алып қарауға болады. Жазушы екеуін қатарластыра пайдаланған. Автор тәтті сөзін стильдік мақсат үшін» әдейі қолданып отыр. Тура мағына мен метафоралық мағына бір-бірін толықтырып, бірімен-бірі астасып кеткен. Тәтті сын есімінің мұндағы ең негізгі стильдік мәнінің өзі де осы.

Метафораның барлығы бірдей жалпылық сипат алып кете бермейді. Өйткені ол сөздің тура (лексикалық) мағынасымен және қандай стиль түріне бейім, соған байланысты. Демек, кей сөздің метафоралық мағынасы белгілі бір стильде контекстік қана болып келеді, яғни белгілі бір ғана аяда көрінеді. Мұндай, контекстік метафора көбінесе көркем әдебиет стилі мен публицистикалық стильден байқалады. Ол әр автордың өзіндік сөз қолдану шеберлігімен байланысты мәселе. Себебі, метафора түрінде келген ондай сөз белгілі бір контексте бір-ақ рет қана ұшырасады да басқа жерде қайтып қолданылмайды. Жалпы тілдік аяда кездеспейді. Сөздің метафоралық мағынасы стильдік құбылыс дегенде, әсіресе оның осы контекстік мағынасы негізге алынады. «Контекстік метафора сөздің жалпы халықтық ауыс мағынасынан бөлек тұрған нәрсе емес, көркем әдебиет стиліне тән контекстік ауыс мағына жалпы халықтық ауыс мағынадан келіп шығады», - дейді [76, б.108].

Мұндай контекстік метафора ұдайы күллі халықтық сипат ала бермейді.
Жыртың-тыртың қызылдан шығады ерек..
Теріңді сат, сөз сатып неге керек?!...
Оқыған білер әр сөзді..
Әйтеуір ақсақалдар айтпады деп,
Жүрмесін деп, аз ғана сөз шығардық [44. 349].

Жоғарыдағы қызыл, тер және сөз есімдері контекстік метафоралар. Алдыңғысы, мысалы, сырты жылтырақ, ал ішінде түгі жоқ бос кеуде, ойсыз жеңілтек адам деген мағынада қолданылған. Оның мұндай мағынада жұмсалып тұрғандығын жалпы контекске, яғни айналасындағы сөздердің өз

ара мағыналық байланысына қарап та байқауға болады. Ақын терін зат есімі арқылы еңбегін дегенді айтпақшы. Ал сөз есімі екі түрлі метафоралық мағынада жұмсалып тұр. Біріншіден, оқыған адам әр түрлі нәрседен хабардар болады, көп біледі, білім үлкен байлық деген мәнді білдірсе, екіншіден, соңғы тармақта өлең шығару мағынасында қолданылған.

Осындай жеке сөздің ара-тұра осылай қайталанып келіп отыруы көбінесе, көркем әдебиет пен публицистикалық стильде жиі кездесетін жалпы тілде бар құбылыс. Мысалы, терең сын есімін Абай қарсы мәндегі үстірт сөзімен қатар алып қолданады. Екеуі де өздерінің тура мағынасында емес, метафора ретінде шендестіріледі. Үстірт сөзі бұл арада ілгерідегі тайыз сөзімен мағыналас. Абай оны сондай-ақ жеке алып та, қарсы мәнді сөзбен қатар қоймай да, қосарламай да жұмсайды. Қай-қайсысында да ол контекстік метафора түрінде орналасқан.

Аспаса ақыл, қайраттан
Тереңге бармас үстірттер...
Тіршіліктің несі сән
Тереңге бет қоймаса...
Көңілге түрлі ой түсер
Әр тереңге нұсқасаң [44, б. 55].

Осындағы тереңге әсімінің өзекті, түкпірлі, терең ойға, парасаттылыққа, үлкен мақсатқа, үлкен іске, әрекетке деген метафоралық мағынасы жалпы халықтық емес, контекстік қана. Көркем әдебиет стилінде кейбір метафораның мағынасы тұтас бір контекст ішінде ғана айқындалады. Бұл ретте ондай метафораның контексте әлденеше рет қайталанып қолданылатын да кезі болады.

Әр ғалым метафора түрлерін өзінше саралайды. Мәселен, Б.Хасанов қазақ метафораларын екіге бөледі [84, б.138].

«Метафораның екі түрі бар деуге болады: бірі – белгілі бір шешеннің сөз саптауынан пайда болған индивидуалдық метафора, екіншісі – халық сипат алған дәстүрлі метафоралар. Бірақ бұл екеуінің ашық ара-жігі жоқ, өйткені жеке авторлар жасаған метафоралар көбіне халықтық дәстүрлі метафоралардың ізімен жасалады және олардың көпшілікке кең таралуы мүмкін». Ғалым метафораның дәстүрлі түріне мынадай түсініктеме береді: «Дәстүрлі метафоралар жақсы таныс нәрселер мен құбылыстарды салыстыру арқылы пайда болады, сондықтан да олар халыққа түсінікті, белгілі болады». Автор мынадай мысалдар келтіреді: Көңіл кірі, талаптың аты, талаптың тұлпарын т.б. Олардың күнделікті өмірде жиі жұмсалыуына байланысты бейнелілік қасиеті солғындап, тұрақты сөз айшығы ретінде қолданылатынын айтады.

«Дәстүрлі метафоралар сол тілде сөйлейтін халықтың тіршілігі мен тұрмыс-күйіне, өмір сүрген ортасына, дүниетанымына тікелей байланысты болады» дей келе, ғалым дәстүрлі метафоралардың фразеологизмдерге, мақал-мәтелдерге, қанатты сөздерге желі болатындығын атап көрсетеді. «Дәстүрлі метафоралар – меншікті авторы жоқ халықтық қазына, оны кез келген

каламгер сөзінен табуға болады, олар бірте-бірте бейнелілік қасиеті солғындап, омонимге айналуы мүмкін, тіпті тұрақты сөйлеу штампына айналуы мүмкін», - дейді ғалым [84, б. 139].

«Ал индивидуалдық метафора - өмірдің кейбір жайларына берілген субъективтік баға, өзіндік тұжырым, бұл метафоралардың авторы болады... Индивидуалдық метафора өзінің айырмашылықтарымен қатар дәстүрлі метафоралардың ерекшеліктерін түгел қамтиды. Бұл оның салыстыру объектілерін жалпақ қамтитын диапазонының кеңдігін көрсетеді» [84, б. 145].

Ғалым Абайдың төл метафораларын мағыналық және бейнелілік ерекшеліктеріне байланысты талдайды. Мысалы, «жүрек – теңіз, қызық – асыл тас», «ақыл – ар-ұяттың күзетшісі», «талаптың мініп тұлпарын» сияқты терең ойлы, бейнелі Абай метафоралары Абайдың дүниені, болмысты тану, оны білдіру ерекшеліктерін көрсететіндігін айтады.

Абайда: көңіл кірі, талаптың аты, талаптың тұлпары т.б. метафоралар осы автордікі екені белгілі. Мұнан өзге тұрақты метафора, ұлғайған метафора, күрделі метафора т.б. деп ғалымдар метафоралардың қолдану ыңғайына қарай, жасалу жолдарын ескеріп бөліп жүр. Абайдағы:

Жүрегім менің қырық жамау,

Қиянатшыл дүниеден,- деп [44, б. 380] келетін жүректі кейіптеу бейне – метафора арқылы беріледі. Жүрек – киім ретінде, яғни, жанның киімі, тұтас тұлғасы ретінде кейіптеледі. «Аузымен орақ орған өңкей қыртың», «жапырағы қуарған ескі үмітпен»,

Өлсем орным қара жер сыз болмай ма!- [44, б. 336] деп өлген соң тәннің тыным алар орнына сипаттама жасайды.

Абай сөз қолданысқа ерекше мән беріп, мазмұн-мағына жағынан түрлендіруде ерекше көзге түседі. Алдында айтып өткен күйік, қайғы, ызаны ұғымдарын ақын енді кейде у сөзімен алмастырады.

Ішім толған – у мен өрт, у жайылды бойыма, ойым –, у салады жесін деп, алдап берген уынан, улатып жанды күйгізсе, бал екен деп у іштім, кейі дәру, кейі – у, тілінде – бал, ішінде – у, ызалы жүрек, долы қол, жақсы- жаман көргенің ойлап тұрсаң – у екен т.б. Сөздің образды сипаттама мүмкіншіліктерін, яғни сөздің ауыспалы бейнелеуіш мағынасын кең және еркін пайдалану – ақын шеберлігінің бір қыры. Сөз образдарын еркін де ерікті түрде өзіндік ұлттық талап, талғаммен қолданған.

Сөз – образдың эстетикалық өрісін кеңейтуге келгенде, Абай тосын эпитеттерді қолдануды жүйелі тәсілге жиі айналдырады. Осыған байланысты терең ой, долы жүрек, ащы тіл деген метафоралар өз орнымен өлеңдерінде қолданылады. Сонымен қатар, жүрек көңіл, ой, тіл, сөздерінің айқындауыштарын сан түрлі құбылтып бейнелейді. Мысалы, толқынды көңіл, өлген көңіл, жаралы жүрек, асау жүрек, от жүрек, жылы жүрек, ыстық жүрек, таза жүрек, ақ жүрек, ызалы жүрек және т.б.

Адам бойындағы адамгершілік пен мейірімді, шафқат, адалдық пен ар, ұят тәрізді ұғымдарды, философиялық терең толғауларды ұстазындай етіп, сөзге

ұсталық көрсету арқылы беруді мақсат еткен ақынның өлең сөзіндегі көркем де бейнелі кейіптеулер легі бір төбе.

Абай поэзиясының көркемдік ерекшелігін зерделегенде мифтік сарындық сипатының ұлттық болмыс пен рухани таным тұрғысынан талдай келе, ақынның тілдегі көркемдегіш құралдарды шебер пайдалана білуі, метафора, теңеу, эпитет, метонимия, кейіптеу секілді образдық-бейнелі сөздердің өзара үндесіп, дүниетанымдық негіздерге орайласа келуінің нәтижесінде ақын өлеңдерінің көркемдік сипатының арта түсетіндігі тұжырымдалды. сөздердің көп мағыналылығы стилдік тұрғыдан түрлі ауыстырулар мен құбылту тәсілдерінде, егіздеу сөз қолданыстарында кеңінен орын алады. Осынау образдылық, бейнелілік жүйесінде сөз құбылту, қайталау, сөз мағынасын ашу секілді амал-тәсілдердің сөздердің сымбат-көркін ашудағы алатын орны белгіленген.

Поэзиядағы, нақтылап айтсақ, лирика жанрында бейнелеу амалдарынсыз, яғни адамның ішкі жан-дүниесінің бейнесінсіз абстрактылы ұғымдарды сипаттау мүмкін емес. Метафораның басты негізіне бейне жатады. Қысқа да нақты болып келетін метафора поэтикалық тілде әр қырымен көрінеді. Ол құбылысты не бейнені түсіндіріп жатпай, белгілі бейнемен танытады. Санада сақталып, мидың ақпаратында жазылған бағзы мифтік танымнан бастау көзін алған көркемдік ойлау мен бейнеліліктің бір амалы ретіндегі метафора көркем бейне жасу үшін, бейнелілікті тудыру үшін керек.

Метафораларды қолдану арқылы ақын тек тілді айшықтауды ғана емес, оқырман үшін тұтастай бейне туындатып, өз ішкі әлеміне тартып әкетеді. Қарапайым әрекетті яки болмысты әсерлі етіп жеткізудегі метафораның маңызды қызметі түрлі мағыналық бояуды бір картинаға синтездеумен өзгешеленбек. Сондықтан, Абай қолданысындағы «аспанның күлімсіреуі» мен «жердің ойлануын», бір-біріне деген ынтықтығы ерекше «күн – күйеу» мен «жер – қалыңдықты» қайтадан алдымыздан шығады.

Мифопоэтизмнің айқын көрініс беретін үлгісі – ұлы ақынның «Қыс» атты өлеңі. Абай «Қыс» өлеңінде кәдімгі көшпенді малмен тіршілік еткен ауылға қыстың қаншалықты қатал, жайсыз тиетіндігін, малмен күн көрген қазақ ауылының қалпын, тыныс-тіршілігін танытқан.

Ақ киімді, денелі, ақ сақалды,

Соқыр мылқау танымас тірі жанды...–

деген жолдарда өзі – соқыр, өзі – мылқау, түсі суық қаһарлы қысты бейнелеуі осының мысалы. Біз осыдан бір жарым ғасыр уақыт бұрынғы қазақ даласындағы көшпелі тіршілікті қыспаққа алған қаһарлы қысты Абайдың суреттеуінен көреміз.

Аталған өлеңнің тамырында ежелгі, адамзат баласына тән алғашқы танымдық ойлау – бүкіл *табиғатты тірі рух* деп қабылдаған мифтік сенім елесі көрініс береді.

Табиғатты тірі, саналы рух ретінде қабылдаған анимистік сенімнің өнер атаулыға алғы шарт болған мифтік танымның өзегі болғаны ақиқат. Біздің

білуімізде, анимизм – барлық заттарға адам сияқты ақыл-ой, сезім тән деп түсінген бағзы мифтік пайымның анық айғағы.

«Анимизм – қоршаған орта мен табиғат құбылыстарының рухы, жаны бар деп пайымдалған түсінік. Анимизм алғашқы қауымдық дін негізінде және алғашқы адамдардың табиғат күштері алдындағы дәрменсіздігінен туындаған. Мифология анимизмді орманның, таудың, ағаштардың, бұлақтың, өзеннің, жел мен толқынның жаны бар деген сенімнен туындағанына куәлік етеді. Жыл мезгілдерінің ауысуы, тасқынның болуы, дауыл, т.б. құбылыстарды ежелгі адамдар табиғаттың жанды күштері түрінде түсініп, адамға тән іс-әрекетке ие адам бейнесінде қабылдаған» [1, б.121].

Анимистік сенімнің бейнелеу амалдарына айналып, көркем кеңістікте сан түрлі образдарды туындатқанына поэзияның мысалы көп. Ұлттық поэзиямыздағы Абай дәстүрінің бірегейі де осы негіздегі суреттеулер. Жыл маусымдарына арналған «Жазғытұры» және «Қыс» өлеңдерінің көркемдік негізіне алынған мифтік танымның реминисценциясы ұлттық поэтикамыздың алтын қорына айналған бейнелеулердің нақты мысалы.

«Жазғытұры» өлеңіндегі жылылық, шуақ, ата-анадай елжіреген күннің көзі, көңілді думан сияқты көркем детальдардың орнын «Қыс» өлеңінде мүлде басқа бейнелер ауыстырған:

Ақ киімді, денелі, ақ сақалды,
Соқыр мылқау танымас тірі жанды.
Үсті-басы ақ қырау түсі суық,
Басқан жері сықырлап келіп қалды.

Тұтастай *кейіптеу* тәсілі ретіне қабылданған бейнелеудің құрылымындағы эпитет пен теңеу де қыс бейнесін айқындай түседі. Аталған айшықтаулар кейіптеудің қуатын арттырып, өлеңдегі лирикалық бейне – қатал қыстың болмысын танытады. Адам бейнесіндегі қыстың тұрмысқа жайсыздығы

Демалысы – үскірік аяз бен қар,
Кәрі құдаң – қыс келіп, әлек салды.
Ұшпадай бөркін киген оқшырайтып,
Аязбенен қызарып ажарланды.
Бұлттай қасы жауып екі көзін,
Басын сіліксе, қар жауып, мазанды алды.
Бурадай бұрқ-сарқ етіп долданғанда,

Алты қанат ақ орда үй шайқалды – [44.109] деген бейнелеумен барынша анық көрсетіледі.

«Қысты осылай кәрі шалдың кейпінде бейнелеу қазақ поэзиясында бұрын болмаған мүлде тың, жаңа көркемдік тәсіл болатын... Қыстың бар ызғарын бойына жиып алғандай осы кәрі құданың бейнесі көркемдік қиялдың жемісі десек те, оның қыс мезгілін көзге айқын елестетерлік мәні де зор...» деп тұжырымдайды академик З.Ахметов [85, б. 314]. Кейіптеу тәсілімен қыстың «адамданған» образын танытқан өлеңнің келесі шумақтарында тұрмыстық

суреттеулерге орын берілген. Өлеңнің алғашқы үш шумағындағы қаһарлы шал бейнесі ең соңғы жолда қайта көрінеді:

Ит жегенше Қондыбай, Қанай жесін,
Құр жібер мына антұрған кәрі шалды.

Поэзиядағы кейіптеудің озық үлгісіне айналған қыс бейнесін ақын ұлттық табиғатымызбен де шебер астастырған. Қаһарлы шал ғана емес, қазымыр кәрі құда кейпінде көрініп, елге жайсыз тиетін әрекеті өлеңнің ұлттық-тұрмыстық қалпын аңғартады.

Ағылшын ғалымы Э.Тэйлор өзінің «Алғашқы қауымдық мәдениет» атты еңбегінде анимизмнің мифологиялық мәніне, шығуына, оның екі бөлігін: жан туралы және өзге рухтар туралы, жанның өлімнен кейінгі әрекетіне, тірілу туралы түсініктерге, болашақ өмір, екінші мәрте өлім, өлілер әлеміндегі рухтың саяхаты туралы түсініктерге, жер үсті және жер асты әлеміндегі жағдайларға жан-жақты талдау жасайды [1, б. 242]. Сонымен қатар, анимизмнің аллегория, метафора кейіптеуімен ара қатынасына философиялық тұрғысынан баға береді [1, б. 203].

Анимистік сенімнің көркем әдебиеттегі кейіптеумен сабақтастығын ғалым С.Қасқабасов айтқандай, көне мифтің көркем мифологияға айналуы ауқымынан қарастырамыз. Абай шығармаларында табиғат пен адам проблемасы өзекті идея болғаны мәлім. Сол табиғат пен адам арақатынасын бейнелеп беруде ақын мифтік желіні, мифтік бейнелерді оқиғаға араластырса, енді бірде мифтік сенімге негізделген таным-түсініктерді көркемдеу құралы түрінде пайдаланады.

Абай шығармаларының көркемдік қуатын арттыра түсетін осындай адам мен табиғат болмысынын ұштастырыла суреттелуі екенін баса айтқан жөн.

Өзенге қалыңдықтың мінез-қылығын телу су иесі Сүлейменнің сұлу қыздары су түбін мекендейді деген мифтік сенім елесі болса керек. Өзенге қалыңдықтың, жалпы әйел затының мінезін телу «желсіз түнде жарық ай» өлеңінде ұшырасады [81, б. 152].

Абай шығармаларында күн мен айдың суреттелуінен де көне анимистік сенім елесін көреміз. Ай мен күннің жаралуы туралы мифтерді С.Қасқабасов рух-иелік мифологияға жатқызады. Көне мифтерге жүгінсек, күн мен айдың әу баста адам болғаны айтылады. Табиғаттағы объектілердің барлығына саналы ойлау тән деген мифтік түсініктің өзі сол объектілердің адамнан пайда болуы туралы көне мифтерден бастау алғаны дау тудырмаса керек.

Абай туындыларының қай-қайсысында да күн мен айды суреттеуге маңызды орын беріледі. «күн – күйеу, жер - қалыңдық» т.б.

Кейіптеу Абай шығармаларында кейіпкер психологиясына қатысты алынатынын бастан- аяқ «қыс» өлеңімен дәлелдей түсуге болады.

Күн бейнесі Абай туындыларында басты мотив болмаса да, белгілі дәрежеде мифтік белгілерімен көрінеді. Н.Думбадзедегі «Күн» бейнесімен ұқсастық белгілеріне тоқталсақ, Абайда ол - тіршілік таратушы, жарық беруші.

Абай шығармаларында, сонымен қатар, ай да мифтік таныммен үндестіріле бейнеленеді. Аспанға ай сәулесі жарылқаушы нұрдай әсер етеді.

Аспан «желсіз түнде жарық ай, сәулесі суда дірілдеп» деп суреттелуіндегі мифтік мазмұн – Айдың қыз (немесе күннің әйелі) болғаны туралы мифтік сенім ізі. Айға мінәжат етіп жалбарыну, оны қасиет тұтып, ой, ақыл мен сезім иесі деп түсінген байырғы ұғым елесі шығармаларының мазмұнынан ұшырасып отырады. «Күн жоқта кісімсінер жұлдыз бен ай», «Ай жұлдызға жылы жел хабар беріп» т.б

Айды қасиет тұтып, табыну көне дәуірлерде халық ұғымын сіңісіп, фольклорымызда және әдебиетімізде жан-жақты сипатымен көрініп отырады. Абайдағы күн мен айдың суреттемелері - жазба әдебиет үлгілерінен келтірер мысалдарымыздың бірі. Объект ай астында алып қаралса, бұл жерде анимистік сенімнің, кейіптеудің емес, көне мифтік ұғымның (айды қасиет тұтқан) маңызы басымырақ. Айды ару қыз бейнесінде көрсету көне мифке негізделген. Ай бастапқыда сұлу қыз болған, кейіннен Айға айналған деп пайымдайтын мифтік сана ақынның көркемдік тәсілі, оның танымының бастау алар негізі болып тұр. Қазаққа әбден сіңісті болған бұл мифтік сарын ежелгі түркілерден бастау алатыны сөзсіз.

«Табиғаттағы дүниенің бәрі бірдей деген алғашқы мифтік сана әлемдегі жанды және жансыз, өлі мен тірі нәрсені анық жіктемеуден туған. Бұл түсінік мифтік санаға тән анимизмді, яғни дүниедегі нәрсенің бәрінің жаны бар деген сенімді туғызса» [81, б. 63] Абай туындыларындағы табиғаттың саналы, жанды кейіпкер түрінде тұлғалануын анимизмнің қазіргі әдебиеттегі көркемдік мұраттарға қызмет етуінің жарқын мысалы дей аламыз.

Табиғат пен адам бірлікте деген ұғымға тірелетін мифтік сана ұшқыны Абай шығармаларында оқиғаның қан тамырындай тарамдалап жатыр. Тіл мен миф, миф пен образ байланысы жайлы айта келіп, А.А. Потебня мифологияға көркемдік ойлаудың ішкі формасы ретінде қарайды [2, б. 256].

«Мифтік сюжеттердің бергі замандарда басқа сипат алып, көркем фольклорға айналғаны байқалады» [2, б. 128] - дейтін пікірді ескере отырып, мифтің көркемдік ойлау жүйесіне ықпалын өзіміз сөз етіп отырған Абай шығармаларында кездесетін мифтік сарын негізінде түсіндіруге болады.

Абай табиғат құбылысын жанды бейнеге айналдырғанда сол табиғатты кейіпкер болмысымен егіздеп суреттеуге назар аударады.

Көне мифтік санаға тән анимистік сенім көркемдік ойлау жүйесінде кейіптеуге, кейіптеу тәсілімен жасалған аллегория, метафора, символға айналғанына Абайдың туындыларынан дәлелдер келтіру мифтің көркем әдебиеттегі мәні мен мазмұнын анықтай түсуге мүмкіндік береді.

Көркемдеу тәсілінің бірі ретінде метафораны ауызға алғанда оның мифке қатысы назардан тыс қалмауы керек, өйткені ғылымда психологиялық егіздеу мен метафораның мифпен сабақтастығын әсіресе А.Н. Веселовский зерттеулерінде ертеде-ақ дәлелденген болатын [73, б. 83].

Абай шығармаларындағы метафораның мифтік сипаттарын сөз еткенде, мифтік көркемдік-эстетикалық идеялары ауқымындағы көрінісі басты орында қаралады.

Мифтік көркемдік тәсіл бағытында қарастырғанда, оның символдық, аллегориялық, метафоралық қабаттарын ескермеу мүмкін емес. Миф пен метафораның байланысы туралы сөз қозғағанда, мифтік сананың бірінші дәуіріндегі теңдік заңын, сол танымға байланысты анимистік сенімді еске аламыз.

Мифологиялық ойлау мен метафоралық ойлау поэзиялық ойлаудың екі сатысы ретінде қаралса, алдыңғысы соңғысына өз сәулесін түсіреді. Абай прозасындағы миф пен метафораның сабақтастығын танытуды мақсат ете отырып, Абай шығармаларындағы метафоралық қолданыстарды анықтап, талдау келесі жүйеде іске асырылды деуімізге болады.

Көркемдеу тәсілінің бірі ретінде метафораны ауызға алғанда оның мифке қатысы назардан тыс қалмау керек.

«Поэтикалық метафора – кейбір бейнелермен қарым-қатынастарды екіншісіне ауыстыруға болатын бір мүшелі параллельді формула. Бұл анықтама метафораның поэтикалық егіздеу құрылымындағы орнын көрсетеді», - дейді А.Н. Веселовский [73, б. 122]. «Мифтің негізінде метафора жатыр. Шындық ретінде де, метафора ретінде де миф өнерге өте жақын. Бірақ, метафора шындық пен жалпылыққа сәйкес келгенде ғана миф болып табылады», - дейді А.Дорошевич [74, б. 76].

Бұл пікір-тұжырымдар миф пен метафораның байланысын айқындай түсуге мүмкіндік береді.

«Көркемдік қиял-ғажайыптық пен тылсымдылықты тура мағынасында емес, ауыспалы мағынада түсініп, қабылдайды. Көркем шығармашылықта аллегория мен метафора маңызды орын алса, мифологиялық баяндаулар мен бейнелерде ешқандай аллегориялық, метафоралық сипат жоқ. Қиял дүниесі мен шындық мифте үйлесіп жатады, аллегорияда мазмұн алдын ала ойластырылған ұғымға негізделеді. Ойлау формасы ретінде аллегория айтылған ойдың мазмұнымен сәйкес келмейді» [86, б. 103].

Келтірілген пікірлерге назар аударғанда, мифтің көркем әдебиеттегі мәніне қатыстысын негізге аламыз. Бұл жерде мифтің көркемдік-эстетикалық идеялар ауқымындағы әрекеті басты орында қаралады.

Бүгінгі зерттеушілердің еңбектерінде әдебиет пен өнер ежелгі дәуірден қазіргі күнге дейін мифологияға басты назар аударып, оны көркем туындының материалы ретінде пайдаланып келетінін баса айтады.

Мифті көркемдік әдіс бағытында қарастырғанда оның символдық, аллегориялық, метафоралық қабаттарын ескермеу мүмкін емес, анимистік сенім кейіптеу тәсіліне негіз болса, сол кейіптеу негізінде жасалған аллегория, символ, метафора айналып келгенде мифтің көркемдік эстетикалық мақсаттағы қолданысының бір сипаты дейміз.

«Сөздің көбін өз мағынасында жұмсамай, өзге мағынада жұмсаймыз. Арасында түк ұқсастық жоқ екі нәрсенің ететін әсері бірдей болса, біріне қас амалды екіншісіне ауыстырып айтамыз. Мәселен, «күн құтырып кетті» дейміз». А.Байтұрсынов осылай дей келе метафораның бірнеше түрін көрсетеді: бейнелеу, алмастыру, кейіптеу, бейнелеу, әсірелеу [75, б. 35].

«Метафора - сөз мәнін өңдендіре өзгертіп айту, суреттеліп отырған затты ие құбылысты айқындай түсу үшін оларды өздеріне ұқсас затқа, не құбылысқа балау... Күрделі метафора жасаудағы мақсат та - сөзді құбылту арқылы ұғымды тереңдету, ой образын үстемелей, өсіре келе оның әсерін күшейту» деген тұжырым жасайды З. Серікқалиев [87, б. 230].

«Метафора-ауыстыру – екі нәрсені құбылысты салыстыру және жанастырып жақындастыру негізінде астарлы тың мағына беретін бейнелі сөз немесе сөз тіркесі» [88, б. 140]. Бір затқа не құбылысқа тән белгіні екінші затқа не құбылысқа телуді көркемдік ойлау жүйесіне қатысты метафора десек, оның мифтік танымға қатысын анимистік көзқарас пен кейіптеу арасындағы байланыс тұрғысынан пайымдағанымыз жөн.

«Уақыт заңдылығын метафорада нақтылай көрсетуге болады. Бұл турасында Шеллидің Гете, Сервантес, Шекспир, Дантелердегі мифологизмге қатысты көмескіленбей, заттың мәні мен мазмұнын түсіндіріп отырса, өнердегі шындыққа деген сенім нығая түседі» - деп жазады Дорошевич және ойын былайша жалғастырады: «Көркем туынды сюжеттері әдеби формаларының пайда болуы уақыт жағынан мифологиялық және әдет-ғұрыптық метафораның күшеюі ғана болып табылады Әрбір метафора мотив ретінде эпизодқа және ситуацияға бірнеше мәрте, әр түрлі болып айналуы мүмкін, сондықтан мифологиялық сюжеттен логика мен ішкі шарттылық іздеу бекершілік болар еді» [89, б. 81]. Метафораның мифологияға қатысы жайлы азды-көпті пікірлерде екеуінің байланысы мен айырмашылығы көрсетілгенде метафораның негізінде жатқан миф көркемдік қолданысымен ерекшеленетінін атап көрсетеді. Философиялық және фантастикалық туындылардағы метафоралық қолданыстар мифологиялық бейнелерді немесе оның жеке мотивтерін алады. Бұл жерде шындықты айқын таныту ғана емес, сол шындықты көркемдік тұрғыда терең түсіндіру мақсат етіледі. Бұл ойды жалпы көркем прозалық туындыларға да қатысты айтуға болады. Метафора сюжетке мифтің абсолюттік мәнін ұғындыру үшін кірмейді, шарттылық формасында немесе мысалдар түрінде енеді.

«Метафора дайын түрде бірден пайда болған жоқ; ол айқын ойлардың ауыстырылуы түрінде Грецияның көне дәуірінде қалыптаса бастады да, кейінгі уақытта шарттылық түрінде түсіндіріледі. Метафора шарттылық ретінде эпитетке бейімделеді», - дейді О.Н.Фрейденберг [82, б. 182].

Сонымен, метафораның мифтік белгісі туралы айтқанда, мифтік сананың бірінші дәуіріндегі теңдік заңы, сол танымға байланысты анимистік сенімді еске алуымыз керек. Тағы да мифологиялық стилизация тәсілін ескереміз.

Я.Э. Голосовкер: «Өңгімелеу, баяндауды мифтендіруде ақын мифтен бастау алған метафора мен теңеуді негіздемейді, бірақ оларды белсенді түрде пайдаланады. Бұлар шығарма, оқиға ретінде емес, тексттің компоненті болып қалады,» - дейді. Н.Думбадзе, О.Чиладзе, М.Булгаков шығармаларындағы мифологиялық стиль туралы Д.Н. Низамиддинов: «Өңгімелеуді мифтендіруде авторлар мифологиялық метафораларды пайдаланады, бірақ оларды өзекті дәрежеге көтермейді» - деп көрсетеді. Ақын қай тілде ойланса, сол тілдің

мүмкіндігін дүниені тану мен танытуға ұтымды пайдалануға тырысатыны белгілі. Мысалы, ұлы суреткердің «Қыс» өлеңі – ұлттық болмысты барынша жеткілікті дәрежеде көрсете алған туынды. Біріншіден, Қыс – қазақтың кінәмшіл, мазаң, қартаң құдасы образында келіп, өзінің мінез ерекшелігін және көрсетеді. Дүниенің тілдегі бейнесі ауыспалы мәнде метафоралы қолданыс арқылы танылады («*Кәрі құдаң – қыс келіп әлек салды*»). Екіншіден, ол өзінің сыртқы бейнесімен, киім киісімен-ақ қазақтың болмысына енген: *Ұшадай бөркін киген оқишырайтып... Бөрік* этномәдени сөзі арқылы ұлттық бояу қоюлана түседі. Белгілі бір лингвомәдени қауымдастықтың дүниені тануы осы лингвобірліктер арқылы мифтік кумулятивтік функцияға ие болған. Абайдың табиғатқа жан бітіріп, кейіптеу арқылы суреттеуі өзіне дейінгі әдебиетке етене таныс болмаған мифтік сарынның метафоралық кейіптеу көрінісі.

Миф пен метафора туралы сөз қозғағанда А.А. Потебняның сөз бен миф, миф пен метафора туралы тұжырымдарын қарастыра кеткен жөн. «Тіл – мифтік ойлаудың ең бірінші әрі басты құралы» - дейді ол [2, б. 261].

«Метафора – рухани күштерді табиғаттағы нақты бейнелермен кейіптеудің түрі болды. Бұл аңыздар дәуірі тұрғысынан, қарабайыр танымның көрінісі болып табылады». А.А. Потебня Буслаевтің бұл пікірін Афанасьевпен, Мюллермен салыстырады [2, б.262]. Афанасьев «Миф – ежелгі поэзия болып табылады» дей отырып, «сөз және сөйлеу бастапқыда поэтикалық мәнге ие метафоралық сипатта болды». «Метафоралық тілдің нағыз мәні жоғалғаннан кейін ежелгі мифтер дәл мағынасында, сөзбе-сөз түсіндіріле бастады» деген пікірді ұстанады. А.А. Потебня: «Метафоралық сипат тілдің өзіндік белгісі болып табылса, біз тек метафорадан метафораға аударамыз. Бейнелер мен мән-мағынаның әр түрлілігі туралы танымнан туындаған метафора мифтің жоғалуымен байланысты», - дейді [2, б. 261]. Мифке қатысты метафораның сипатын тіл мен сөз тұрғысынан түсіндіру олардың көркем туындыдағы өзара сабақтастығын түйсінуге мүмкіндік береді. Метафораның анық болмаса да, көмескі белгілері кейіптеуден, психологиялық егіздеуден, символдардан бой көрсетіп отырады.

Абайда табиғат пен адам арасындағы бірлік пен карама-қайшылық күрделі, терең мәнді суреттеу арқылы беріліп отырады.

Поэзиялық сананың екі сатысы ретінде мифологиялық және метафоралық ойлаудың бір-бірімен сабақтастығынан миф пен метафораның байланысын іздейміз. Метафораның танымдық және түсіндірмелік қасиетінің бір қыры мифке ұласады. «...ауыстыру тәсілі - көркем образ және ғылыми ұғым ретінде қоғамдық сәулелену мен дүниетанымының түрі, яғни бейнелі ойлау адамның сезімдік-түйсіктік және рационалдық-абстрактілік сипаттарының органикалық тұтастығы негізінде жасалады» [90, б. 25].

«Метафора бірде мағына ауыстыру, бірде нәрсенің, құбылыстың орнына соған ұқсас екінші нәрсені, екінші нәрсеге телу, балап айту түрінде қолданылады» [91, б. 20]. Мысалы, Абайдың мифтік арындағы сөз қолданысы ұлттың өз дүниетанымына сәйкес қабылдауымен тікелей байланысты

алынған. Абай өз қабылдауының эстетикалық-этикалық ереже-қағидаларын түзген, концептуалды бейнелеудің өзіндік (ұлттық) тәсілін көрсетеді.

Қазақ мифологиясының ұлттық ерекшелігін көрсететін бір ақпарат «Жігіттер, ойын арзан, күлкі қымбат» шығармасы мәтінінің когнитивті құрылымында сақталған.

Онда дүниенің тілдік көркем бейнесі асық ойнау фреймімен менталды берілген. Фреймдік қатынастағы тілдік белгілер ортақ лексика-семантикалық топ құрап, «өмір» концептісінің когнитивтік моделін құрайды. Фреймнің философиялық астары басым бағыт ұстанғанына көз жеткізе аламыз.

Асық ұтыс сықылды алыс-беріс,
Тірі жанның қылғаны бүгін тегіс.
Бірі көйтке таласып, бірі арам қып,
Төбелескен, дауласқан жанжал-керіс [44, б.65].

Байлаулылық пен тұрлаусыздықтың ит жығысында, құндылықтар күнде өзгеріп жатқан заманның құбылмалы мінезі бірде жеңіп, бірде жеңіліс табаты асық ойынына ұқсастырыла беріледі. Абай дүниенің мифтік бейнесін шынайы образбен беруде этнолексемалардың (асық, көйт, ұтыс) семантикасына сүйенеді.

Асық, ұтыс, көйтке таласу, арам қылу, дауласу сияқты асық ойынына тән әрекеттер – адамдар арасындағы қоғамдық қарым-қатынасты суреттеу мақсатында бейнелі әрі ұтымды қолданылған. Тіл жеткізуші осы лингвомәдени код арқылы өмір шындығын дәл беру мүмкіндігін иеленеді. Мәтін лингвистикасының прагматикалық мақсатына сәйкес, тілдік тұлға белгілі бір дәуір шындығын сол кезеңге сәйкестендіре көрсету үшін өз көркемдік әлемінің идиоэтникалық сипатын таныта алатыны – стильдік талап. «Асық ұтыс сықылды алыс-беріс» дегеніміз – өмір метафорасы. Мәтіннің когнитивті құрылымындағы мәтін түзімінің (асық ойыны суретінің) тиянақталған бір үзігін толық сипаттаған осы абзацта образдың ұлттық сипаты айшықталып шынайы суреттелген.

Данышпан ақын өлеңдерінің құрылымында мифопоэтизм суреттеу-бейнелеу мақсатында көрініп, реалистік тәсілмен шебер үйлесім табады. Мифтік сана туындатқан ұғым-сенімдер, анимистік сенімнен тамырланған *антропоморфты образдар* көркемдік-эстетикалық тұрғыда түрленіп, жаңа поэтикалық бейнелеулердің озық үлгісін жасауға қызмет етеді.

Абайдың суреткерлік тағлымы кейінгі қазақ ақындарының шығармашылығында сәтті жалғасын тапты. Абайдың табиғатты адамның жан дүниесімен астастыра, үндестіре, үйлестіре суреттеуінен Мағжанның өлеңдері тамыр алғаны анық. Абай өлеңдерінде көңіл күйі, басынан кешкен тағдыры, қиямет-қайым күндері – барлығы да табиғатпен егізделіп, үндестіріліп отырады. Көне танымды жаңғырту арқылы табиғат суретімен көңіл күй ауанын ұштастыру ақынның «Жазғы жолда», «Қысқы жолда», т.б. өлеңдерінде айқын көрінеді Одан басқа, «Абайды оқы, таңырқа...» деген Сұлтанмахмұт, «Күпі киген қазақтың қара өлеңін шекпен жауып өзіне қайтарған», «Айтарын ашып айтқан абайламай, па, шіркін, Махамбеттер, Абайлар-ай» – деп

жырлаған ақын Мұқағали Мақатаев, тағы да қаншама қазақ ақындарының қаламынан «Абай жаққан шырақтан» нәр алған тамаша жырлар бар. Ол жырларда адамзатпен мәңгі бірге тылсым сырлы табиғат бейнесі түрлі бейнелеулермен танылды.

Абай поэзиясы бағзы танымдымызды көркемдік әлемінде жаңа қырынан түлетіп, қайталанбас сөз образын жасауымен, биік эстетикалық таным, талғамымен ұлттық поэзиямыздың ескіrmес құндылығына, әлем әдебиетінің жауһарына айналды.

Сөз өнеріндегі мифологизм мәселесіне тоқталып, жүйелі сөз еткенде, көптеген ғалымдардың мифтің әдебиеттің бастауы және көне формасы тұрғысынан қарастырып, ол әдеби жанрлардың бәрінде кездеседі деген пікірге тоқтайтынын айтуға болады.

Қорыта келгенде, қазақ әдебиетінде зооморфизм элементтері, сол сияқты тотемизм де басымдылықпен көрінеді. Бірақ, осы мифтік элементтер қазақ әдебиетінде қоршаған ортаға көзқарас, оны бастапқы сана деңгейінде танудан объективті шындықты танудың және осы танымды жүйемен таратудың бейнелі, көркем әдісі дәрежесіне көтерілген. Поэзиядағы анемизм белгілері деп есептеліп, діни түсініктер немесе діни ұғымдардан туған деп саналатын кейбір үлгілер тереңдеп үңілгенде натуралистік түсініктерден әлдеқайда жоғары тұратындығын, болмысқа ойлы көзқарастың тұтастай жүйесін құратындығын, яғни халықтың философиялық ойының элементтерін көреміз. Қазақ мифологиясы жеке эпизодтарды саралап, одан ортақ түйінді ой шығарып, тұтас ұғым қалыптастырады.

Мифологизм белгілі дәрежеде әдебиет үшін көркемдік әрі танымдық қызмет атқарып келді және бұл қызметін әлі де жалғастыруда. Әсіресе, фольклорда мифологизмнің әсері белсенді болды. Фольклорлық туындылардың қай-қайсысында да мифологиялық ойлау айқын. Фольклорлық шығармалар - халық ақыл-ойының, қабілетінің жиынтығы болып, көне дәуірлерден адамдар жады арқылы сақталып жеткен ертегілер мен аңыздардан, эпостық туындылардан мифтік сарынның Абайдан көрініп отыруы заңдылық.

Абай туындыларындағы авторлық мифтері арғықазақ- түркілік, ұлттық және әлемдік дәстүрлі мифтерді қолданған қаламгерде көрініс тапқан белгілі бір мифологиялық образдер мен мотивтердің және архетиптердің алаш және әлем әдебиетіне қосылған рухани үлесін таныту және қазақ мәдениетінде алатын орнын философиялық әдеби теориялық жақтан анықтауға мүкіндік береді. Қазіргі филология ғылымында метафораның екі түрі белгілі. Біріншісі, *диафора* – *айқын метафора* – *контрасты ұғымдарды* тұтастырады. Мұндай метафораларда астарлылық, бейнелілік, тұспалдау айқын көрінеді. Екіншісі, *эпифора* – шартты түрде жойылған, көмескіленген метафора деуге болады – айтылуда қалыптасқан, біз үнемі метафора ретінде қабылдай бермейтін тіркестер. Абайдың «*Күн – күйеу, жер – қалыңдық сағынышты//Құмары екеуінің сондай күйіті*» деген жолдардан басталып, «Сөзімде жаз бар шыбынсыз», «Күлімсіреп аспан тұр, жерге ойлантып әрнені» бейнелеулеріне

ұласқан метафоралық тәсіл филолог ғалымдар атап-түстеген диафора-метафораның анық үлгісі. Біз Абай шығармаларынан өте көптеген мифтік сарындағы метафоралар мен т.б көріктеу амалдарының сөз қолданыс мәнін ашып түпқазығында тұрған ұлттық таным түсініктердің мифтік болмысын анықтадық.

Абайдай ақын өлеңдерінің құрылымында мифопоэтизм суреттеу-бейнелеу мақсатында көрініп, реалистік тәсілмен шебер үйлесім табады. Мифтік сана туындатқан ұғым-сенімдер, анимистік сенімнен тамырланған антропоморфты образдар көркемдік-эстетикалық тұрғыда түрленіп, жаңа поэтикалық бейнелеулердің озық үлгісін жасауға қызмет етеді.

Абайдың суреткерлік тағлымы кейінгі қазақ ақындарының шығармашылығында сәтті жалғасын тапты.

Абай шығармаларындағы мифтік анимизм және кейіптеулерді тегіс теріп, талдап зерттеп шықтық. Абайдың табиғатты адамның жан дүниесімен астастыра, үндестіре, үйлестіре суреттеуінен түркілік сарыннан тамыр алғаны анық. Абай өлеңдерінде көңіл күйі, басынан кешкен тағдыры, қиямет-қайым күндері – барлығы да табиғатпен егізделіп, үндестіріліп отырады.

Абай ақыл- ойдың биігін таныту үшін уақыт пен кеңістікті пайдаланып бүгінгі мен өткен күндер парадигмасын шебер қолданыспен енгізді. Ұлттық рухтағы мифтерді пайдалана отырып мифтік сана мен жаңа ойлау жүйесі қабысқан түйсікпен ашып бере білді.

3 АБАЙ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ МИФ ПОЭТИКАСЫ

Миф зерттеуші ғалымдардың пікірі бойынша, миф таза түсінік күйінде кездесе бермейді. Қазақ фольклорындағы мифологизмнің көріністері дегенде, ең алдымен ертегілерді, аңыз хикаяларды, сонан соң тұрмыс-салт жырларын, эпостарды, ырым-тыйымдарды еске алуға болады. Көне ертегілер мен алғашқы қауымдық мифтердің ара жігін ажырату өте қиын. Ертегілердің мифтік нанымдар негізінде туғанына зерттеушілердің көпшілігі күмән келтірмейді. Өйткені, көне ертегілер мен алғашқы дәуірдегі мифтердегі оқиға желісі бір-бірімен үндесіп отырады. Әлемдік әдебиетке, фольклорлық мұраларға назар салсақ, мифологиялық ойлау адамдар санасында сәулеленіп, фольклорлық туындыларға сіңісіп кеткенін көреміз. Әсіресе, ертегілерде мифология көркемдік қызмет атқарды. Ертегілердегі жануарлардың адамға, адамның жануарға айналуы, табиғаттың барлық жанды-жансыз затымен тілдесе беру, небір ғажайып оқиғалар - мифтік санадан туындаған сенім.

Қазақ мифологиясында көп ұшырасатын мифтік қаһармандар Көлтауысар, Желаяқ, Таусоғар, т.б. «Күн астындағы Күнекей қыз», «Ер Төстік», «Қара үйрек» ертегілерінде оқиғаға араласып отырады. Кейде мифтік бейнелер жағымсыз әрекеттерімен де көрінеді. Мысалы, Жезтырнақ, Жалмауыз кемпір, Жеті басты дәу, т.б. туралы осы пікірді айтуға болады. Көне дәуір ертегісі болып саналатын «Ер Төстік» ертегісінен алғашқы кездегі адамдардың дүниетанымын анық аңғарамыз. Бұл ертегіде мифтік таным жетекші орынға шыққан.

Мифтік сенімдер тек ертегілермен ғана шектесіп қалған жоқ, эпостық туындыларға да сіңісті. Батырлар жырының ішіндегі ең көнесі болып саналатын «Алпамыс батыр» жырындағы мифологизмнің орны ерекше. Мифтік таным негізінде әр қилы кейіпкер бейнесі жасалды, небір тылсым күш иелері, кереметтер айтылды. Табиғат тылсымы, пайғамбар, әулиелердің кереметі жаратушы күш құдіретіне әулиелердің кереметі жаратушы күш құдіретіне тәуелді деген түсінік тамыр алды. «Алпамыс батыр» жырынан осы айтқанымызға нақты мысалдар келтіруге болады. Бұл жырдағы Байбөрі мен Аналықтың құдайдан бала сұрап, әулиеге түнеуі, Баба түкті шашты Әзиздің аян беруі - мифтік желі. Сонымен қатар, Алпамыс батыр тұлғасына мифтік ұғым дарытылған. Оның пірі – Ғайып ерен қырық шілтен. Ғайып ерен қырық, шілтен – мифтік кейіпкер. Алпамысты қолдаушы аруақтар туралы да жырда көп айтылады. Қазақтардың аруаққа сыйыну сенімі туралы Ш.Уәлиханов «Тәңірі», «Қазақтардан шамандықтың қалдығы» мақалаларында сөз қозғайды.

«Аруақ – ата-баба рухы, басқа қиын-қыстау іс түскенде, жан қиналғанда: «аруақ қолдай гөр, қолтығымнан демей гөр» деп айтады... Аруақтардың рухы бар деп, ескі жұртты баспайды», - деп жазады Шоқан Уәлиханов [92, б.102].

Аруаққа сыйыну сенімі өте көне дәуірлерден бастау алатынына дәлелдер бар. «Жерлеу материалдарына қарағанда, сақтарда ата-баба аруағына, отбасылық-рулық әулиелер мен желеп-жебеушілерге сыйыну ғұрыптары болған» [93, б. 159].

Сонымен қатар, түс көруді мифті зерттеушілер, психоаналитикалық бағыттың өкілдері мифологиямен ұштастырса, осы түс көру де «Алпамыс батыр» жырының оқиғасында маңызды орынға ие. Түс көру «Қобыланды батыр», «Қыз Жібек» жырларында да ұшырасады. Эпостық жырлардағы түс - болар оқиғаны бұлжытпай көрсететін маңызды процесс. Бұдан халық сенімінде түс көру үлкен орын алатынын аңғарамыз. Алдағы оқиғаны, адам тағдарын көрген түс арқылы болжап білуге болады деген сенім мифтік танымнан туындаған. Мифологиялық ойлау бойынша, адам мен табиғат бір, адамның күллі жаратылысы табиғат тылсымдарымын байланысты. Ендеше, түс көру – сол табиғат тылсымының бір сыры деп ұғындырылған. Бұл аталғандарға мысал ретінде «Едіге батыр» жырындағы Едігенің, ел аузындағы Абылай жайлы аңыздардағы Абылайдың көрген түстері алынып, неміс психологы В.Вунд, психоаналитикалық мектептің негізін салушы З.Фрейдтің пікір-тұжырымдары негізінде талдауға болады.

Қазақтың көне наным-сенімдеріне байланысты ғұрыптық фольклорына ғалым Б.Абылқасымов ырым, арбау өлеңдері, бәдік, бақсы сарындарын жатқызады. Бұл аталғандарды (ырымнан басқасын) «магиялық поэзия» деп атайды. «Магиялық поэзия» – әр түрлі құбылыстарға табиғаттан тыс күштер арқылы әсер етуге болады дейтін наным-сенімнен туған сиқырлау, дуалау мақсатымен айтылатын ғұрып өлеңдері» [94, б. 23]. Бұл сиқырлау, дуалау туралы сенімдер де мифке барып сабақтасады. Аталған ғұрыптық фольклор ішінде ырымның да табиғаттың тылсым күштеріне, заттар мен құбылыстарға рух түрінде караған мифтік түсініктер негізінде туындағанына дау болмаса керек. Жалпы, ғұрыптық фольклордың барлық түрлеріне қатысты осы тұжырымды айтуға болады. Ғалым Р.Бердібаевтың «Жалпы фольклорлардың бір дәуір шындығын ғана қамтып қоймай, түрлі замандардың да ұғым, нанымын елестете алатыны күмәнсіз қағида» [95, б. 47] деген тұжырымы осы ойымызды дәлелдей түседі.

Мифтік сананың алғашқы дәуірінде адам өзі мен жануарлардың арасына шек қоймаған. Көне дәуірдегі адамдар өздерін бұғыдан, бөріден, киттен тарадық деп түсінген. Қырғыз халқы өздерінің тотемі бұғы деп санаса, түркі тайпаларының тағы бір тотемі – бөрі. Осы көне сенімнен туындаған тотемдік мифтер кейінгі дәуірлердегі жан-жануарлар жайлы ертегілердің бастау алар көзі болды.

Мифтік сенім мен мифологиялық ойлау фольклорлық мұраларда көркемдік-эстетикалық қызмет атқарды. Табиғаттағы зат пен құбылыс атаулы сезім мен ойға ие, олар да адам сияқты деп түсінген анимистік наным негізінде фольклордағы егіздеу әдісі туындаған. Сонымен қатар фольклордағы метафоралық қолданыстар да бағзы халықтар санасынан орын тепкен мифологиялық ойлау жүйесінен хабар береді.

Фольклорлық-мифологиялық желілер халықтың рухани әлемін танытып, жалпы адамзаттың дүниетанымының кең шеңбердегі ауқымының көрінісі ретінде ұрпақ санасына орнығып отырды. Фольклорды халықтың рухы деп танысақ, мифология - сол халық рухының тынысы. Фольклорлық жанрлардың

барлығы дерлік мифтік ұғым-түсініктерді өз бойына сіңіріп, тұтастай халықтық танымға негізделді. Бастапқы кезде таза түсінік күйінде болған мифтер өте келе фольклорлық шығармаларға кіріп, танымдық, көркемдік-идеялық мақсатқа қызмет етті. Мифология фольклорлық туындылардың тілінде, стилінде, кейіпкерлер характерінде өмір сүрді.

Абай Құнанбайұлының бір ерекше поэтикалық бояуы қанық, көркем амаларды мейлінше пайдаланған өлеңіне арналған Йожеф Торманың зерттеуіне арнайы тоқтала кетпеуге болмайды.

Абай Құнанбайұлының «Қансонарда» өлеңі – әдебиеттанушылардың назарына көп іліккен өлең. Абайтанушы ғалымдар өлеңді әдебиет туралы ғылымның әр саласында: әдебиет теориясы немесе әдебиет тарихы туралы зерттеулерде көркем әдебиет тілі, бейнелілік, өлең композициясы тұрғысынан талдап келеді.

Әдебиет тарихшысы Мұхтар Әуезов Абайдың осы өлеңіне ерекше тоқталып, ақынның «басқа шауып, төске өрлеген» жаңа заман ақыны ең алғаш көлемді түрде «Қансонарда» өлеңінде көріне бастағанын айтады. Зәки Ахметов «Қансонарда» өлеңін Абайдың табиғат лирикасының ішінде оқшау тұрған өлең деп сипаттайды. «Алдымен өлеңді көрнектілігі, айтылған жай, оқиғаны айқын көзге елестетерліктей нақтылығы жағынан алғанда сөзбен салынған әдемі сурет дерлік екенін айтсақ болар. Бірақ бұл қимыл-қозғалыссыз тұрған емес, әрекетке толы, талас-тартысқа, бетпе-бет айқасқа құрылған драмалы оқиға», – деп ой түйеді [96, б. 326].

«Қансонарда» өлеңін Мұхтар Әуезов те, Зәки Ахметов те драмалық тартысқа құрылған өлең деп бағалаған. Драма кейіпкерлері – бүркітші, қағушы, бүркіт, түлкі, аңшылар.

Алайда метафораға құрылған мына жолдарда жыртқыш пен оның құрбанының арасындағы айқас, тіршілік үшін күрестің ізі де жоғалғандай әсер қалдырады:

Қар аппақ, бүркіт қара, түлкі қызыл,
Ұқсайды қаса сұлу шомылғанға.
Қара шашын көтеріп екі шынтақ,
О да бүлк етпей ме сипағанда?
Аппақ ет, қып-қызыл бет,
жап-жалаңаш.
Қара шаш қызыл жүзді жасырғанда.
Күйеуі ер, қалындығы сұлу болып,
Бейне ұқсар тар төсекте жолығысқанға.
Арт жағынан жаурыны бүлкілдейді,
Қыран бүктеп, астына дәл басқанда.
Құсы да, иесі де қоразданар,
Алпыс екі айлалы түлкі алғанда [44, б. 76].

Зәки Ахметов осы жолдар туралы: «Талай оқырманды таңдандырып, тамсандырып келе жатқан осы екі салыстырма суретте байқағыштық та, тапқырлық та және қызыл қанға батысқан айқасты әдемілеп,

әсірелеп көрсету шеберлігі де бар. Сөйтіп, Абай қыран құстың түлкімен айқасын, аңшылықты кімді де болсын баурап алатындай суретке айналдырған»,—дейді [85, б. 329].

Абайдың драмалы өлеңі шетелдік зерттеушілердің назарынан тыс қалмапты. Мажардың атақты түркітанушысы, этнограф-ғалым Йожеф Торма да бұл өлеңді бес сатылы драмаға теңеген: «Бірінші бөлім – кәдімгі классикалық драмадай бес сатылы көріністі драма. Драманың әдепкі үйреншікті дүниелерінен диалог жоқ, ал монолог бұл драмада бар. ... Диалог мұнда метакоммуникациялық түрде сөзсіз сөйлесу күйінде кездеседі. Екінші бөлім – ол ақынның ойға шомып-толғанып және оқырманға сөз тастауы. Былайша айтқанда, олар сонысымен еуропалық және индиялық классикалық драманың бір бөлшегіндей».

Мажар ғалымы Абай өлеңінде басты кейіпкері бүркітті жігерлі, жылдам, ақылды, айлалы етіп суреттеген дейді. Ә. Марғұлан: «Бүркітті культ санау – Орал, Алтай тауларының арасын мекендеген бақташы жұрттың бұрынғыдан келе жатқан салты болатын», [97, б. 116] – дейді. Ал мажарлардың Еуропаға Орал тауы жағынан барғанын ескерсек, бүркіт культінің сырын аңғару қиынға соқпайды. Оның үстіне мажар халқы күні бүгінге дейін саятшылық дәстүрді берік сақтап келеді. Мажар ғалымы Иштван Фодор мажар аңызындағы секілді құстан тараған қырғыз руы мен алғашқы бурят шаманы туралы аңыздарды алға тартып, мажар аңызының тарихы тереңде жатқандығын меңзейді.

Мажарлардың шығу тегі туралы аңыздар – турул мен бұғыға байланысты аңыздар. Мажар мәдениетінде тотем аң-құстарға турул құс пен бұғы жатады. Ғалым Йожеф Торма Абай Құнанбайұлының «Қансонарда» өлеңінде қазақтардың құс салуын этнографиялық дәлдікпен суреттейтінін айта келіп: «Қазақ халқының және басқа түрік халықтарының ауыз әдебиетінде Абайдың сюжеті тақыләтәтес оқиғалар аз емес. Олардан мысал келтірсем, әрине, қызықты болар еді, бірақ қазір Абай өлеңінің тереңдегі сырын түсіндіру үшін сіздің көңілдеріңізді мадиярлар тарихының бір сәтіне аударғым келеді. Мадиярлардың болашақ басты абызы, олардың негізгі көсемі – Арпадтың әкесі Алмоштың ұрық болып ұйуы төмендегі жағдайда көрінеді. Оның анасы аян түс көреді. Түсінде оған тұрымтай құс ұшып келіп қонады да, әйелдің құрсағынан үлкен өзен басталады. Дариядан даңқты корольдер шығады. Осылайша Құдайдың ықпалымен болған жұмбақты және қызғылықты жағдайдың әсерінен ол Алмош (Түстегі) атанды» [98, б. 97].

Демек аңызға жүгінсек, мажарларды Еуропаға бастап келген Алмош көсемді анасы адамзаттан емес, «турул» құстан (мажар аңыздарында кездесетін бүркіт тектес ертегілік құс) туған. Этнограф ғалым мажар аңызын Абай өлеңімен салыстырады: «Абай өлеңі арқылы бүркіттен біздің тайпаның арғы анасы ұрықтанғандай әсер аламыз. Өлеңдегі көрініске мән бере үңілсек, мадиярлардың ұлы анасы Эмешенің тұрымтайдан жүкті болғаны жөніндегі түсі еріксіз еске түседі.

Абай бүркітті өз халқының қиялдағы түпкі тегі деп есептемесе керек, бірақ бұл тұжырымды керісінше оның өлеңдерінің терең сырын ашатын

психоаналитикалық тәсілмен оңай дәлелдеуге болады. Себебі әңгіме болып отырған көріністің мағына жағынан үш қабаты бар. Жоғарғы қабат: бүркіттің түлкімен қақтығысы. Бұл қабаттың үстінде көрініп тұрған жай ғана сезімдік сыры бар. Ортаңғы қабат: махаббат машақаты. Бұл қабатты ақындық қабат дер едік, себебі бүркіт қақтығысының астарлы мағынасы зор. Терең қабат: бұл – бүркіттен рудың арғы анасының ұрықтану сәті. Ол сөзсіз күрделі қабат. Яғни Йожеф Торма «Қансонар» өлеңін оқып отырып, Элиада айтқан мифтік уақыттағы архаикалық «арғы ата» түсінігін тірілтеді. Элиаданың айтуынша, мифтер ритуалдар арқылы өмір сүруін жалғастыра береді. Аңшылықты ритуал десек, алғашқы жаралу туралы миф бүркіт пен түлкі бейнелері арқылы қайталанып тұр. Екіншіден бұл сурет «арғы ата» туралы мифтің қайта жаңғыруы да болуы мүмкін.

Қайта жаралудың ғұрып деңгейінде көрініс беруі адамзат өмірі жойылғанша жалғаса бермек. Оның бір белгісі – алғашқы жаралу уақытына қайта оралу символы.

Қансонар сол алғашқы уақытқа оралудың, табиғаттың, жаратылыстың пәк кезеңін бейнелейді. Мифологиялық сананың терең қабатындағы мифтік уақыт – қансонар, бүркіт – «арғы ата» архетипінің көрінісі, аспан әлемінің, жаратушы күштің символы.

Көптеген халықтардың наным-сенімінде бүркіт – шамандыққа байланысты аңыз-ертегілердің кейіпкері. «Мажар мифологиясындағы бұл мотив (батырдың самұрықтың балапандарын жыланнан құтқаруы – Р.М.) және Мажар корольдігінің шығысындағы облыстың аты Торонтал (қазақтарда – тұрымтай, қырғыздарда – турумтай, башқұрттарда – торомтай), сонымен қатар түркі тілдерінен енген аңға түсетін құстардың көне мажар атаулары (мәселен, мажар тіліндегі «шонкар», қырғызша «шумкар», қазақша «сұңқар», башқұртша «шоңқар») ерте уақыттарда саятшылықтың қырғыз батыры Толтойға және Манас, Семетей, Сейтек эпостарының батырларына қаншалықты жақын болса, мажар халқына да соншалықты жақын болғанын дәлелдейді», – дейді Йожеф Торма.

Жер бетіндегі алғашқы шаманның бүркіттен жаралғандығы туралы аңыздар сібір халықтарында да жиі кездеседі. Турухан якуттарында бүркіт алғашқы бақсының жаратушысы болып саналады. ... Енисей остяктарында, телеуттер, ороңтар және басқа сібір халықтарында бірінші бақсы бүркіттен туған немесе кем дегенде шамандықты содан үйренген. қазаққа етене туыс Буряттар былай айтады: «Әуелде құдайлар Батыста, ал зұлым күштер Шығыста болған. Құдайлар адамды жаратып, олар жерде зұлым күштер ауру мен өлім таратқанға дейін бақытты өмір сүрген. Құдайлар адамдарға аурумен және өліммен күресу үшін бақсы жіберуді ұйғарып, оларға бүркітті жіберіпті-мыс. Бірақ адамдар оның тілін түсінбепті, шындығында олар жай бір құсқа сенбеген еді. Бүркіт құдайларға қайта оралып, оған тіл бітіруін сұрайды, ең дұрысы адамдарға бурят шаманын жіберу керек дейді.

Құдайлар оны жер бетіне қайтарып, «алғашқы кездескен адамыңа шамандықты дарыт» деп бұйырады. Жерге оралған Бүркіт дарактың

көлеңкесінде ұйықтап жатқан әйелді көріп, онымен бірге түнейді. Белгілі бір уақыттан кейін әйел ұл туады, ол «алғашқы шаман» болады. Осы аңыздың енді бір нұсқасында, әйел бүркітпен қатынасқа түскен соң, әйелге тылсым күш дарып, бақсыға айналады. Сондықтан басқа аңыздарда бүркіттің пайда болуы шаманға айналудың бір белгісі ретінде көрінеді. Тағы бір аңызда бір бурят қызы қойларға түскен бүркітті көріп, белгіні түсініп, бақсы болады. Оның шаманға айналуы жеті жылға созылады, ал қайтыс болған соң «тылсым күшке» айналып әлі күнге дейін балаларды зұлым рухтардан қорғайды-мыс». Мажар ғалымы Йожеф Торманың пайымдауынан соң біз Абай салған суреттің астарына үңілгендей боламыз.

Академик Зәки Ахметовтың «Қансонарда» өлеңін талдаудағы ойлары мен мажар түркітанушысының пікірлері астасып, Абай поэзиясының шоқтығы биік өлеңінің сан қырлы табиғаты ашыла береді. Екі зерттеуге де ортақ сипат – өлеңнің драмалық тартысқа құрылғанын атап көрсетуі. Қазақша жақсы білген мажар ғалымының Зәки Ахметов зерттеулерін оқуы әбден мүмкін. Йожеф Торма талдауы «Қансонарда» өлеңінің қазақ әдебиеті теоретигі жазып кеткен поэтикалық ерекшеліктері туралы пайымдауларды ары қарай тарқатып, оқиғалы өлең кейіпкерлерінің ұлттық санадағы архетиптеріне, бейнелердің терең қабаттарына үңілуге мүмкіндік береді.

Абайдың индивидуальдығы ерекше болғандығы сондай уақыттың әдеби контекстіне бағынбағандықтан, кей әдебиеттанушыларға мүлде түсініксіз күйде бір жақты діни – фанатик ретінде танылды. Өз отанында көптеген жылдар бойы ізбасарсыз, сондай-ақ шынайы әділ бағалаусыз әдеби аренадан орынсыз шеттетілді. Этникалық конфликті, моральдық проблемалар және әлеуметтік категориялардың әдеби қыры баса айтылған ақын шығармалары ұлт жанашырлары тарапынан тек қолжазба күйінде тарауы, олардың кабірі тәу ету орнына айналуы кеңестік идеологияның саяси – рухани жеңілісін жүйе қаусап құламай тұрып күллі қазаққа паш етті.

Қорыта келгенде, Абай рухани мәдениетінің өлшеуіші: ақылмандық – арман болып келгенмен, шарпысқан психологизм де, ежелгі мифтік сарындар да табылатынына анық көз жеткіздік. Адам жанын ұғынудың өзіндік кілтін іздеген ақын «ақиқат іздеуші» ретінде оны философиядан, сезімдік – түйсіктік аядан қарастырып мифтік қиялмен шарқ ұрды. Осы арадан келіп, «ғажайып ел» мен «кемел адамзат» және «толық адам» ілімдері мифтік ұғымдармен астасып, қазақ поэзиясында мәдениет рухымен астасып әлемдік ұстанымдармен үндесті. Осылайша қазақ мәдениеті әлемдік мәдениеттің құрамдас бір бөлшегі ретінде жоғарғы деңгейдегі әлеуметтік, имандылық және эстетикалық аңсарға толы мәдениет болып табылады.

Қазақ мәдениетінің жетістігі: тұлғаның еркіндік сүйгіштігін әдеби қалыптастырып, психологиялық бағыт пен ұлттық құндылықтарға, ел ескілігіне бас ұрып, оның бостандық күндеріндегі аңсарын әспеттеуден тұрады. Дүниеден оқушалаған жеке адамның (шығармашылық тұлғаның) қоғамдағы болып жатқан оқиғалар мен жағдайларды қабылдауы әдебиетімізде үш аспектіде: 1) тұлға мен қоғам; 2) тұлға мен ұлт; 3) тұлға мен білім

тұрғысында адамды бейнелеу принциптеріне негізделеді. Абайды ұлттық ақын ретінде танығанымыз жөн. Ұлттық әрі адамзаттық деңгейдегі ақын тілдік, діндік және ділдік томаға тұйықтықтан арылып, ежелгі мифтік сарындардың рухани болмысына сүйене отырып өзгелердің озық мәдениетінен үйренуге халқын үндеді.

Мифтік сарындарды көбіне дінге бейімдей қабылдау оның мифтік тылсымдық сипаты негізінде әр елде, әр дінде түрлінше көрініс тапты. Европалық романтиктер әлемдік деңгейдегі туындыларды тек – азаматтық және философиялық мәдениет аясында тудырса, діни ала – құлалық (католик, протестант т.б.) олардың діни мәдениеттерін ортақтастықта алып қарастыруға қолбайлау болып келеді. Әлемде діни мәдениет жеткілікті мөлшерде зерттеле қойған жоқ. Отандық әдебиеттануда көпшілік зерттеушілер қисса – дастандардың сюжеті төңірегінде, композициясы мен көркемдігі маңайында ғана пікірлер білдіріп, таза көркемдік әдіс пен ағым тұрғысынан қарастыруға онша пейіл қоймай келеді. Абайдай ұлт ұстазының шығармаларындағы мифтік сарындардың рухани танымдық үлгісін өз көркемдік жағынан дамыта зерттеудің негізі – мифтік сарындардың дәстүрлі жалғастығында екендігі сөзсіз.

3.1. Абай шығармаларындағы мифтік құбылушылық, мифтік синергетика және мифологиялық элементтердің көркем үйлесімі

Абайдың мифтік тұлғасында әлемнің ұлттық тілдік бейнесі ұлттың өз дүниетанымына тікелей байланысты алынған, басқаша айтқанда, ұлттың өзіне тән дүниетанымы мен қабылдауында оның өз әлемінің тілдік бейнесі сомдалған. Автор өз қабылдауының эстетикалық-этикалық ереже-қағидаларын түзген. Ойлау тілде көрініс тапса, керісінше, тіл де ұлттың ой жүйесіне өз таңбасын салады, яғни концептуализациялаудың өзіндік (ұлттық) тәсілін көрсетеді.

Мифологиялық ойлау мен метафоралық ойлау поэзиялық (образды) ойлаудың екі сатысы түрінде қаралса, алдыңғысы соңғысына өз сәулесін түсіреді. Миф пен метафораның арасында заңды байланыс бар екені өз-өзінен түсінікті. Біз Абайдағы метафораның мифтік белгілерін танытуды мақсат ете отырып, миф пен метафораның байланыстылығын азды-көпті сөз еттік.

Мифтік санаға тән мифтік құбылушылықтың бір ұшығы адам мен жануар арасына жік қоймаған мифтік түсінікте жатыр.

Әлемдік және ұлттық мифологияға назар салсақ, мифтік құбылушылыққа көптеп мысалдар келтіруге болады. Мысалы грек мифтеріндегі Нарцисстің гүлге айналуы, қазақ мифтеріндегі келіншектің, батырдың тасқа айналуы, т.б. Абайда «Ескендір» поэмасының негізінде жатқан осы мифтік құбылушылық. Яғни, Ескендір – нәпсі. Нәпсінің бүкіл мақсаты тек құмарлықты қанағаттандыру. Байлық, билігі бола тұра Ескендір жер жаһанды аяғына таптағысы келеді. Сан мың әскерімен бірге шөлге адасып, сусап, аттың қанын ішуге мәжбүр болады. Сол кезде патшаның ат үстінен жылтыраған нәрсеге көзі түсіп, барса мөлдіреген бұлақ. Бұлақтан қанып су ішіп, судың дәмінің ерекше екенін сезіп, кепкен балықты бір малып алса, ісі, дәмі өзгеше болып шығады. Сонда Ескендір патша бір қамалдан шыққан осы судың басын алыңыздар, әлемде мендей хан жоқ, наныңыздар - дейді. Барса шынымен өте үлкен тас қамал.

«Ескендір тоқтау көрмей өскен жан ғой,
келмей ме тоқтаусыздың бәрі даңғой?!

Дел- сал болып бәрі де қайта шықты,
Алысып әл келмесін байқаған ғой.

Долылықпен хан ескендір ашуланды,
Ашуланып қақпаға жетіп барды.

Қақпаны дүрсілдетіп қағып-қағып,

Қақпаны аш!- деп барынша айғай салды. Ескендір патша қамалдың алып қақпасын қағып, қағып жіберіп «аш» деп айқайлайды. Шарықтау шегіне жеткен поэманың осы жерінде қамалдан

«Қақпаны ашар саған рұқсат жоқ,

Бұл Құдайға бастайтын қақпа! – деді.

Мықтымын деп мақтанба ақыл білсең,

Мықты болсаң – өзіңнің нәпсіңді жең!

Іші тар көреалмастың біреуі сен,

Ондай кісі бұл жерге келмеді тең!»- бұл Құдайға бастайтын қақпа деген де Ескендір кіре алмайтынын біліп, тым болмағанда халқыма көрсететін бір зат бер дейді [52, б.14]. Сонда қамалдан бір шытқа ораулы түйіншек лақтырылады. Қуанып кетіп, халқына барған патша түйіншекті шешсе, ішіндегі бір қу сүйек. Оған қатты назаланған патшаға Аристотел ақылшысы мұнда үлкен мән бар деп, сүйекті таразыға салдырады. Қу сүйек қару- жарақ, алтын күмістің бәрінен ауыр болып шығады. Аристотелден мәнін сұрағанда:

«Бұл адам көз сүйегі деді ханға,
Тоя ма адам көзі мың мен санға,
Жеміт көз жер жүзіне тоймаса да,
Өлсе тояр көзіне құм құйылғанда!» [52, б. 16]

Абайдың «Ескендір» поэмасы туралы аз зерттелген жоқ. Дегенмен біздің тақырыбымызға сай қарастырсақ, Ескендір – нәпсі, Аристотел – адам ретіндегі мифтік құбылтушылықтың метафоралық байланысы анық байқалады. Нәпсіге өмірін алдырған жан ешқашан Құдайға жете алмайды деген Абай түсінігі алдымыздан шыға келеді. Поэмадағы құдайға бастайтын қақпа – жұмақ мифтік танымынан туған көп халыққа ортақ түсінік. Ежелден келе жатқан діни мифологияға араласып кеткен түркі мифологиясында да осы түсінік бар. Сол себепті де Абай мифтік құбылтушылық арқылы халық рухани танымына орныққан нәпсі ұғымын құдай, адам ара- қатынасымен шендестіре көрсетеді. Абайдағы мифтік құбылушылықты алып қарасақ, көне сенімге табан тірей отырып, ұлттық болмыс пен рух белсенділігін арттыруды мақсат еткен қаламгер идеясын тануға болады.

Ғылымда жанның мәңгіліктігі – мифтік санаға тән қағида болып есептеледі. «Тіршілік иесінің тәні уақытша, ал, жаны мәңгілік өмір сүреді» деген сенім осы мифтік құбылушылыққа негіз болған. А.Ф. Лосев «Спорят и всегда спорили обессмертий душа» дей келіп: «Я утверждаю только одно: если вы хотите рассуждать чисто диалектически (пожалуйста, не рассуждайте!) то бессмертие души есть для мифологий примитивнейшая аксиома диалектики... Душа бессмертна так же, как бессмертно все на свете...» деген тұжырым жасайды [99, б. 16]. Мифтік сана бойынша, адамның өлімі бір түрден екінші түрге өту деп пайымдалса, Абайда дәл сол түсініктің қайталануы.

«Өлсе өлер табиғат, адам өлмес,
Бірақ, ол қайтып келіп ойнап күлмес.
Мені мен менікінің айрылғанын

Өлді – деп ат қойыпты өңшең білмес» [44. 263] - өлеңінен ғана емес, бүкіл шығармасынан кездестіруге болады. туындысындағы мифтік құбылушылық желісіне қатысты айтуға болады. А.Ф. Лосев пікірін ұстана отырып, миф – сөз құдыретіне ие болған мәдени тұлғаның тарихы деп қарасақ, осы мәдени тұлғаның рухани-шығармашыл қазынасын құрастыратын тылсымның құрылымдық бөлімдерін архетиптер деп атайды. «Архетип» атауын ғылымға енгізген К.Г. Юнг пікірі осыған саяды. Мәдениеттанушылар әрбір халық өз мәдениетін еркін дамытуға мүмкіндік алған кезде архетиптеріне жиі орналасатынын ерекше атап көрсетеді. Осы тұжырым аясында қарағанда

Абайдағы мифтік құбылушылықты алып қарасақ, көне сенімге табан тірей отырып, ұлттық болмыс пен рух белсенділігін арттыруды мақсат еткен қаламгер идеясын тануға болады [100, б. 64].

Табиғаттағы заттар мен құбылыстардың адамға тән көңіл-күйі, іс-әрекетпен көрінуі көне мифтік тұрғыдан келгенде, барлық құбылыс пен заттардың рухы, жаны бар деген сенімнен туындаған шындық, көркемдік ойлау жүйесі тұрғысынан келгенде, мифтік танымға сүйене отырып, табиғат суретін бейнелеп беру, яғни кейіптеу тәсілі. Абай назарына жиі ілігетін күн, жер, ай, жылқы, қыран құс, т.б. жанды-жансыз зат пен құбылыс ақын қаламында барлығы мифтік сарынмен сабақтас жүреді. Табиғат пен адам бірлікте деген ұғымға тірелетін мифтік сана ұшқыны Абай шығармаларында оқиғаның қан тамырындай тарамдалап жатыр.

Қаламгер табиғат құбылысын жанды бейнеге айналдырғанда сол табиғатты кейіпкер болмысымен егіздеп суреттеуге назар аударады.

Абай поэмаларында кездесетін мифтік элементтердің бірі – мифтік құбылушылық. Мифтік құбылушылық, оның түрлері және көркем әдебиеттегі көрінісі туралы теориялық тұжырымдарға сүйене отырып, Абайдан көне сенімге, адамдық- діни танымға табан тірей отырып, ұлттық болмыс пен рух белсенділігін арттыруды мақсат еткен қаламгер идеясын тани аламыз.

Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың жасалу жолдарына назар аударғанда, амиттік шығармашылығын, кейіпкерлер бейнесін мифтендіруін ерекше атай отырып, діндік антропоморфтік сенімнің әсерін де айқын көруге болады.

Абай поэтикалық қолданысында мифтік сюжеттердің, бейнелердің қолданылу тәсілдерін, мифтік құбылушылықтың мән-маңызын, мифологизмнің көркемдік-бейнелілік қызметін қарастыра келе тұжырымды ой, тұшымды пікірге тоқталуға болады. Яғни, мифтік сюжеттер мен бейнелер ақын поэмаларында интерпретациялау және трансформациялау жолдарымен көрініс береді. Абай дәстүрлі мифтік сарындарды өз мақсатына сәйкес ойды астарлап беру, ишаралап айту үшін пайдаланады.

Абай шығармашылығындағы мифтік синергетика және мифологиялық элементтердің көркем үйлесімі туралы қарастырғанда мифопоэтикада мифтің, мифологиялық образдар мен мотивтердің көркем игерілуі мен өзгеріске түсуінің амал-тәсілдерін зерттеумен қатар мәтін бойындағы архаика-мифологиялық элементтердің енгізілімінің түрлі принциптерін әрі олардың түрлі дәуірдегі сөз зергелері шығармашылығындағы қолданыстарын. Бұл арада «өздік миф» пен «әдеби мифтің» ара-жігін айырып алған жөн. Біз Абай шығармаларындағы «фольклорлық миф» катпарынан бастау алған «әдеби мифтің» архаика сілемдерін оның туындылары бойындағы мифологиялық образдарға ден қойғанда ғана танып біле аламыз. Өйткені, әдеби мифтік элементтер – біртұтас алаш мәдени кеңістігіндегі тұрақтанған дәстүрлі форма.

Қазір постбейкклассикалық ғылымының феномені синергетика біртұтас алаш мәдени кеңістігіндегі тұрақты формадағы дәстүрлі мифтік ұғым-түсінікті әдебиеттану ғылымымен байланыстыра қарастыруды енді-енді қолға

алына бастады. Әдеби шығармалардағы мифопоэтиканы синергетикаға жүгінбей қарастыру бір кездегі ғылыми мұрамыз саналатын кеңестік дәуірдің таптауырынды зердеулердің аясында қалып қоюға соқтырады. Неміс ғалымы физика теоретигі Герман Хакен латын түбірлі «гр. *sinergia* - син — «бірге» және эргос — «әрекет ету» терминін 1969 жылы енгізгеннен бері «синергетика» ғылыми мәртебесі төңірегінде заманалық ғылыми әлемде бір ізге түскен ортақ пікір жоқ.

Синергетика қазақ заманалық мәдениетін қарастырудағы ең жетекші ғылыми бағыт болып табылады. Бұл бағыттың дамуына Г. Хакен, Г. Николис, И. Пригожин, А. Баблюянец, С. Вейнберг, П. Гленсдорф, Р. Грэхем, К. Джордж, Р. Дефэй, Дж. Каглиоти, М. Курбейдж, С. П. Курдюмов, Л. Лугиато, Х. Майнхардт, К. Майнцер, Б. Мизра, Дж. С. Николис, К. Николис, Л. Розенфельд, М. Стадлер, Дж. М. Т. Томпсон, Дж. В. Хант, Ф. Хенин және басқа әлем ғалымдары зор үлес қосты. Мәтін бойындағы мифпен өрілген жаратылыстанушылық ой ұшықындары тізбегінен тұратын синергетикалық әлемтануды парадигмалық үлгілеу негізінде жаңа ғылыми төңкеріс өмірге келді. Осы орайда «Әлемге тәртіп пен тәртіпсіздіктің қос қауіпі өз қатерін төндіруден арылған жоқ» деген 1919 жылы француз ойшылы, ақыны П. Валери жарқын ой әлі күнге өз өзектілігін жойған жоқ. Бұны біз Абай өлеңдеріндегі жүйесіздікке қатысты айта аламыз [101, б. 68].

Абай өлеңдері мазмұндық жақтан және қабылдау эстетикасы тұрғысынан әлі күнге дейін толық қанды жүйелене қойған жоқ... Оның үстіне Абайдың философиялық толық адам түсінігі мен оның нағыз ақындық өресінің ара жігін күні бүгінге дейін ажырата алмай келе жатқан кемшілігіміз тағы бар... Ал одан соңғы «Күн жоқта кісімсінер жұлдыз бен Ай» деп басталатын 5 шумақ өлеңнің 3-4 шумағының қисынды жұлгесі жаз көрінісіне келіңкірегенімен, жазғытұрымғы бейнеден алыс жатыр. Онда жазғытұрымғы көріністен көрі галактикалық құбылыстарды сөз ету үстем орында тұр. Сондықтан мен оны Абайдың «Жазғытұрым» атты өлеңінің қалқасында қалып қойған ғажайып бір, жеке дара өлең деп санаймын», - дейді Бекқожа Жылқыбекұлы «Жазғытұрым» өлеңінің қалқасында тағы бір өлең» атты зерттеу мақаласы ғылыми ортаға ой салды [102, б. 12].

Абайдың осы өлеңін екі бөлікке бөліп қарастырған Бекқожа Жылқыбекұлы әлдебір себеппен кезінде құрастырушылар тарапынан біріктірілген екі жеке өлең екенін орынды аңғарған. «Жазғытұрым» атты өлеңі екі өлеңнен құрам табатындығын көлденең тартуға болады. Менің түсінігімше «Жазғытұрым» жалпы 16 шумақ болғанымен, 11 шумақтан соң ой айакталып, жаңа бір өлең басталады. Ал одан соңғы «Күн жоқта кісімсінер жұлдыз бен Ай» деп басталатын 5 шумақ өлеңнің 3-4 шумағының қисынды жұлгесі жаз көрінісіне келіңкірегенімен, жазғытұрымғы бейнеден алыс жатыр. Онда жазғытұрымғы көріністен көрі галактикалық құбылыстарды сөз ету үстем орында тұр. Сондықтан мен оны Абайдың «Жазғытұрым» атты өлеңінің қалқасында қалып қойған ғажайып бір, жеке дара өлең деп санаймын деген

ойымен бізде келісеміз. Өйткені, өлең құрылысындағы мифопоэтикалық синергетика екі түрлі қабылданады.

Дәл қазір пәнаралық білім деп ұғынылатын синергетика ілім қазақ филологтары тарапынан түрлі қырынан қарастырылып жүр. Әсіресе әдеби процесте ерекше із қалдырған классикалық әдебиеттің өкілдерінің туындыларының бітім-болмысын ұғынуда мәтін кеңістігіндегі прадиigma мен білімдер жиынтығының ұйымдасуындағы хаос пен тәртіптің ілкі ғылыми, бейғылыми, метафизикалық т.б. негіздерін табуда синергетикаға жүгінетіміз өтірік емес. Мысалы, қазақ ислам ағартушылығының бес шамшырағы саналаты: әл-Фараби, Иасауи, Абай, Шәкәрім және Мәшһүр-Жүсіптердің шығармашылығындағы миф поэтикасының синергетикасы енді-енді қолға алына бастаған жаңа ғылыми үрдіс.

Біз Абай шығармашылығының миф поэтикасының синергетикасын зерделген шақта мәтін бойындағы бүкіл мәдени-рухани өзара байланыстылықта танылатын объектілердің ашық және бейжелілі (нелинейный) жүйесі деп танимыз. Абай мифопоэтикасының жалпы заңдылықтары мен принциптерін ұғынуда бұрынғыдай бір ғана фиологиялық ұстанымдардың жетегінде кетпей, керсінше гуманитарлық және жаратылыс тану ғылымдарының негіздеріне сүйенген аралас ғылыми бағыт-бағдарды ұстанамыз.

Мысалы, Бекқожа Жылқыбекұлы жеке өлең деп санайтын:

Күн – күйеу, жер – қалыңдық сағынышты,

Құмары екеуінің сондай күшті.

Түн қырындап жүргенде көп қожандап,

Күйеу келді, ай, жұлдыз к... қысты.

Ай, жұлдызға жылы жел хабар беріп,

Жан-жануар қуанар тойға елеріп.

Азалы ақ көрпесін сілке тастап,

Жер күлімдер, өзіне шырай беріп.

Күн – күйеуін жер көксеп ала қыстай,

Біреуіне біреуі қосылыспай,

Көңілі күн лебіне тойғаннан соң

Жер толықсып, түрленер тоты құстай.

Адам тіктеп көре алмас күннің көзін,

Сүйіп, жылып тұрады жан лебізін.

Қызыл арай сары алтын шатырына,

Күннің кешке кіргенін көрді көзім, - [44, б. 184].

деген өлең жолдарындағы ғарыштық ұғымдағы «Күн» «Ай», «Жұлдыз» және ғаламдық ұғымдағы «Жер» қолданыстарын осы тұрғыдан алып қарастырайық.

Герман Хакен синергетиканың 10 мәнін ашып көрсетеді. «Мен синергетиканың мәнін ашатын ең негізгі ережелерін екшей таңдап алдым.

1. Зерттелетін жүйе бір-бірімен өзара тығыз байланыста болатын бірнеше немесе көптеген біртектес не болмаса әртектес бөліктерден тұрады [102, б.55] дейді. Бізге керегі осының тек біріншісі ғана.

Таңдап алған ғарыштық ұғымдағы «Күн» «Ай», «Жұлдыз» және ғаламдық ұғымдағы «Жер» мифопоэтикалық түсініктерге қатысты зерделеу жасағанда А. Щербаковтың: «Синергетиканың мәліметтері негізінде құбылыстар арасындағы байланыс өзара байланысты жаңа қырынан ұғындырып, бірінші орынға оның ақпараттық-коммуникативтік қырын шығарады...» деген пікірімен келісеміз [103, б. 81]. Қазақ ұғымындағы дейтүркіден, шумерлерден тамыр тартқан әлемді мифопоэтикалық ұғынудағы «күн мен жерді» «күйеу мен қалыңдық» ретінде кейіптендіру исламдық мифологиямен астасу арқылы санамызға қонақтайды.

Абайдың мифопоэтикасы реалистік мистика арқылы ұғындырылады. Өліні тірлітіп, шығармашылық хаостан абсурд тудыру барысында: Мәтін – «қуыршақ», ал, автор – «қуыршақ егесіне» айналады ұстаным синергетикаға тән. Бұл жайында сөз етер болсақ, өз бабаларының санасында таңбалаған мифтік түсініктеріне бірде саналы, бірде санасыздықпен жүгінетін сөз зергері белгілі бір жағдайда өз жансыз қуыршақтарын әлдебір мифтік жіпті тарту арқылы өз ырқына бағындырады. Бұны мойындауымызға да болады, мойындамауымызға да болады. Тек айқын дүние автор мен оқырманның өзінше ұғынатын «мәтін кеңістігіндегі» мифопоэтиканың өмір сүру құқығының барлығы.

Орыс зерттеушісі К.П.Петров осы жайында классикалық әдебиеттің «бейклассикалық» табиғатын ұғыну үшін белгілі бір ұлттың ерекше өркениеті өмірге әкелген Құдайға сеніп, мәжусилік кезеңдегі ұғым-түсінікке жаңаша рең беруді былайша сөз етеді: «Қуыршақшы жіпті көру үшін басыңды жоғары көтеріп, таяу баруға тиіссің. Рухани жанарың қарапайым ілім-білім мен ерік-жігерге де жанды бөлшектерді аңғару үшін, олардың оркестрінің не ойнап жатқанын есту үшін, концертмейстерлер мен дирижерлердің жан-дүниесіне үңілу үшін сенің өздік ақыл-парасатың мистикалық ілімдеріңмен және қабілеттеріңмен молығуы қажет. Жаратқанға деген ізгі махаббаттан туындаған материалдық игілікті көзге ілмейтін ұғым мен адал мистикаға сенушілік жоғарғы білімге қол жеткізеді.

Көңіл қоймаушылық принцип – ғылым мен дінді және мистикалық ілімді бір-бірінен ажырата көлегейлейтін темір перде. Оларсыз жасалаған кейбір ғылыми пайымдаулар түкке алғысыз болып табылады да, хаос өз тәртібін орнатып, өмір өз арнасымен ары қарай дамитындығы тасада қалады... Тап осындай абсурдқа қарсы оған кереғар принцип қарсы тұрады. Оны басқару принципі деп атауға болады. Ол ешқашан өзін дәлелдеп ақ тер көк тер болуды қажет етпейтін Қоғамдық Қауіпсіздіктің Концепциясы болып танылады. Басқару принцип өмір түзімдегі барша процестерді өз құшағына сыйдырады» [104, б. 236].

Жұрт таныған классиктердің туындыларының мәтін кеңістігінде синергетикалық мистикалық түп негіз жоқ деп айту ағаттық. Оның арғы түбінде әлем келбетін түсінудің көне ғылым-ілімі бұғып жатқандықтан ғылымды – діннен, ал, сананы – мистикадан бөліп қарастыруға еш болмайды.

Біз алаштың интеллектуалды байлығын әлемге бабаларымыз түзіп кеткен мәдени және рухани әлемді араға сан мыңдаған ғасырлар салып таныта алған Абайдың мифопоэтикасына қатысты тап осыны айта аламыз.

Синергетикасыз мәтін әлемін зерделейетін ресми гуманитарлық ғылым назар аудармау принципі негізінде көне принципті оның ішінде бағзы мифтік ұғымдарды жүрдім бардым сөз еткен шақта көп нәрес назардан тыс қалады. Сол себепті Абайдың мифопоэтикасын бір ғана әдебиеттанудың қазығына байлап қоюға болмайды. Оны жыланның ескі терісінен арылғаны сияқты әдебиеттануды жартылыстану ғылымымен байланыстағы жаңаша зерделеулермен алмастырған орынды [105, б.183].

Абайдың «Жүректе қайрат болмаса» өлеңіндегі:

Жүректе қайрат болмаса,

Ұйықтаған ойды кім түртпек?

Ақылға сәуле қонбаса,

Хайуанша жүріп күнелтпек [44, б. 338].

«Ақылға сәуле қонбаса» дегенді талдап көрелік. «Не дүниеге, не ахиретке не пайдалы болса, не залалды болса, білетұғын – мен, сенің сөзіңді ұғатұғын – мен, менсіз пайданы іздей алмайды екен, залалдан қаша алмайды екен, ғылымды ұғып үйрене алмайды екен» деп ақылға сәуле қону керектігін ойлық таныммен толықтыра түседі.

Сәуле – жарық, сәуле – нұр.

Мағынасы – кең, семантикасы – терең. Жарық – тәрбие, көргендік, оқу, білім, тағылым, күн, дін – бәрі осы бір семантикалық өрісте жатады да, бірін-бірі толықтырады, бүтіндейді, әдіптейді, сөйтіп ортақ салтанатты Сәулеге қызмет етеді.

Ия, адамды Алла тағала бірдей етіп жаратты, бірдей етіп сана берді. Ал Санаға саңлау түсіретін сәуле! Ол сәулені қондыратын адамның өзі. Тәрбиені алу-беру, көру, көргенді түю, оқу, білім алу, оқып білгеннен, көрген-естігеннен тағылым алу, дінді тану, табу, Алланы сүю – адам баласының өзінің істейтін қызметі, таным жолы. Ал Сәуле – нұрдың жолы өзгешелеу! Нұр (араб.: жарық сәуле) 1) күн сәулесі; 2) Құдай ақиқаты мен ілімінің, шапағаты мен сипатының көрінісі деген мағыналарда жұмсалады. Құран Кәрімнің «Нұр» сүресіндегі «Алла көктер мен жердің нұры...» – деген аятта Нұр Алланың шексіз мейір-шапағаты ретінде жұмсалады. Адамның жан дүниесінің, өмір сүру кеңістігінің, мекені мен мезгілінің нұрлануының басты шарты осы Нұрдың бастау көзі Алланы барынша дәріптеп, көркем есімдерін еске алу делінген. Нұр-сәуле ұғымы Шаһкәрім Құдайбердіұлының өлеңдерінде кеңінен қолданылған. «Жазған хаттың сырымен, Жарқыраған нұрымен, Тазарып жүрек кірінен, Қайғыдан басым болды азат», «Нұрға байсың нұрыңнан зекет парыз, Мен кедеймін нұр сұрап қылдым арыз», «Мен жомартпын жар нұрына», «Нұрыңнан жарық жүрегім, Ғайыптан хабар білемін» [106, б. 108] т.б. көптеген өлең жолдарында жүректі тазартып, нұрландыратын Алла тағаланың мейірім шапағаты ретінде қабылданады, қолданылады.

«Сәуле» – ғылым тілінде «белгілі бір жарық денеден бөлінетін жарықтың жіңішке жолағы болса, жарық - қоршаған ортаны көрінетін жасайтын, яғни көзге көрінетін сәулелі энергия». Ал, жарық дүние – ғалам, жер, тіршілік және адам екені аян. Үлкен кісілер немерелерін «жарығым» деп еркелете атайтынын көп естігенбіз. Демек, жарық – сәбидей пәк тазалықтың, қалтарысы жоқ жақсылықтың, боямасыз өмірдің және әлбетте, шуағы мол білім мен мейірімнің қайнары. Жүзі жылы, ашық-жарқын, ақ жол... жарықтың, жарық жанның, жанашыр жүректің айналасына деген шапағаты.

Абай ойларының жарық нұр сәулесі де көкірек көзімізді тазартып, рухани күш беретін ерекше нұрлы қуат: «Білімдіден шыққан сөз/ Талаптыға болсын кез. Нұрын, сырын көруге/ Көкірегінде болсын көз... Сәулең болса кеудеңде, / Мына сөзге көңіл бөл... Жүректің көзі ашылса, / Хақтықтың түсер сәулесі» [44, б.132]. Сәулелі жыр «іштегі кірді қашырып» адам кеудесін «хикметке» бөлейді: "»Кемді күн қызық дәурен тату өткіз,/ Жетпесе, біріндікін бірін жеткіз!.. Бірінді бірін ғиззат, құрмет етіс,/ Тұрғандай бейне қорқып, жаның шошып».

Поэзия пайғамбарына, оның қараңғылық көгінен төгілген сәулесіне алаш арыстары Әлихан, Ахмет, Мағжан, Міржақып пен Сұлтанмахмұттан бастап, ілгерінді-кейінді барша қазақ ақындары табынды.»Мен-дағы өлең жазбаймын ермек үшін,/ Ермек үшін, немесе өлмеу үшін.../ «Жаздым үлгі жастарға бермек үшін»/Абай жаққан бір сәуле сәнбеу үшін» деп Абайдың жаққан сәулесіне шомыла жырлайды [107.145]. Ал, бар өмірін абайтануға арнаған ғұлама Әуезов осы іргелі ілімнің негізін қалап, оның арқатірегіне айналды. Ендеше, бүгінгі әңгімеміз ұлы Абай мұрасының «ықтап жатқан жүректі оятар» жасампаз жарығы хақында. Біз оны «Абай сәулесі» деп атадық.

Абайдың да айрықша жырлағанының бірі табиғат болды. Ол табиғат аясында өсіп, оны сүйе білді. Абайдың «Желсіз түнде жарық ай», «Күз», «Қыс», «Жаз» деген өлеңдерін оқығанда, табиғаттың әртүрлі құбылысы көзіңе елестейді. Жаратылыстың жайдары жазын, түсі суық тұманды күзін, не болмаса сақылдаған аязы мен қарлы боранын өзің көріп тұрғандай боласың.

Мысалы, «Желсіз түнде жарық ай» деген өлеңінде:

Желсіз түнде жарық ай
Сәулесі суда дірілдеп,
Ауылдың жаны терең сай,
Тасыған өзен гүрілдеп.
Қалың ағаш жапырағы,
Сыбырласып өзді-өзі.
Көрінбей жердің топырағы

Құлпырған жасыл жер жүзі, - [44, б.112].

деп, жазғы түннің әдемі суретін алдыға тартады, жаз кезінің желсіз тымық күні, аспандағы жарық айдың суға түскен сәулесі, жазғы ауыл, оның жанындағы терең сай, гүрілдеген өзен суретшінің бояуы арқылы тұтас бір картина ретінде көз алдыға келеді.

Ақын жайнаған жаздың әдемі көркін осылай суреттесе, сол сұлу сурет өзгеріп, гүл, жапырақ солып, түсі қашқан күздің суық кескінін:

Сұр бұлт түсі суық қаптайды аспан,
Күз болса, дымқыл тұман жерді басқан.
Білмеймін, тойғаны ма, тоңғаны ма?
Жылқы ойнап, бие қашқан, тай жарысқан.
Жасыл шөп, бәйшешек жоқ бұрынғыдай,
Жастар күлмес, жүгірмес бала шулай.
Қайыршы шал-кемпірдей түсі кетіп,
Жапырағынан айрылған ағаш, қурай, - [44, б.105]

деп, күз түсумен бірге бәйшешек солып, ағаштардың сидиып, жапырағынан айрылғанын, ерке жазда мәз-мейрам болып келген жастардың, асыр салып ойнаған балалардың көрінбейтіндігін, қысқасы, көңілсіз күздің бейнесін тамаша түрде елестетеді.

Абай қыстың кескінін де аса шеберлікпен суреттейді. Үскірік бораны бұрқырап тұрған қысты рақымсыз адам бейнесіне ұқсатады. Қыстың малға да жағдайсыз соқыр, мылқау күш екендігін аңғартады. Абай жылдың қай мезгілін суреттесе де, ең алдымен оның шындық бейнесін береді. Жоғарғы үзіндіде келтірген өлеңдердің қайсысын оқысақ та, сол кездің суреті көз алдында тұрады. «Қылышын сүйреткен қыс», «Масатыдай құлпырған жаз» өз кескінімен көрінеді. Жылдың төрт мезгіліндегі табиғаттың өз әдемілігінің мына жері кем қалыпты деп ешкім таласа алмастай етіп суреттелінеді.

Ақын өлеңдерінде табиғаттың тек жалаң суретін ғана беріп қойған жоқ, оны адам өмірімен нық байланыстыра білді.

«Күз» өлеңінде шөп қуарып, күн салқындап, көңілсіз кездің келу суретін бұлжытпай берумен қатар, мал баққан көшпелі, шала көшпелі ел үшін күздің жағдайсыз кезең екендігін айқындайды.

Кемпір, шал құржаң қағып, бала бүрсен,
Көңілсіз қара суық қырда жүрсен, - дейді.

Жалғыз бұл ғана емес, қай жерін оқысаң да, көзіңе күзгі кедей ауылдың көңілсіз сүреңі елестейді.

Табиғатты оқиғамен байланыстыра суреттеу халық ауыз әдебиетінде де болды. Бірақ қазақ әдебиетінде табиғаттың өзін жеке тақырып етіп алып, Батыстың классик ақындарының үлгісімен суреттеу Алтынсарин мен Абайдан басталады. Әсіресе оны жоғарғы сатыға көтерген – Абай.

Абай «Қыс» деген өлеңінде қысты адам бейнесінде суреттеп береді:

Ақкиімді, денелі, ақсақалды,
Соқыр, мылқау, танымас тірі жаңды.
Үсті-басы ақ қырау, түсі суық,
Басқан жері сықырлап, келіп қалды.
Дем алысы – үскірік, аяз бен қар,
Кәрі құдаң – қыс келіп, әлек салды.
Ұшпадай бөркін киген оқшырайтып,
Аязбенен кызарып ажарланды [44, б. 109].

Бұрын қысты бұлай суреттеу болмаған-ды. Абай оны қазақтың ұғымына сай «кәрі құдаң – қыс келіп, әлек салды» деген тәрізді байырғы сөздер арқылы образдар жасайды. Қысты ақ сақалды шал бейнесінде суреттеу бұрынғы қазақ әдебиетінде, Абайдан басқаларда кездеспейді. «Қыс» деген өлеңнің басқа жағын былай қойғанда, бұл шығармадан қыстың қырдағы елге қандай әсері барлығын, мал баққан жылқышыға, жалпы шаруаға жылдың ең бір қолайсыз кезі екендігін айқын көруге болады. Өйткені қыс өз тұлғасында толық берілген. «Қыс» өлеңін оқығанда, аязды қыстың суық лебі бетке тигендей болады. Табиғат тақырыбында жазылған бұл өлеңдері - ақынның асқан суретші екендігіне толық дәлел болар.

Абайдың:

«Күн – күйеу, жер – қалыңдық сағынышты, Құмары екеуінің сондай күшті» - деген жолдарда күннің күйеуге қырындап, жердің қалыңдық ретінде берілуі қазақтың тұрмыс-тіршілігінің табиғат көріністерімен тұстас екені байқалады.

Көптеген елдердегі ежелгі мифтік наным бойынша күннің жерге құштарлығын, сүйіспеншілігін баяндайтын аңызбен ұштасып жатқаны көрінеді.

Күн – күйеуін жер көксеп ала қыстай,

Біреуіне біреуі қосылыспай,

Көңілі күн лебіне тойғаннан соң

Жер толықсып, түрленер тоты құстай –

деген шумақтарды да Абай жер – қалыңдық пен күн – күйеудің мифологиялық образын жасады [44, б.185].

Күн, күндізгі аспан күннің көзінсіз – жарық пен жылудың көзінсіз мүмкін емес. Ежелгі әлем халықтарының көпшілігінде – египеттіктерде, инктерде, жапондықтарда күнге табыну - олардың ең жоғарғы құдыреттерінің бірі болды. Күнге славяндықтар да табынған. Мифологияда күнделікті күннің шығуы мен батуы күн құдайларының аспан арқылы саяхат жасауы мен күннің оның жауларымен түнгі шайқасы, оны жұтып қоюға тырысқаны ретінде түсіндіріледі. Күн құдайы ретінде көбінесе сиыр мен бұқа алынды.

Библиялық мифологияда күндізгі сәуле қараңғылықтан жарықты ажырату үшін және әлемге жарықпен қызмет ету үшін өмірге келген, тек құдайдың күн жүзінің әлсіз жарқылы ретінде қарастырылады, сондықтан шынайы күн Иисус Христос пен оның сөзі болып табылады.

Күннің басты мағынасынан бөлек, яғни күн – жылулық, жердегі жарық пен өмір көзінен басқа, күн образы адамның мәңгі әдемілікке, шындыққа, кемелдікке ұмтылысымен байланысты ассоциацияланады. Мысалы, А.С.Пушкин, И.А.Бунин және А.Белыйдың өлеңдеріндегі күн образы әр түрлі берілген. А.С.Пушкиннің «Зимнее утро» өлеңінде:

Мороз и солнце; день чудесный!

Еще ты дремлешь, друг прелестный -

Пора, красавица, проснись:

Открой сомкнуты негой взоры

Навстречу северной Авроры,
Звездою севера явись!

Бұл жерде ақын күнді сұлу қызға теңеп тұр.

Өлең тілінде, жалпы көркем сөзде суреткер белгілі бір заттың немесе құбылыстың, іс-қимылдың бір белгісін таңдап алып оны өзге сөздермен тұспалдап беру арқылы мифологиялық образ жасайды. Мысалы, «Күйлі, күйсіз бәйгеге Қажыды көңілім көп шауып» деген өлең жолдарында «көңілдің бәйгеге шабуы» деген мүлде тың образ, ал сол көңілдің бәйгеге бірде күйлі, бірде күйсіз түсуі – тағы да астарлап айтқан бейнелі құбылыс. Абай - қазақ қоғамы, оның болмысы, келешегі туралы жан-тәнімен толғанған қайталанбас тұлға ретінде қазақ әдебиетінің тарихынан, тіл ерекшелігі мен сөз саптауы тұрғысынан әдеби тілінің қалыптасу тарихынан маңызды орын алған елінің маңдайына біткен жарық жұлдызы еді. Абай шығармаларындағы мифтік образдар мен сарындар арқылы тарихи дәуірдің ұлттық-рухани дамуындағы басты ерекшеліктерді ашып көрсетуге болады.

Абай сияқты алып тұлғалардың мәтін әлеміндегі шашырай қолданылған мифопоэтикалық ұғым түсініктерін жеке-жеке қарастыруды доғарып, керісінше олардың барлығын бір арнаға тоғыстырып, «біріктіру» принципі негізінде ғылыми теорияларды, философиялық және діни ілімдерді, рационалды және мистикалық танымдарды бірілікте алып қарастыруға қол жеткізуге тиіспіз.

Бұндай біріктірілген кез келген іргелі ғылыми теориялар әрі кем-кетік, әрі қарама-қайшылықты болып келеді. Абайдың мифопоэтикалық әлеміндегі Біртұтас Білім өзара құрамдас бөліктілікке ие болғандықтан шындыққа бір табан жақын келіп, әрі ғылым – діннен, әрі дін – ғылымнан ірге ажыратпайды. Міне осындай хакім Абайдың мифопоэтикасындағы бәрін тұтастыра қарастыру мистикалық аян беруден, философиялық сараптаудан, ғылыми принциптерден, ұғымдардан, ой қорытулардан, эксперименталдық зерделеулердің қым-қиғаш тізбегінен тұрады.

Синергетикадан өзге ғалым ұлтымыздың бұрынғы көнеден тамыр тартқан Адамзат пен Аллаға қызмет етудің біртұтас білімін ұсына білді. Сондықтан әдебиеттанушы мифолог қазақ классикалық әдебиетінің жеке тұлғаларын зерттеген шақта әрі рационалды, әрі мистикалық философияны бірлікте алып қарастыру керек. Өйткені, мифопоэтика синергетикасының философиялық негізі оның мистикалық құрамдас бөлігінсіз еш ашылмайды.

С.Қондыбайдың «Арғықазақ мифологиясы» еңбегінде «тәжік» сөзінің этимологиясына барлайды. Ондағы берілген мәліметтерде 7-8 ғасырларда парсылар арабтарды (мұсылмандарды) «таз», «тазик», кейде «таджик» деп атаған екен. Бұлай аталуының мәні – шаш үлгісіне (таз-тақыр бас, шашы жоқ) байланысты болса керек. Тіпті, Дунайдың арғы жағында орналасқан бұлғарлардың ханы өзін таз басты аталардан өрбітуі де мифтік, квазитарихи әрекеттердің нәтижесінде өрбіген шежірелік аңыздардың нәтижесі болып есептелінеді.

«Таз» руы – қыпшақтың құрамында болған ру, сонымен қатар, қырғыздардың «Манас» жырындағы Таз атты кейіпкері «қыпшақтан шыққан шешен». Осының барлығы, тек қазіргі «таз» руының ғана емес, тәжіктердің арғы тегінің түркі жұртымен байланыстылығын аңғарта түседі, әрі тазен байланысты мифтің нәтижесінде шығу мүмкін деген болжам береді.

Абай қарасөздерінен мифологиялық зоонимика да табылады.

Абайдың екінші қарасөзіндегі «Оның малдыларына, құзғын тамағымыз үшін, біріміз жалшы, біріміз қош алушымыз» деп аталатын жолдарындағы «құзғын» аталатын құс саха-якуттердің тотемі, түпкі бабасы саналған. Бұл құс бүкіл Солтүстік Азия мен Солтүстік Американың теріскей-батыс жағындағы халықтардың мифологиясында тәңіріе- жасампаздық бейнесі. Ал, қазақтардың «Алып Қаракұс» атауының да құзғынға қатысы бар, яғни ұлтымыздың түсінігіндегі «қаракұс» тотеміне тек бүркіт қана емес, құзғын да жатқанын аңғара аламыз.

Құзғын қарға бейнесі де мифологиялық таным мен түсініктен шыққан. Саха-якут мифологиясында қара шамандардың басшысы, Ұлы тойонның атрибуты, ал кейбір мифтерде ол жоғары дүниенің, Жаратқанның елшісі, о дүниенің күзетшісі. Ал қытай мифінде «у» немесе «Чи-у» (қызыл құзғын) деген құс бейнесі болған. Ол күнді тұлғалаушы кейіпкер ретінде көрінеді.

Ал бұл қарасөздегі «құзғын тамақ» деп берілуі оның мифпен қатыстылығына орай емес, биологиялық ерекшелігіне байланысты. Құзғын тамақ талғамайтын, алдына қояғанды асап жей беретін құс. Осы образды ала отырып, тек қарын үшін жұмыс істеген, өнер мен білімнен ада адамдарды көрсеткен.

Абай Құнанбайұлының төртінші қарасөзіндегі «Құлық саумақ, көз сүзіп, тіленіп, адам саумақ – өнерсіз иттің ісі», оныншы қарасөзіндегі «Ешбір қазақ көрмедім, малды иттікпен тапса да, адамшылықпен жұмсаған. Бәрі де иттікпен табады, иттікпен айрылады» немесе «Өзіңнің қылған иттігің аз болды ма? Енді бір бала туғызып, оны да ит қылуға, оған да қорлық көрсетуге мұнша неге құмар болдың?» бұл жолдардағы тіркес, образды сөздер адамның «ит мінезділік, ит әбігер болу» тәрізді мағыналармен астасып жатқандай [52, б.54].

Иттің о бастағы мифтік бейнесі – жаратушы, күзетші. Саха-якут мифологиясында бас Тәңірі Юрюнг-айытойонның адамды жасау ісіне иттің көмектескендігі айтылады. Миф желісі келесідей: «Юрюнг-айы-тойон адамның мүсінін жасап, оны тас үйге орналастырып қояды. Күзетші зұлым рухты адамның бейнесі мүсіні тұрған үйгекіргізбеуі керек еді, бірақ оған «жылы тон беремін» деп уәде беріп, алдап ішке кіреді де, адамның мүсіндерін ластап кетеді. Зұлым рухтың не істеп кеткенін көрген Юрунг-айы-тойон күзетшіге ашуланып, оны итке айналдырады, ал лас болған адам мүсіндерін өңі айналдырып, яғни ішін сыртына қаратып қояды». Қазақ арасында да осындай мифтер ұшырасады. Бірақ, ол жерде ит жынды жібермей, жын ашуланып, түгі жоқ жалаңаш итті қатырып тастайды. Құдай иттің адалдығына орай жып-жылы тон береді. Бұл аңызда иттің Ілкі Төрдің күзетшісі тұлғасында көрінеді.

Ал, Ж.Қарағөзованың еңбегінде иттің иесіне абайсызда опасыздық істеп, төменгі дүниеге түсірілгендігі айтылады. Осындай мифтер мен аңыздардың әсері тек итті жақсы жағынан емес, опасыз, жаман қылықтардан танытып, ит мінез деген түсінік шығуы әбден мүмкін деп ойлаймыз [108].

Ит-жан дейтін тіркес те қазақ та кездеседі. Мұның архетиптік мағынасы «өлген адамның ит кейпіне ену» деген сенімінен туындайды.

Сонымен қатар, қазақтарда иттің ұлуына қарап жору үрдісі болған. Ұзақ ұлыса – жамандық, қысқа ұлуы – жақсылық деп түсінген.

Қазақтың салт-дәстүрі мен тұрақты тіркестеріндегі «ит» сөзінің мифологиялық астары бар екенін ұғынамыз. Мысалы, бала туылғанда оған ит көйлек кигізуі баланың осы қырық күндікте о дүниеге де, бұ дүниеге де әлі толық ене қоймағанын, екі ортада жүргенін, сол мақсатта оны қорғап, күзетсін деп иткөйлек кигізеді екен. Одан бөлек, көз, тіл тиетіні тәрізді ит тию деген нәрсе де болады екен. Ит тисе, көз тию сияқты адам бақытсыздыққа ұшырайды екен. Қырғыздарда иттің жүні көз тиюден сақтайды десе, бізде ит жаласа тіл-көзден сақтайды деген тұжырым бар.

Түркі халықтарының арасында көк бөріден тарадық деп бөрі тотемін ерекше бағалайтын халықтар бар. Оған қарақалпақ, қырғыз, печенегтер т.б. жатқыза аламыз.

Абай қарасөздерінде терең философия, толғам ғана емес, әр сөзінде ұлттық ген арқылы тараған таным мен фольклорлық стиль, мифтік кейіпкерлер ұшырасады. Ақын оның мифтік бейнесін ашу үшін емес, өзінің ойын жеткізу мақсатында, таным түйсігінде сақталып қалған, қаннан сіңген сөздер арқылы қазақтың мифологиялық көзқарасы ашыла түседі.

Қорытындалай келгенде, XIX ғасырдың соңғы ширегі мен XX ғасырдың бастапқы кезеңі қазақ халқының рухани өмірінде, оның ішінде ұлттық әдебиеттің даму шежіресінде айтарлықтай орын алатын аса маңызды құбылыстарға бай болды. Абай үрдісіндегі жаңа сипатты әдебиет орнықты. Қоғамда болып жатқан сан алуан өзгеріс, жаңғыруларға сәйкес оның көтерер тақырыбы молайды. Айтар ойының салмағы мен парасат көкжиегі арта түсті. Қаламгерге қоғамның дамуы жаңа талаптар ұсынып, қоғамдағы күрделі мәселелерді заман талабына сай бейнелеудің жаңа тәсілін туғызды. Бұл жағынан көркем әдебиет жанр жағынан өркендеп, поэзияда жаңа жанр түрлері пайда болды. Көркем әдебиеттегі жанрлардың өзі тарихи категория болып табылды. Себебі, көркем өнер дамуының белгілі сатысында пайда болады және үнемі өзгеріп отырады. Ал түпсанадағы мифтік сарындар кез- келген уақытта адам санасында жаңғырып, адамзат өркениетімен бірге жасасып отыратыны заңдылық.

Әдеби жазба мәдениеттің пайда болып, қалыптасуына тарихи - әлеуметтік жағдай себепкер болады. Дәлірек айтсақ, белгілі бір жанрға деген, формаға деген қажеттілік тууы керек.

Қоғамдағы, адамдардың көркемдік эстетикалық ой-түсінігіндегі жаңғырулар көркем әдебиетке тың тақырыптар мен идеялар, жаңа жанрлық үлгілер әкелді.

Абайда кездесетін мифтік сарындардың ұлттық, рухани мәдениетінің типтері туралы түсіну үшін ақын шығармаларындағы түп санасыз елестете алмаймыз. Осы ғұламаның тыңнан соқпақ салуы қазақ әдебиетіндегі ұлттық оянудың рухани терең тынысты әдебиеттің қалыптасуына негіз болып, екі жанрдың қайсысына әдеби басымдық беру керектігін қазақ қаламгерлеріне ұқтырып кетті.

Еуропаға қарағанда қазақ ақындары жарты ғасырға толар толмас уақытта ең қиын міндетті өршіл поэзияны отандастарына танытуды әдеби аброймен шеше білсе, Абай қазақ әдебиетінде жаңа поэтикалық дәуірдің есігін ашып шығыстық және батыстық әдеби мұралардың жетістігімен ұлттық әдебиет көкжиегін кеңейтті. Ірі қазақ романтик ақыны ешкімді қайталамайтын, түрлі формадағы мәдениеттің қазақи ерекшелігін өмірге әкелуге үлес қосты.

Адамзат мәдени өркениеті Абай сынды ұлылардың парасаты арқасында ұлық та биік. Әлем ұлыларының асыл ойлары адам баласын бақытты өмір сүруге ғана емес, қазақы танымнан, ұлттық кодтан хабар береді.

3.2 Абай поэмаларындағы шығыстық мифологияның ортақ сипаты мен үлгілері

Әдеби кезеңнің XX ғасырдың аяғы мен XXI ғасырдың басында көптеген зерттеушілер жаңа көркем және эстетикалық үлгісіне көңіл аудара бастағаны әдебиеттің қайта құрылуы мен өзгеруіне әкелді. XX ғасырдың соңында әдебиет пен мәдениетте мифке қызығушылықтың тууы байқалады. Ежелгі мифтік көріністерді өз шығармаларында пайдалану көптеген өмірлік заңдылықтарды түсіндіруге септігін тигізеді. Өйткені, миф әр түрлі дәуірлердегі ежелгі дәуірден қазіргі кезге дейінгі қандай да белгілі бір құбылыстарды сипаттайтын көпқырлы, қалыпты мәдени үдерістің санадағы таңбалануы.

О.Фрейденберг «миф жанр емес, таным үдерісінің тікелей формасы; оны ашу арқылы, біз алғашқы адамның шынайы әлемді қалай көз алдына елестетінін ашып береміз» [109, б. 135]. Сондықтан қазіргі әдебиеттану үшін ең алғашқы міндеттердің бірі әдебиетті мифологиялық контексте зерттеу болып табылады.

Әдебиеттануда мифология мен мифопоэтикаға қатысты мәселелер, көптеген ғылыми еңбектер бар. Осы мәселемен айналысқан зерттеушілер Р.Барт, Ю.М.Лотман, С.С.Аверинцев, В.Н.Топоров, К.Леви-Стросс, Б.Путилов, К.Богданов, К.Юнг, А.Потебня, С.Ю.Неклюдов, Е.М.Мелетинский. Мифология мен символизмнің байланысы туралы, атап айтқанда миф пен символды қарастырған Г. Шелогурова, А.Ф.Лосев және т.б.

Мифологияда сыртқы дүние мен адам, ой мен сезім, зат пен идея, объективтік және субъективтік дүниелер арасында айқын шекара болмағаны анық. Бұл шекаралар кейіннен пайда болып, мифологияда олардың барлығы тұтасып беріліп, дүние жайындағы біртұтас түсінік болып қабылданды. Белгісіз дүниені түсіндіруге тырысудан және белгісіздігі мол дүниені танып білуге ұмтылу, егерде ол дүние танып білуге мүмкіндік бермесе, тәңірге

немесе құпия ғаламат күшке сілтеме жасау – мифтің өзіне тән ерекшелігі екендігі зерттеу жұмыстарымызда айтылып келеді.

Алғашқы қауым адамына тән ойлау мен алғашқы қауым танымы, сонымен бірге этнология мен этнография саласы бойынша XIX ғасырдың аяғы мен XIX ғасырдың басында кешенді зерттеле бастағаны мәлім. Бұл бағыттағы ғылыми ізденістер мифологияның да зерделену шеңберін кеңейтіп ғылымды мифологияға қатысты тыңм дүниелердің тууына септігін тигізді. Осыған байланысты, аталған мәселелермен Э.Тайлор, Дж.Фрэзер, Э.Кассиерер, Л.Леви-Брюль т.б. айналысып, еңбектерінде мифология логикалық, лингвистикалық, философиялық негізде зерделенді.

Ғалым М.Элиаде мифке мынадай анықтама берді: «Миф белгілі бір қасиетті тарих туралы болған алғашқы оқиғаны сөз етеді. Бұл әрқашан «жаратылыс» туралы, белгілі бір заттың қалайша қалыптасқандығы, яғни өз тіршілігін қалай қалай бастағандығы туралы сөз» [110, б. 66].

Дж.Бирлайн: «Миф – адам баласы үшін барлық уақытта да бейнебір өзгермейтін, тұрақты дүние. Мифте көрініс тапқан жалпы модельдер, сюжеттер, тіпті ұсақ детальдар барлық жерде немесе заттарда кездеседі. Басқаша айтқанда, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп келе жатқан біздің ата-бабаларымыздың естелік мұраларының жиынтығы. Миф – біздің дүниетанымымыздың құрылымында көрініс тапқан. Ол қанымызда, генімізде таңбаланған», - дегенді айтса [9, б. 186], ал К.Г.Юнг «Миф – энергияның сарқылмас қайнар көзі» -дейді [10, б. 17].

Мифтердің поэтикасын зерттеу нысаны ретінде қарастырған Е.М.Мелетинский ежелгі классикалық мифтердің келесі ерекшеліктерін атап көрсетеді: «Қандай да бір заттың мәнін оның пайда болуымен байланыстыру, яғни заттың жаратылысын түсіндіру деген сөз – оның қалай пайда болғанын әңгімелеу, айналаны қоршаған дүниені сипаттау деген сөз – сол дүниенің пайда болу тарихын баяндау» [111, б. 25].

Э.Тайлор «мифтер сәбидің рухани өмірінің ұұрамдас бөлігі» деп бағалайды, сондықтан оларды зерттеу адам санасының дамуын зерттеумен тікелей байланысты екендігін айтады. Мифологияның бастауын Э.Тайлор алғашқы кездегі анимизм – адамның жұмбақ құбылыстарды бақылауының нәтижесі деп білген [112, б. 164].

В.А.Пропп, О.М.Фрейденберг және т.б. мифті баяндаушылық дәстүр ретінде зерттейді, оны әдеби шығармалардың көзі ретінде, мәңгілік сюжеттердің бастауы ретінде қарастырады.

XIX ғасырға дейін аңыздық проза түрлері жолжазбаларда, очерктерде, географиялық, тарихи, т.б. еңбектерде қамтылып, түркі елдері туралы дерек, мағлұмат ретінде пайдаланылды. Саяхатшылар мен зерттеушілер мифтер мен аңыздарды түркі халықтарының этникалық тарихы, өмірі мен тұрмыс жағдайының айнасы ретінде қабылдап, оларға үлкен көңіл бөлді.

Сондай ірі зерттеушілердің бірі, қазақтардың ертегілік емес проза туындыларын жинауда ерен еңбек еткен тұлға. Ә.Диваевтың басқаруымен жасалған экспедициялардың үлесі зор. Ә.Диваев жинаған мұраларды

«Туркестанский сборник» томдарында, «Этнографические материалы», «Этнографические обозрения», т.б. газет, кітапшаларда жарияланған. Мәселен, оның зерттеулерінде қазақ, қырғыз халқының аңыздары, бақсылар туралы хикаялары мен демонологиялық әңгімелері, т.б. жинақталған.

Г.Потаниннің «Очерки Северо-Западной Монголии» еңбегі (1881-1883) де қазақ, қырғыз, алтай, т.б. халықтарының фольклорлық прозасындағы аңыз-эпсана сюжеттерін саралауға арналған [113, б.109].

Қырғыз-қазақ фольклорлық туындыларын жарыққа шығарып, зерттеушілердің еңбектерін жариялауда «Дала уәлаяты» газетінің үлесі үлкен. Мысалы, 1888-1902 жарық көрген газет сандарында «Асан қайғы», «Жалғыз ағаш», «Байғыз», т.б. қазақ аңыз-эпсаналары, Ыссық көлдің шығу тегі туралы қырғыз эпсанасы орын алып, М.Көпеев, О.Әлжанов, К.Болатов т.б. қазақ, қырғыз фольклортанушыларының мақалалары жарық көрді [114, б. 63].

XIX ғасырдың екінші жартысынан XX ғасырдың басына дейінгі уақытта түркі фольклоры енді ғылыми мақсатта да жиналды, арнайы түрде жарияланып, зерттелді. Фольклорды жинаудың бағдарламасы жасалып, жарыққа шықты. Ресейдің зерттеушілерімен қатар әр халықтың өз оқығандары да ұлттық фольклорды жинап, жариялаумен, зерттеумен шұғылданды. Мысалы, қазақ зерттеушілері Ш.Уәлиханов, Мәшһүр Жүсіп фольклорды тарихи материал деп түсініп, сол тұрғыдан талдауға күш салды. Сонымен қатар Ш.Уәлиханов тарапынан салыстырмалы бағытта да жұмыс атқарылды.

Қазақ мәдениеттану тарихы мен тіл білімінде, әдебиеттануда мифология туралы деректердің іздері Ш.Уәлиханов, А.Байтұрсынұлы, Қ.Жұбанов, М.Әуезов, Ә.Марғұлан, Е.Тұрсын, Ғ.Қайдар, Р.Сыздық, Н.Уәли, Е.Жанпейісов, А.Сейдімбек, С.Қасқабасов, С.Қондыбай, А.Мәуленов т.б. ғалымдардың еңбектерінде жалғасып жатыр.

Қаламгерлер дәстүрлі мифологиялық образдар мен сюжеттерді еркін пайдаланып, оны дербес авторлық мифология жасау үшін материал ретінде қолданды. Олардың дәстүрлі мифологиялық образдар мен түрлі елдер мифологиясының элементтерін бір арнаға біріктіру жаңашыл көркемдік ізденістерге бастады. Миф – қазіргі әдебиеттанудағы маңызды теориялық мәселелердің бірі. Қазіргі таңда мифтік концепциясының сан алуан түрлері бар. Қазақ қаламгерлері де мифті түрлі қызметте керегінше пайдаланды: ол аллегория да, символ да, архетип те болды, күрделі әлемнің бейнесін берудің, философиялық ой айтудың жақсы құралына айналды. Мифологизм элементтері адам болмысының қарама-қайшылықты, күрделі табиғатын ашып, бүгінгі күннің рухани мәселелерін терең бейнелеу үшін қолданылады.

Бүгінгі таңда ұлттық фольклорымыздың Кеңес кезінде тиым салынған түрлері «Бабалар сөзі» атты сериямен жарияланып, 100 том көлемінде ғылыми айналымға енді. Бұл басылымның 80-89-томдары (2011-2012) аңыздарға арналады. Алғашқы томда топонимдік аңыздар жинақталған. Топтаманың 81—82-томдарына Адам атадан, Түркі қағанатынан, Алаша ханнан, Майқы биден бастап, жалпы үш жүздің, жеке ру-тайпалардың шығу тарихын баяндайтын аңыздар берілген.

«Ресейлік мифолог ғалым Д.Н. Низамиддинов «Мифологиялық мәдениет» атты еңбегінде әдебиет пен өнердегі екі шарттылық турасында сөз етеді де, көркем туындыда бейнеленген өмір мен ондағы кейіпкердің болмыс-бітімі нағыз өмірдегі шынайылықпен сәйкес келе бермейтіндігін алға тартып, бұны бірінші шарттылық деп атайды. Ал, екінші шарттылық санатына эпикалық жанрдағы миф, ауыз әдебиеті мен әдебиет мысалдары, аңыздар, ертегілер, тәмсіл сөздерді жатқызады (Низамиддинов, 1993). Иә, «жазушы үшін басты ойлардың бірі – адамзат баласының құндылығын табу, сол шындықты алуға ұмтылу» (Платонов, 1991: 80). XX ғасырдың соңы мен ХХІ ғасырдың басына дейін қазақ жазушылары мифті өз шығармаларында шартты түрде қолданған шағында оны адамзат баласының ең басты құндылығы деп таныды» [115, б.159].

Шығыстың, қазақтың поэтикалық ойлау жүйесінде сөз зергерлерінің мифологиялық бастаулардан тірек іздеуі жиі байқалады. Аңыздардың жалпыадамзаттық мазмұны мен терең философиялық астарын алғаш ашқандардың бірі - Абай. Оның «Ескендір», «Масғұт», «Өзім әңгімесі» атты поэмаларында алғаш рет мифологияны қолданды. Әрине, мифологизмнің терең бастауы ауыз әдебиетінің, халық поэзиясының терең қойнауларында жатыр [116, б. 71].

Абай «Ескендір» поэмасында Александр Македонскийдің озбырлығын, соғысқұмарлығын, дүниеқорлығын әшкерелейді. Ескендір патша туралы кезіндегі алып-ұшпа мадақтау сөз, аңыздарға қарсы оның жағымсыз образын жасады. Ескендірге қарсы ақыл иесі философ жағында екенін көрсетті. Абай Ескендірдің мансапқор, нысапсыз бейнесін баяндайды. Мұндай өзімшіл, қанағатсыз, көзі тоймайтын жаугершіл жанға қарсы өз ақылын айтады:

Мықтымын деп мақтанба, ақыл білсең,
Мықты болсаң, өзіңнің нәпсінді жең!

Мұндай адамның көзі, нәпсісі тек топыраққа ғана тояды деп, Абай соғысқұмар патшаға көз сүйегін тартып, Аристотельдің ұстамды сөзімен поэмасын аяқтайды [52, б.14].

Бұл поэмадағы Ескендірдің «құдайға бастайтын қақпаның» күзетшісінен алған көз сүйегі сюжетінің түп-төркіні қайдан келгені туралы әр түрлі болжамдар бар. Ақынның ең алдымен шығыс классиктерін, оның ішінде аталмыш эпизодты игеру жағынан өзіне бір табан жақын тұрған Низами шығармасын жақсы білгені күмәнсіз. Аталмыш эпизодта баққұмарлықтың символы ретінде пайдаланылған көз сүйегі жайлы штрихтың ежелдегі еврейлер аңызы туралы талмудқа енген көшпелі көне сюжет екенін білуі де ғажап емес. Өйткені, И.Орманскийдің 1866 ж. жарық көрген «Александр Македонский туралы Талмуд аңыздарын» поэманы жазар тұсқа дейін оқуы да, немесе сол шамаларда Семей жаққа жер аударылып келген зиялы саяси тұтқындардан естуі де мүмкін болатын.

Сондай-ақ, Абай ұлы ағартушы ретінде осы туындысында Александр сынды қолбасшының барша тарихын, оған байланысты аңызды өмірдегі

зұлымдық пен адамгершілік туралы үлкен ойын айту үшін пайдаланады. Оның ойы барынша әсерлі, барынша терең.

«Адамның көзі тоймайды», көз сүйегі ауыр болады-мыс немесе әулиелік істейтін шешімін табады. Абай аңыз сюжетін өз көзқарасын уағыздау үшін пайдаланып, өзінің адамгершілік ойларын танытады. Негізгі қаһарман әрекетін автор өз ойына, өзінің дүниетаным көзқарасына негіздеп бейнелейді. Бұған қарағанда шығыс аңызының сюжеті Абайға тек қызық оқиғаны жай жырлай беру үшін емес, шешуін қажет өткен өмірдің маңызды мәселесін бейнелеу үшін қажет болған сияқты.

Абайдың «Ескендір» поэмасындағы мифтік сарындарға арқа сүйеу арқылы бұл шығармадағы көне мифологиялық және философиялық идеяларды ашып көрсетеді. Поэма Александр Македонскийдің (Ескендір Зұлқарнайын) өмірі мен бағзы сапарларын негізге ала отырып, ғасырлар бойы аңызға айналған кейіпкердің ізденістері мен ой толғаныстарын бейнелейді.

Ескендірдің әлемді жаулауға шыққан сапарлары көне мифологиялық сюжеттермен тығыз байланысты. Ол өз сапарларында құдайлармен кездеседі, табиғаттың керемет күштерімен бетпе-бет келеді және тағдырын анықтауға тырысады. Бұл мифтік көзқараста адамның өз мақсаттарына жету жолында қасиетті күштермен байланысының маңыздылығын көрсетеді. Поэмада Ескендірдің өлместі іздеуі – мифологиялық сарындардың ең күшті көрінісі. Бұл іздеу оны өлмесітің суын іздеуге алып келеді, бұл көне мифтерде жиі кездесетін мотивтердің бірі. Өлмеуге деген ұмтылыс адамның өмір мен өлім, уақыт пен мәңгілік туралы ойларын көрсетеді.

Ескендірдің мән іздеуі, оның ештеңеге қанағаттанбайтын құштарлығы мен өзінің ішкі дүниесін тануға деген ынтасы мифтік сарындардың тағы бір маңызды элементінің белгісі. Ол өзінің сапарларында Аристотел секілді данышпандармен кездеседі және олардан өмір мәні туралы білім алады. Бұл іздеу адамның өзін-өзі тану жолындағы күрделі жолын символдайтыны даусыз. Ғалым Ж. Тілепов «Абайдың «Ескендір поэмасы және тарихы» атты мақаласында біраз әдеби, тарихи ақтандақтардың бетін ашады [117, б. 24].

Поэмада Ескендірдің тағдыры мифтік дәстүрлер арқылы көрсетіледі. Оның өмірі мен өлімі құдайлардың жоспарымен алдын ала анықталған сияқты түсінік туғызады. Бұл, адамның тағдыры мен оның ғарыштық заңдармен байланысы туралы көне мифтердегі түсініктермен үндеседі.

«Ескендір» поэмасындағы мифтік сарындар Абайдың шығармашылығындағы философиялық тереңдікті және көне мифология мен адамның өзін-өзі тану іздеуінің маңыздылығын көрсетеді. Бұл элементтер поэманы тек әдеби шығарма ретінде ғана емес, сонымен қатар көне дәстүрлер мен заманауи ізденістердің қиылысқан нүктесі ретінде көрсетеді.

Абайдың аяқталмай қалған «Өзімнің әңгімесі» дастанының сюжеті бізге араб ертегісі – «Мың бір түн» қаһарманы Шахризада хикаяларының бірінен мәлім Хасан зергердің әңгімесіне ұқсайды [52, б. 31]. Ақын хикаяны түгел баяндамайды. Тек алданған жас зергердің оқиға тарихын беретін жайлары ғана айтылады. Қалайда бай болуға құмартып, оның оңай жолын қарастырып,

өзінің үйреншікті кәсібін тастап, барға місе тұтпаған жастың тағдырын танытады. Жас адамға тән аңқаулық, тәжірибесіздік ескертіледі. Сондай-ақ ақшақұмар жылпостардың адам өмірімен еш санаспай қыршын жасты алдап, өлімге айдап, оның сүйегін аттап, алтын табудан тартынбайтынын әшкерелейді. Осылайша аңыздың кішкене оқиғасын кеменгер ақын әлеуметтік мәні бар деген сияқты түсініктер Абайдың мифтік, романтикалық ойларын адам өміріне, шындыққа жанастыра баяндайды.

Абай Низамидің «Ескендірнамасына құр еліктеп, қайталаушы болған жоқ. Ол мүлде өзгеше пікір түйінін жасап, Ескендір туралы аңыздарды шындыққа баяндауға күш салды. Поэмадағы Ескендір, Аристотель де жай адамдар ретінде суреттеледі. Олардың бойында, сөзінде, ісінде сол кездегі көп аңыздар мен шығыс әдебиетіндегідей асқақ сыр, әулиелік мән жоқ.

«Абайдың «Масғұты» мен «Әзімнің әңгімесі» шығыс елдерінде көп тараған аңыздар сюжетіне сүйеніп жазылған дастандар. Абайдың «Масғұтының» мазмұны И.Тургеневтің «Восточная легенда» әңгімесімен мазмұндас екенін М.Әуезов көрсеткен-ді. Бірақ олардың арасындағы ұқсастықтың сырын ол – «Ескендірдегі» сияқты, шығыс халық аңызын бұл екі кеменгер де сөздерінде пайдаланған. И.Тургенев аңыздың сюжетін Джаффардың зәбір көріп жатқан ақсақалды құтқару оқиғасын естуі бойынша, жай баяндай салған. Абай аңыз сюжетін жаңа бір шығарма жазу үшін пайдаланған. Масғұт тағдыры өзгеше келелі, зор мәселелерді суреттеуге пайдаланылды. Хикаялық сюжеттен келелі ой қорытады. Адамзаттың балаң кезінен жасаған рухани дүниесі боп саналатын мифтер мен мифтік образдар жаңа көркемдік мақсат ғана емес, дәуірінің өзекті мәселелерін шешуде, көңілі толмаған жағдайдан шығудың жолын қарастыруда өзгеріске ұшыратып пайдаланылды. Абай Құнанбайұлының «Масғұт» поэмасы - қазақ әдебиетінің классикасындағы маңызды шығармалардың бірі. Бұл шығармада көтерілген моральдық-этикалық мәселелер мен адамның ішкі дүниесіндегі күрес, адам мен табиғат, адам мен қоғам арасындағы қарым-қатынас сынды тақырыптар мифтік образдар арқылы бейнеленеді» [118, б. 242]

Масғұт образы – өз басынан өткерген ауыр сынақтар мен қайғылар арқылы рухани тазаруға ұмтылған адамның символы. Оның бейнесінде адамның ішкі дүниесіндегі күрес, өмірдің мәнін іздеу және өзін-өзі тану жолындағы ізденістер мифтік сипат алады. Яғни, Масғұт – ақынның өзін-өзі символдап, көзі ашық, көкірегі ояу адамның надан қоғам ортасындағы көзге ұрып тұратын бөлектігінің мифтік символдау арқылы шебер жасалған кейіпкер жиынтығы [52, б.17].

Поэмада табиғат Масғұттың ішкі күйінің көрінісі ретінде көрсетіледі. Табиғаттың құбылмалылығы, оның сұлулығы мен қатыгездігі адамның өмір жолындағы сынақтарын символдайды. Мұндай байланыс адам мен ғаламның бірлігі туралы көне мифтік түсініктерге иек артады.

«Масғұт» поэмасында өмір мен өлім арасындағы шекара мифтік контекстте қарастырылады. Масғұттың басынан кешкен сынақтары мен

қайғылары, оның өмір мен өлім арасындағы жолдағы ізденістері адамның бұл дүниедегі орны мен мақсаты туралы мәңгілік сұрақтарды көтереді.

Масғұттың рухани ізденісі - поэманың негізгі мифтік образы. Бұл ізденіс көне мифтерде жиі кездесетін тақырып: адамның өзін-өзі тануы, рухани кемелдікке жету жолындағы сынақтар. Масғұттың бұл сапары оның ішкі дүниесіндегі трансформацияны, рухани жаңғыруын Абай көркем бейнелейді.

«Масғұт» поэмасындағы мифтік образдар арқылы Абай адамның өмірдегі орнын, ішкі күрестерін және рухани ізденістерін тереңдете зерттейді. Масғұттың ізденісі мен табиғатпен байланысы, өмір мен өлім арасындағы шекара, адамның рухани жаңғыруы сияқты мифтік элементтер поэманы тек қазақ әдебиетінің классикалық шығармасы ретінде ғана емес, сонымен қатар адамзаттың мәңгілік сұрақтарына жауап іздеу арнасы ретінде көрсетеді.

Миф арқылы тарихи дәуірдің рухани дамуына басты ерекшеліктер ашып көрсетіп отырды. Мифологиялық сарындар арқылы жинақталған символдық бейнелер жасалды. Сонымен қатар, дәуірдің рухын бейнелейтін мифтік образдар жасалды.

Поэмаларының тақырыптық – идеялық негізі, жазылу сипаты тұрғысынан өмірдің түп мәнін іздеуге, арғы түпсанасындағы түркілік сарынның философиялық биігінен қарап үйренген ақын поэмаларының тілдік қолданыстары да дәл орнын тауып шығып отырады. Поэмасының ең соңындағы бірнеше шумақтарда Абай дидактикалық, ойшыл - өсиетшілдік қорытындыны Ескендірден бөлек бір жинақтау сипатындағы ой ұсынады. Оқиға соңынан насихат, өсиет түрінде айтылатын мына бір жолдар соның айғағы:

Ақылсыз өзін мақтап былжырайды,
Бойыңа өлшеп сөйлесең нең құрайды.
Жақсы болсаң жарықты кім көрмейді,
Өз бағанды өзіңнен кім сұрайды ?! [52, б.16]

Бір жағы ескілікті тарихты таныту болса, келесіде сол әрекет барысында ашылған қоғамның бет – пердесін көрсетпек. Лирикалық өлеңдерінде көтерілген мәселені одан әрі тереңдете көрсетеді. Абайдың «Масғұт» поэмасындағы айтылар ойдың өзегі мифтік құбылтушылық және мифтік символдау негіздес өрбіген. «Масғұттың ақылдан қашуы – Абайдың өз басындағы күйге аса жақын келеді. Масғұтқа Абай сол өз басының аянышты күйін айтқызып, басындағы күйді өз басындағы жайға теңгереді. Абайда ақын басындағы хал поэманың негізгі оқиға орайында көрініс берген.

Абай қазақ әдебиетіндегі нәзира үлгісінің тамырын тереңнен тартқан қалыпты дәстүрлерінің аясын кеңейтті. «Ескендір» поэмасы мен «Евгений Онегин» жырындағы ақын дүниетанымына негізделген идеалық мазмұн мен Абайлық ұлттық нақыштар осы уақытқа дейін аталып көрсетіліп келеді. Абай басқа ақындардың жазғандарын аударып, не бір сюжет, сарын, сипат, тақырыптардан пайдалансын, болмаса терең сезім, мағыналы көркем сөз, жаңа шумақ, ұйқас, ырғақ издесін, пікір таратып, өлең жазсын, әдебиеттің ісінде өз жаңалығын әкеліп, кіргізіп орнықтырады. Өзінің ерекше ойлы ақындығын

көрсетіп, бір нәрседен пайдаланса, өз ақындығына бейімдей ұлттық, рухани тұпсанадағы терең ойларды пайдаланады. Бейне, М. Әуезов айтқандай «қаспағын қызғызып, қаймағын жегізіп» қояды.

Абайдың ізденісі де, білім дәрежесі де шексіз. Ол өз халқының мәдениетін біле жүріп, Шығысты әбден игеріп, Еуропаның қыр сырларын танытты. Шығыстың, әсіресе мұсылманшыл әдебиетте – қисса, хикаялары мен дана дастандарында адамның мүмкіншілік әлемінен тыс зор күштер араласқан сыр-қиыры жоқ қияли өмір көріністеріне негізделді.

Абай – қазақ қоғамы, оның болмысы, келешегі туралы жан-тәнімен толғанған қайталанбас тұлға ретінде қазақ әдебиетінің тарихынан, тіл ерекшелігі мен сөз саптауы тұрғысынан әдеби тілінің қалыптасу тарихынан маңызды орын алған елінің маңдайына біткен жарық жұлдызы еді. Абай шығармаларындағы мифтік образдар мен сарындар арқылы тарихи дәуірдің ұлттық-рухани дамуындағы басты ерекшеліктерді ашып көрсетуге болады.

Қорыта келгенде, әлемдік әдебиетте ғасырлар бойы маңызын жоймайтын рухани қымбат қазына – Абай еңбектері. Халық ауыз әдебиеті, шығыстың классикалық поэзиясы, орыс мәдениеті және Еуропа мәдениетінен терең сусындаған Абай бәрін де бойына сіңіре отырып, ғаламат ойлы ақындық тезінен, өзінің ақыл елегінен өткізе отырып, өз жүрегінің тамаша туындыларын жарыққа шығарды, жаңа сапалық биікке көтерді. Бағзы мифтік сарындар ақын санасына рухани- таным ретінде қалыптасып, дінмен, философия, мәдениет, ата дәстүрлермен біте қайнасып кеткендіктен, Абай шығармаларында мифтік сарындардың кейде анық, кейде солғын түрде көрініс беретіні сондықтан деп білеміз.

Сонымен, Абай туындылардың демократиялық үрдістерге, жұртшылық арасындағы қоғамдық санаға, әдеби процеске тигізген әсерін, қазақ әдебиетін дамытудағы маңызы мен рөлін айқындалды. Азаматтық, қоғамдық ой пікірлерінің үндестігін саралап, адамзаттық үлкен ойларына философиялық талдау жасалды.

Абай қазақ халқының рухани мәдениетіне өлшеусіз үлес қосып қана қоймай, ежелгі түркілік рухани таныммен үндесе, әлемдік деңгейдегі рухани ұстазға айналды. Уақыт пен кеңістік аясынан шығып, мәңгілік тұғырға көтерілді.

Абай әрбір ойларында терең философиялық толғам ғана емес, әр сөзінде ұлттық ген арқылы тараған таным мен фольклорлық стиль, мифтік кейіпкерлер ұшырасады. Ақын оның мифтік бейнесін ашу үшін емес, өзінің ойын жеткізу мақсатында, таным түйсігінде сақталып қалған, қаннан сіңген сөздер арқылы қазақтың мифологиялық көзқарасы ашыла түседі.

Абай Құнанбайұлының «Масғұт» поэмасы – қазақ әдебиетінің классикасындағы маңызды шығармалардың бірі. Бұл шығармада көтерілген моральдық-этикалық мәселелер мен адамның ішкі дүниесіндегі күрес, адам мен табиғат, адам мен қоғам арасындағы қарым-қатынас сынды тақырыптар мифтік образдар арқылы бейнеленеді.

Поэмада Ескендірдің тағдыры мифтік дәстүрлер арқылы көрсетіледі. Оның өмірі мен өлімі құдайлардың жоспарымен алдын ала анықталған сияқты түсінік туғызады. Бұл, адамның тағдыры мен оның ғарыштық заңдармен байланысы туралы көне мифтердегі түсініктермен үндеседі.

«Ескендір» поэмасындағы мифтік сарындар Абайдың шығармашылығындағы философиялық тереңдікті және көне мифология мен адамның өзін-өзі тану ізденуінің маңыздылығын көрсетеді. Бұл элементтер поэманы тек әдеби шығарма ретінде ғана емес, сонымен қатар көне дәстүрлер мен заманауи ізденістердің қиылысқан нүктесі ретінде көрсетеді.

«Масғұт» поэмасындағы мифтік образдар арқылы Абай адамның өмірдегі орнын, ішкі күрестерін және рухани ізденістерін тереңдете зерттейді. Масғұттың ізденісі мен табиғатпен байланысы, өмір мен өлім арасындағы шекара, адамның рухани жаңғыруы сияқты мифтік элементтер поэманы тек қазақ әдебиетінің классикалық шығармасы ретінде ғана емес, сонымен қатар адамзаттың мәңгілік сұрақтарына жауап іздеу арнасы ретінде көрсетеді.

Миф арқылы тарихи дәуірдің рухани дамуына басты ерекшеліктер ашып көрсетіп отырды. Мифологиялық сарындар арқылы жинақталған символдық бейнелер жасалды. Сонымен қатар, дәуірдің рухын бейнелейтін мифтік образдар жасалды.

Адамзат қоғамы Абай сынды ұлылардың парасаты арқасында сүйікті әрі биік. Әлем ұлыларының асыл ойлары адам баласын бақытты өмір сүруге ғана емес, Абайдай қазақы танымнан, ұлттық кодтан хабар беретіндігімен және сол мәндердің ежелгі терең сарындармен үндесіп, жаратылыспен тамырласып жатқанымен ерекшеленеді.

ҚОРЫТЫНДЫ

«Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың ұлттық-рухани түсініктері» атты диссертациялық зерттеу жұмысымызды қорытындылай келе, көптеген түйінді мәселелерге назар аударғандай болдық. Мифтік сарындардың шығу тегі мен қайнар көздері атты тарау – миф және мифология категорияларын зерттеудің теориялық негіздері, мифтік элементтердің қазақ әдебиетіндегі және мәдениетіндегі маңызы, қазақ халқының мифологиясы, өзіндік табиғаты мен зерттелуі деген үш тараудан тұрады. Мұнда мифтердің шығу тарихы, мифологиялық ойлаудың әдебиеттегі көрінісі, зерттелуі, әлемдік мифология туралы өте кең ауқымда зерделедік. Қазақтың бас ақыны Абайдың шығармаларындағы мифтік сарындардың түпкі санадағы қайнар көзін сараладық.

Ғылымда мифке берілген анықтама өте көп. «Миф» сөзінің шығу төркіні көне гректің *mythos* – әңгіме, әңгімелеу, баян – деген ұғымынан шыққаны белгілі. Латынша аналогы *fabula* – фабула, (әңгімелеу, мысал). Мифтің негізгі берері – жер – дүние қайдан пайда болғанын, эстетикалық, этикалық түсініктер арқылы мораль нормалары мен құндылықтар жүйесін синтездеу арқылы қалыптау болып табылады. Мифтердің жылпы діндерден басты айырмашылығы сенімге ғана емес, ақылға, ойға, парасаттылыққа да сүйену, рухани болмыспен үндесу сипатында.

Біздің заманауи ғылымда миф ойдан шығарылған оқиғалар тізбегі емес, «құдайлар мен аңыздық қаһармандар т.б.» турасындағы алыс дәуірлердің рухани құндылығы ретінде танылып зерттеле бастады.

Ойлау өресі еркін танымға негізделген біздің қоғамда мифтің жаңа мәні ғылыми қолданысқа енуі де заңды құбылыс. Мифология – ерекше ойлау жүйесіне байланысты халықтардың санасында мәңгі ұмытылмастай болып қалыптасқан заманнан жоғары, транстарихи саналатын ескі қоғамдық ойлау формасы. Миф біздің өміріміздің әрбір деталынан, күнделікті тірлік формасына дейін бағаланған рухани таным- түсініктерден құралады. Сол себепті, осы саладағы ғалымдар күллі әлемдік тарихи мифологиялық процесс турасында зерттеуге ниетті.

Миф болмыстың іргелі бастау көздері: тұтастай, табиғатқа халық, ұлт, адамзат және ғарыш бәріне қатысты. Мифтің түп мәні «хаос пен космостық реттілік» логикалық оппозициясы. Екіншіден, мифтегі көрінетін ойлар, концепциялық ұстанымдар, рухани мәндер оны ұстанатындар тарапынан күдіксіз, талдау жасалмайтын ақиқат деп ұғынылады. Мифологиялық түсінік анық ақиқат ретінде қабылданып тұжырымдады. Миф өзіне толықтай беріле сенуді ұстанады. Сенім болмаған жерде ол қиялға айналады. Мифті қабылдаушылар мифтің миф екенін біле тұра, нақты ақиқат баламасы санайды.

Үшіншіден, мифтік форманың өнер туындысы формасынан өзгешелігі өзгеріске бейімділігі болып есептеледі. Бір миф кейде тілдік, кейде түрлік (бейнелеу немесе мүсін) формасында адам санасына орнығады. Адамға тән

образдылықпен байланысын солғындатып алады, не одан біржола ажырап қалады да, дәлелдеуді қажет ететін ғылыми ұғымдарға өзгереді.

Миф шығармашылығы пішіні мен мифтердің тіршілік ауқымы өте кең болып, ол соңғы екі жүз жылдан бері романтизм дәуірінен бастап түбірінен зерттеліп келеді. XIX ғасырдағы мифологиялық мектеп зерттеу объектісін тарихи ежелгі мифтерге салып келеді. XX ғасырдағы ғалымдар мифтік зерттеулерге жаңа заманалық мифтерді де енгізді. Архетип туралы К.Г.Юнгтің ілімі тура осындай, мифология онда «зор рухани мұраны» құрайтын «ұжымдық санасыздықтың проекциясы» саналады.

Миф өз тамырын бізге бейтаныс алыс дәуірлерге тартады. Мифология адамзат мәдениетінің басқа формаларының өз кезегінде бірте-бірте пайда болған феномендік бастауын жасайды. Миф өркендеуінің алғашқы сатысы – архаикалық ру-тайпалық мифтер. Оның сипаты көпшілік ойлаудан туындаудың басымдығы болып, замандас адамына тым дөрекі, кейде тіптен, абсурд болып көрінеді. Десе де, біздің ежелгі бабаларымыз үшін ескі қиялдың жемісі еш күмән келтірілмейтін шынайы ақиқат болып саналған. Архаикалық мифтер дегеніміз – ескі мәдени феномен түрінде басым күшке ие болып, қашан ғылым, өнер діндер және философия пайда болып орныққанша адамзат санасының бірден бір ұстанымы саналып жетілді. Этиологиялық мифтердің қатарындағы ең көп тарағаны – әлемнің қалай тұтастыққа айналғанын әңгімелеу. Архаикалық мифологияда ғарыш пен жердің пайда болуы әлдебір оқиға, жекелеген фактілер алға шығады. Түрлі халықтарда ұшырасатын бәйтерек – әлем ағашы, әлемдік тау туралы аңыздық мифтер сондай міндет арқалағаны мәлім және сол сарындар Абай шығармашылығынан әртүрлі көрініс беріп, ұлттық болмыста, рухани таным ретінде халық санасына ықпалы болғанын түсіндік.

«Абай өлеңдерінде кезесетін мифтік таным-түсініктердің ұлттық-рухани болмысы» атты екінші бөлімде Абай шығармаларындағы мифтік метафоралардың, мифтік анимизм және кейіптеудің көркем бейнеленуін және ежелгі мифтік сарындағы Абай шығармаларындағы дәстүрлі қолданысын барынша мифологиялық тұрғыдан талдауға ұмтылдык.

Абай шығармаларындағы мифологиялық образдар мен символдардың пайда болуы, олардың мән-мағынасы және әдебиеттегі рөлі қарастырылады. Бұл образдар мен символдар қазақ халқының дүниетанымын, салт-дәстүрлерін және фольклорындағы мифтік сарындардың түп мәнін бейнелейді. Ақын мұрасына бүгінгі ғылыми таным тұрғысынан, оның ішінде мифопоэтикалық талдау әдісі ұстанымдарымен қарастырғанда ақынның суреткерлік танымы мен эстетикалық талғамының шырқау биігін тани түсеміз. Абай өлеңдерінің мәтіндік құрылымы мен қабаттарына назар аудара отырып, біздің қарастырғанымыз – бағзы дүниетанымның көркемдік ойлауда түрлі бейнелілік қызмет атқаруы және ұлы ақын мұрасының поэтикалық қуатының түп тамырын тану болды. Мифтік санаға тән нәрсе – күллі ғаламшарды, табиғаттың нысандары мен құбылыстарын саналы рух түрінде танып, адами сипатта қабылдау болса, мифологиялық ойлау дәуірінен поэтикалық ойлау

жүйесіне қадам басқан эстетикалық санада бұл таным таза бейнелілік сипатқа ауысқанын сөз басыда қарастырып өткен едік. Бейнелеу амалдарының үздіктері – метафора мен теңеу арасында пішіндік айырмашылықтар болғанымен, бір-бірімен тығыз байланыста көне руханияттың сана түбінде құпия жатқан естеліктерін жаңғыртады.

Қазақ әдебиетінде зооморфизм элементтері, сол сияқты тотемизм де басымдылықпен көрінеді. Бірақ, осы мифтік элементтер қазақ әдебиетінде қоршаған ортаға көзқарас, оны бастапқы сана деңгейінде танудан объективті шындықты танудың және осы танымды жүйемен таратудың бейнелі, көркем әдісі дәрежесіне көтерілген. Абай поэзиясындағы анемизм белгілері деп есептеліп, діни түсініктер немесе діни ұғымдардан туған деп саналатын кейбір үлгілер тереңдеп үңілгенде табиғи түсініктерден бейнелі мәндік тереңдікте тұратындықтан, болмысқа ойлы көзқарастың тұтастай жүйесін құрайтындығын, яғни халықтың философиялық ойының көрінісін анық көреміз.

Абай Құнанбайұлының шығармаларында мифологиялық образдар мен символдардың орын алуы, оның әдебиеттегі терең мәнді және күрделі көріністердің бірі болып табылады. Аталған элементтер мен деталдар Абайдың шығармашылығында қазақ халқының рухани мұрасын, дүниетанымын және тарихи-мәдени байлығын бейнелеуге ықпал етеді. Мифологиялық образдар мен символдар Абай шығармаларындағы философиялық, эстетикалық және этикалық идеялардың көрінісі ретінде пайдаланылады. Мифологиялық образдар – бұл көбінесе халық аңыздарынан, ертегілерінен және дәстүрлі сенімдерінен алынған, адамдардың өмірі мен табиғаттың күштеріне, сонымен қатар адамның ішкі дүниесіне қатысты кеңістікті көрсететін символдар. Абай өз шығармаларында бұл образдарды пайдалана отырып, өмірдің мәні мен адамның өмірдегі орны туралы ойларын білдіреді.

Мифологиялық ойлау мен метафоралық ойлау поэтикалық ойлаудың екі сатысы ретінде қаралып, Абай прозасындағы миф пен метафораның сабақтастығын танытуды мақсат ете отырып, Абай шығармаларындағы метафоралық қолданыстарды анықтап, талдау келесі жүйеде іске асырылды деуімізге болады.

Абай және мифпоэтикасы атты үшінші бөлімде: Абай шығармаларындағы мифтік құбылтушылық, мифтік синергетика және мифологиялық элементтердің көркем үйлесімі, бағзы мифтік сарындардың Абай поэмаларында берілу ерекшелігі толығымен саралап талданды.

Абайда табиғат пен адам арасындағы бірлік пен қарама-қайшылық күрделі, терең мәнді суреттеу арқылы беріліп отырады.

Ежелден келе жатқан діни мифологияға араласып кеткен түркі мифологиясында да осы түсінік бар. Сол себепті де Абай мифтік құбылтушылық арқылы халық рухани танымына орныққан нәпсі ұғымын құдай, адам ара- қатынасымен шендестіре көрсетеді. Абайдағы мифтік құбылушылықты алып қарасақ, көне сенімге табан тірей отырып, ұлттық

болмыс пен рух белсенділігін арттыруды мақсат еткен қаламгер идеясын тануға болады. Дегенмен біздің тақырыбымызға сай қарастырсақ, Ескендір – нәпсі, Аристотел – адам ретіндегі мифтік құбылтушылықтың метафоралық байланысы анық байқалады. Нәпсіге өмірін алдырған жан ешқашан Құдайға жете алмайды деген Абай түсінігі алдымыздан шыға келеді.

Поэмадағы құдайға бастайтын қақпа – жұмақ мифтік танымынан туған көп халыққа ортақ түсінік. Ежелден келе жатқан діни мифологияға араласып кеткен түркі мифологиясында да осы түсінік бар. Сол себепті де Абай мифтік құбылтушылық арқылы халық рухани танымына орныққан нәпсі ұғымын құдай, адам ара- қатынасымен шендестіре көрсетеді. Абайдағы мифтік құбылушылықты алып қарасақ, көне сенімге табан тірей отырып, ұлттық болмыс пен рух белсенділігін арттыруды мақсат еткен қаламгер идеясын тануға болады.

Ғылымда жанның мәңгілігі – мифтік санаға тән қағида болып есептеледі. «Тіршілік иесінің тәні уақытша, ал, жаны мәңгілік өмір сүреді» деген сенім осы мифтік құбылушылыққа негіз болған. А.Ф. Лосев «Спорят и всегда спорили обессмертий душа» дей келіп: «Я утверждаю только одно: если вы хотите рассуждать чисто диалектически (пожалуйста, не рассуждайте!) то бессмертие души есть для мифологий примитивнейшая аксиома диалектики... Душа бессмертна так же, как бессмертно все на свете...» деген тұжырым жасайды. Мифтік сана бойынша, адамның өлімі бір түрден екінші түрге өту деп пайымдалса, Абайда дәл сол түсініктің қайталануы:

«Өлсе өлер табиғат, адам өлмес,
Бірақ, ол қайтып келіп ойнап күлмес.

Мені мен менікінің айрылғанын

Өлді – деп ат қойыпты өңшең білмес», - өлеңінен ғана емес, бүкіл шығармасынан кездестіруге болады.

Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың жасалу жолдарына назар аударғанда, мифтік шығармашылығын, кейіпкерлер бейнесін мифтендіруін ерекше атай отырып, діндік антропоморфтік сенімнің әсерін де айқын көруге болады.

Абай поэмаларында мифтік сюжеттердің, бейнелердің қолданылу тәсілдерін, мифтік құбылушылықтың мән-маңызын, мифологизмнің көркемдік-бейнелілік қызметін қарастыра келе тұжырымды ой, тұшымды пікірге тоқталуға болады. Яғни, мифтік сюжеттер мен бейнелер ақын поэмаларында интерпретациялау және трансформациялау жолдарымен көрініс береді. Абай дәстүрлі мифтік сарындарды өз мақсатына сәйкес ойды астарлап беру, ишаралап айту үшін пайдаланады.

Біз Абай шығармашылығының миф поэтикасының синергетикасын зерделген шақта мәтін бойындағы бүткіл мәдени-рухани өзара байланыстылықта танылатын объектілердің жүйесі деп танимыз. Абай

мифопоэтикасының жалпы заңдылықтары мен принциптерін ұғынуда бұрынғыдай бір ғана фиологиялық ұстанымдардың жетегінде кетпей, керсінше гуманитарлық және жаратылыс тану ғылымдарының негіздеріне сүйенген аралас ғылыми бағыт-бағдарды ұстандық.

Ұлттық поэзиямыздың мәңгілік құндылығына айналып, уақыт өткен сайын эстетикалық санамызда жаңа қырмен танылып, терең мазмұн, астарлы бейнелеулерінің сыры ашыла беретін ұлы Абайдың поэзиялық мұрасы әлі де талай зерттеулерге арқау болары анық. Абай мұрасы – қазақтың руханияты, мәдениеті мен әдебиеті, әлеуметтік-саяси ахуалы сияқты басты, өзекті мәселелерін өзегіне сіңірген баға жетпес құндылық. Біз кез келген сауалымызға жауапты Абай сөзінен табамыз. Абай мұрасы адамзаттың мәңгілік мұраттарды арқау етумен де маңызды. Сондықтан да ол тек қазақтың емес, адамзаттың, әлемдік деңгейдегі ойшылы бола білді.

Ғалымдардың зерттеу еңбектерін басшылыққа ала отырып, Абай шығармаларын негіз етіп ақын шығармаларында кездесетін, ұлттық мағыналық астарлы мифтік сарындардың уақыт кеңістігінен бастау алып, ерте замандағы қоғам өкілдерінің наным-сенімі мен мифтік таным-түсінігі жинақталған жиынтық негізде ұлттық- рухани болмысымызға кемел мұра ретінде талдап көрдік.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Тэйлор Э. Первобытная культура. – Москва. Политиздат, 1989. – 573 с.
- 2 Потебня А.А. Слова и миф. – Москва, 1989. – 256 с.
- 3 Юнг К.Г. Архетип и символ. – Москва. Ренесанс, 1971. – 297 с.
- 4 Лулудова Е. М. Архетипы в художественном тексте. – Алматы: КазГУ, 2000. – 120 с.
- 5 Гибсон Д. Экологический подход к зрительному восприятию. Москва. – 1988. – 352 с.
- 6 Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. Сост., пер. с франц. и послесл. Сергея Зенкина. – М.: Ad Marginem. Сталкер, 2002. – 288 с.
- 7 Гадамер Г. Игра искусства // Вопросы философии. – М., 2006. №8. С.164-168. Вступительная статья: Крутоус В.П., Явецкий А.В.
- 8 Элиаде М. Миф о вечном возвращении // пер. с фран. Е.Морозова, Е. Мурашкинцев. – М., 1998. – 258 с.
- 9 Бирлайн Дж.Ф. Параллельная мифология // пер. с англ. А.Блейз. – М: Крон-Пресс, 1997. – 336 с.
- 10 Юнг К.Г. Душа и миф шесть архетипов // пер с англ. под рук. А.А.Юдина, В.В.Наукованова. – Киев, 1996. – 384 с.
- 11 Мелетинский М.М. Поэтика мифа. – М. 1976. – 406 с.
- 12 Салливан К. Мифы и легенды мира. Шотландия. – Москва: Мир книги, 2008. – 376 с.
- 13 Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. Перевод П.С.Попова. – Москва: Изд. «Мысль», 1966. – 478 с.
- 14 Кобылко Н. А. Мифологема как ключевое понятие мифокритики: современные подходы // Современная филология: матер. III междунар. науч. конф. – Уфа: Лето, 2014. – С. 4-6.
- 15 Қасқабасов С. Абай және фольклор. // кітапта: Қазіргі абайтанудың өзекті мәселелері. – Алматы: Ғылым, 2002. – 274 б.
- 16 Мифологический словарь. Москва: «Сов. энциклопедия». 1990. – 672 с.
- 17 Низамеддинов Д.Н. Мифологическая культура: Учебное пособие. – Москва: Гелиос, 1993. – 271 с.
- 18 Barthes 1970 – Barthes R. S/Z. Paris: Seuil, 1970 (рус. пер.: Барт Р. S/Z. М.: Ad Marginem, 1994).
- 19 Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. – Алматы, 1972. – 383 с.
- 20 Жұмалиев Қ. «XVI–XIX ғасырдағы қазақ әдебиеті». – Алматы. – 1967. – 267 б.
- 21 Әбілқасымов Б. Қазақ поэзиясындағы толғау жанры. – Алматы: Ғылым. – 1984. – 220 б.
- 22 Lord A.V. 1960. The singer of tales. Cambridge (Mass.); Parry M. 1971. The making of Homeric verse. The collected papers of Milman Parry. Oxford.
- 23 Уәлиханов Ш.Ш. Қазақ халық поэзиясының түрлері жөнінде // Ш.Ш. Уәлиханов. Таңдамалы шығармалары. – М.: Шығыс әдебиетінің бас редакциясы. – 1986. – Б. 235.

- 24 Ысмайылов Е.И., Тұрсынов Е.Д. Қазақ фольклорын жасаушылар мен жеткізушілердің негізгі түрлері / Кітапта: Қазақ әдебиетінің тарихы, 3 томдық – Алматы, 1968 ж. – Т. I.
- 25 Тұрсынов Е.Д. Бақсы, ақын, сері, жыраулардың пайда болуы. – Астана: Фолиант, 1999. – 262 б.
- 26 Мағауин М. Ғасырлар бедері. – Алматы. – 1991. – 312 б.
- 27 Бектұров Ж.Ж. Ауызша жеке мәдениеттің семантикасы мәселесі// Кітапта: Өлең тарихы мен семантикасын зерттеу. – Қарағанды, 1989. – 362 б.
- 28 Негимов С. Өлең өрімі. – Алматы: Ғылым баспасы, 1980. – 284 б.
- 29 Жақсылықов А.Ж. Қазақ әдебиеті шығармаларындағы діни мазмұндағы образдар, мотивтер мен идеялар. Типология, эстетика, генезис. – Алматы: Қазақ университеті, 1999. – 422 б.
- 30 Тажибаев, Т. Т. Философские, психологические и педагогические взгляды Абая Кунанбаева., Казгосиздат, – 1957. – 312 б.
- 31 Сегізбаев О. А. Қазақ халқының рухани мәдениетіндегі еркін ойлау дәстүрі мен атеизм. - Алматы. – 1973. – 302 б.
- 32 Сегізбаев О. А. Революцияға дейінгі Қазақстандағы қоғамдық ойдың материалистік және атеистік бағдарлары. Автореферат. Ташкент, 1979. – 24 б.
- 33 Әуезов М. Әр жылдар ойлары. – Алматы. – 1961, 357-б.
- 34 Бейсембиев Қ. «Қазақстандағы саяси-қоғамдық және философиялық ой тарихының очерктері». – Алматы. – 1976, 206- б.
- 35 Герцен А. И. Тандамалы философиялық шығармалары. – М. 1948, 113б.
- 36 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Өкінішті көп өмір кеткен өтіп... Өлеңдер, поэмалар, қара сөздер. – Алматы: Раритет, 2008. – 384 б.
- 37 Мырзахметов М. Суфизм және Абай//кітапта: Қазіргі абайтанудың өзекті мәселелері. –Алматы: Ғылым, 2002. – 274 б.
- 38 А. Қыраубайқызы. Ежелгі әдебиет. Жоғары оқу орындарының филология және журналистика факультеттерінің студенттеріне арналған оқу құралы. – Астана: Елорда, 2001. – 224 б.
- 39 Қондыбай С. ТШЖ. 1-том. Қазақ мифологиясына кіріспе. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. – 376 б.
- 40 Қасқабасов С. Миф пен әпсананың тарихилығы//Қазақ фольклорының тарихилығы. – Алматы: Ғылым, 1993. 82-129 бб.
- 41 Абай. Энциклопедия. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, «Атамұра» баспасы. ISBN 5-7667-2949.
- 42 Қасқабасов С. Қазақ мифі және әлемдік мифология //Жұлдыз. 1998. – №12.Б. – 163-177 бб.
- 43 Есім Ғ. Абай ағартушы болған ба?// Есім Ғ. Сана болмысы. –Алматы. – 1996. – 307 б.
- 44 Абай шығармаларының академиялық толық жинағы. 1 том. –Алматы: Жазушы. 2020ж. – 640 б.
- 45 Мауленов А. Фольклор және түркі халықтары әдебиетіндегі мифология. – Алматы: «Қазығұрт», 2015. – 504 б.
- 46 Фрейд З. Два фрагмента об Эдипе. В кн://Между Эдипом и Озирисом. –

Львов: Инициатива. М.: Совершенство. 1998. – 512с.

47 Қазақтың бақсы-балгерлері. Құрастырғандар: Ж.Дәуренбеков, Е.Тұрсынов. – Алматы: Ана тілі, 1993. – 224 б.

48 Есім Ғ. Абай туралы философиялық трактат. – Алматы, 2001. – 233 б

49 Есім Ғ. Ғашықтық//«Қазақстан». Ұлттық энциклопедия//Бас ред. Ә.Нысанбаев. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, 2001. – 720 бет.

50 Бердібай Р. Абайтанудың көкжиегі//кітапта: Қазақтың бас ақыны. – Алматы: Дәуір, 2004. – 120 б.

51 Яссауи тағылымы // ғылыми мақалалар және жаңа деректер жинағы. – Түркістан, 1996. –156 б.

52 Абай шығармаларының академиялық толық жинағы үш томдық. 2-том. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 2020. – 488 б.

53 Ежелгі Қазақстан мифтері. Қазақстан балалар энциклопедиясы. – Алматы: «Аруна» баспасы, 2006. – 252 б.

54 Жанысбекова Э.Т. Мифологические образы и мотивы в современной казахстанской прозы. Диссертация на соискание степени доктора философии (PhD) Республика Казахстан Алматы, 2018 С. 16139.

55 Қондыбай С. ТШЖ. 2-том. Қазақ мифологиясына кіріспе. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. – 424 бет.

56 Наурызбаева З. Вечное небо казахов. – Алматы: СаҒа, 2013 – 704 с.

57 Сүйіншәлиев Х. XIX ғасыр әдебиеті. –Алматы: Ана тілі, 1991.

58 Сыздықова Р. «Абай және қазақ әдеби тілі». Алматы: «Арыс». 2004. – 616 б.

59 Бұлұтай М. Ата – баба діні? Түркілер неге мұсылман болды? – Алматы: Білім, 2000. – 504 б.

60 Әуезов М. Әр жылдар ойлары. – ҚМКӘБ, А., 1959. – 208 б.

61 Дүйсенов М. Біз – күн перзентіміз. – Алматы: Жалын, 1984. – 232 б.

62 Ибсен Г. Собр. Соч. т.IV. – Изд. Гослитиздат М., 1958. – 320 с.

63 Айтмұхамбетова Ж. Ә. Мифопэтика: Оқу құралы – Алматы: Эвро, 2013. – 235 б.

64 Дәдебаев Ж. Көрінбейтін әлем // Қазақ әдебиеті № 16, 23.04.2010.

65 Тойшанұлы А. Түрік-моңғол мифологиясы: Монография. – Алматы: «Баспалар Үйі». – 192 б.

66 Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984. – 272 б.

67 Ғабитханұлы Қ. Қазақ мифологиясының тілдік көрінісі. – Алматы: «Арыс», 2006. – 168 б.

68 Уәлиханов Ш. Таңдамалы. 2 – бас. – Алматы: Жазушы, 1985.– 560 б.

69 Еспенбетов А. Сұлтанмахмұт Торайғыров. – Алматы. Ғылым, 1992. – 348 б.

70 Тоқаев Қасым-Жомарт//«Абай және ХХІ ғасырдағы Қазақстан» мақаласы. <https://www.akorda.kz>.

71 Вико Джамбаттиста. Основания новой науки об общей природе наций.

Директмедиа Паблшинг. – 2007, ISBN 978-5-94865-983-1.

- 72 Ахметов З. Поэзия шыңы – даналық. Астана: «Фолиант», 2002. – 408 б.
- 73 Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – М., 1989. – 299 с.
- 74 Дорошевич А. Миф в литературе XX века// Вопросы литературы. 1970. №2. Стр. 122-140.
- 75 Байтұрсынов А. Әдебиет танытқыш // 5 томдық шығармалар жинағы. 1-т. – Алматы: Алаш, 2003.
- 76 З.Қабдолов. «Сөз өнері». – Алматы: «Мектеп». 1976. – 373 бет.
- 77 Тұрсынов Е. Шумерлер//Өркениеттер диалогындағы түркі әлемінің рөлі. Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. – Алматы: МСӨИ, 2009. – 344 бет.
- 78 Широкова Н. Мифы кельтских народов. СПб.: АСТ, 2004. 431 с. ISBN 5-17-019444-7.
- 79 Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов // пер. с англ. – Киев; М.: Изд-во «Порт-Рояль-Совершенство», 1997. – 382 с.
- 80 Мәулана Жалаладдин Руми. Көк пен жер, ер мен әйел хақында. Өлеңді аударған Светқали Нұржан. Қолжазба.
- 81 Қасқабасов С. Елзерде. Әр жылғы зерттеулер. – Алматы: Жібек жолы, 2008. – 504 б.
- 82 Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М., 1997. – 420 с.
- 83 Уилрайд Ф. Метафора и реальность//Теория метафоры. – М., 1990. – 512 с.
- 84 Хасанов Б. Қазақ тілінде сөздердің метафоралы қолданылуы. – Алматы, 1998. – 308 б.
- 85 Ахметов З. Поэзия шыңы – даналық. Астана: «Фолиант», 2002. – 408 б.
- 86 Жанабаев К. Тюркский мир и шумерский вопрос//Өркениеттер диалогындағы түркі әлемінің рөлі: Халықаралық ғылыми сипозум материалдары. – Алматы. МСӨИ, 2009. – 344 б
- 87 Серікқалиев З. Сын кітабы. Тандамалы. – Алматы: Жазушы, 1990. – 463 б.
- 88 Болғанбаев Ә. Қазақ тілінің лексикологиясы. – Алматы, 1988. – 317 б.
- 89 Дорошевич А. Сахалин. – Москва: Пресса, 1996. – 541 с.
- 90 Сыбанбаева А. Метафораның тілдік болмысы және концептуалды метафоралар. – Алматы, 2002. – 98 б.
- 91 Сыбанбаева А. Қазақ тіліндегі концептуалдық метафораның қолданылуы. – Алматы, 1999. –130 б.
- 92 Уәлиханов Ш.Ш. Қазақ халық поэзиясының түрлері жөнінде// Ш.Ш. Уәлиханов. Тандамалы шығармалары. – М.: Шығыс әдебиетінің бас редакциясы. – 1986. – Б. 235.
- 93 Қазақтың мифтік әңгімелері. «Ғылым» ғылыми баспа оралығы, 2002. – 320 б.
- 94 Абылқасымов Б. Қазақтың көне наным-сенімдеріне қатысты

- ғұрыптық фольклоры. Автореферат. – Алматы, 1994. – 23 б.
- 95 Бердібай Р. Эпос – ел қазынасы. – Алматы: Рауан, 1995. – 352 б.
- 96 Садыков Х.Н. Мифологические модели в структуре художественного текста// Академик Зәки Ахметов және руханият мәселелері: Академик З.Ахметовтің ғылыми мұрасы және қазақ әдебиеттану мәселері атты республикалық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары, зерттеулер, мақалалар, өлеңдер. Алматы: «Үш Қиян» баспасы, 2003.– 640 б.
- 97 Марғұлан Ә. Қазақ халқының көне поэтикалық мұрасын жасаушылар туралы. – Кітапта: //М.О. Әуезовтің 60 жылдығына. □ Алматы, 1959. □ Б. 70-89.
- 98 Торма Йожеф. Бүркітшілік дәстүрлері Абайдың өлеңдерінде.//Абай журналы. 1996 ж. №1.
- 99 Лосев А.Ф. (Глава VII. Историческая конкретность символа. Мировой образ Прометея) Проблема символа и реалистическое искусство. – 2-е изд., испр. – М.: Искусство, 1995. – 320 с.
- 100 Юнг Карл Густав. Дух и жизнь. Сборник. — М.: Практика, 1996. — 560 с. — 8,000 экз. — ISBN 5-88001-011-2.
- 101 Синергетике – 30 лет. Интервью с профессором Германом Хакеном// Вопросы философии, 2000, № 3.
- 102 Жылқыбекұлы Б. «Жазғытұрым» өлеңінің қалқасында тағы бір өлең//<https://adebiportal.kz/kz/news/view/22040>
- 103 Щербаков А. С. Самоорганизация материи в неживой природе. Философские аспекты синергетики. – М.: Изд-во Московского университета, 1990. – 448 с.
- 104 Петров К. П. Тайны управления человечеством. Т. 1. – М.: Академия управления, 2009. С. 275.
- 105 Қалиакпар Д., Қуантайұлы., Төлепберген Б. Абай шығармашылығындағы синергетика. Ясауи университетінің хабаршысы, №1 (127), 2023.
- 106 Салқынбай А., Абақан Е. Лингвистикалық түсіндірме сөздік. – Алматы, 1998. – 301 б.
- 107 Мақатаев. М, үш томдық шығармалар жинағы. – Алматы. Жазушы б-сы. 1997, 2- том. – 265 б.
- 108 Қарагөзова Ж. Қ. Еңбек романтикасы//Қарагөзова Ж. Қ., Төртқарина С. М. – Алматы: Қазақ ССР «Білім» қоғамы, 1990. – 20 б.
- 109 Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.
- 110 Мирча Элиаде. Аспекты мифа. 1995. Перевод с французского В.Большакова. Статья, комментарии Е.Строгановой. – 106 с.
- 111 Мелетинский Е.М. Историческая поэтика новеллы. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 275 с.
- 112 Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре//пер.с англ. Д.А.Коропчевского. –Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.

- 113 Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии: результаты путешествия, исполн. в 1876-1877 г. по поручению Имп. Рус. геогр. о-ва чл. сотр. оногo Г.Н. Потаниным. Вып. 2. Материалы этнографические. – Санкт-Петербург, 1881 (2013).
- 114 Дала уалаятының газеті// Әдеби нұсқалар. 1888-1894. Құрастырушы: Ү.Субханбердина – Алматы: Қазақ ССР-нің «Ғылым» баспасы, 1989.–656 б.
- 115 Қалиакпар Д., Мауленов А.//Қазіргі әлем және қазақ неомифологиясындағы мифтік мотивтер мен архетиптердің өзара үндестігі. ҚазҰУ Хабаршысы. Филология сериясы. №2 (186). 2022.
- 116 Бисенғали З., Манкеева Ж. Қазақ филологиясы: егіз негіз (Ғылыми мақалалар жинағы) / Зинол-Ғабиден Бисенғали, Жамал Манкеева. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2010. – 352 б.
- 117 Ж. Тілепов. «Абайдың «Ескендір поэмасы және тарихы» мақала // Абай институты хабаршысы. 1987 ж.
- 118 Қалиакпар Д., Мауленов А.//Мифология және Абай шығармаларындағы мифтік сарындардың ұлттық-рухани ерекшеліктері. Наука и жизнь Казахстана. №5, 2020.