



«СЕРІКБОЛТАНУ: ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ -
ӨТКЕННЕН БҮГІНГЕ» атты халықаралық
ғылыми-тәжірибелік конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ

MATERIALS
of the International Research and Practical
Conference SERIKBOL STUDIES: TURKIC
CULTURE AND MODERNITY

МАТЕРИАЛЫ
международной научно-практической
конференции «СЕРИКБОЛОВЕДЕНИЕ:
ТЮРКСКАЯ КУЛЬТУРА И
СОВРЕМЕННОСТЬ»

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРЛІГІ
АЛМАТЫ МЕНЕДЖМЕНТ УНИВЕРСИТЕТІ
MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN
ALMATY MANAGEMENT UNIVERSITY
МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН
АЛМАТЫ МЕНЕДЖМЕНТ УНИВЕРСИТЕТ



«СЕРІКБОЛТАНУ: ТҮРКІ МӘДЕНИЕТІ - ӨТКЕННЕН БҮГІНГЕ»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ
2026 жылдың 15 сәуірі

MATERIALS
of the International Research and Practical Conference
SERIKBOL STUDIES: TURKIC CULTURE AND MODERNITY
April 15, 2026

МАТЕРИАЛЫ
международной научно-практической конференции
**«СЕРИКБОЛОВЕДЕНИЕ: ТЮРКСКАЯ КУЛЬТУРА И
СОВРЕМЕННОСТЬ»**
15 апреля 2026 г.

Алматы 2026

УДК 008 (5)
ББК 71.1 (5)
С37

Ұйымдастыру комитеті:

Құдайбергенова Р., Қондыбай Б., Наурызбай З., Секеева А., Қамза Ә., Кулумжанов Н.,
Сауранбай С.

Редакция: Қамза Ә.

Барлық мақалалар мәтіні бірегейлік тексерісінен өтті.

С37 «Серікболтану: Түркі мәдениеті - өткеннен бүгінге» атты Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары, 2026 жылдың 15 сәуірі = Materials of the International Research and Practical Conference "Serikbol Studies: Turkic Culture and Modernity", April 15, 2026 = Материалы Международной научно-практической конференции «Серикболоведение: Тюркская культура и современность», 15 апреля 2026 год. – Алматы: AlmaU, 2026. – 122 б.

ISBN 978-601-7431-86-0

Мақалалар жинағы ғалымдардың, зерттеушілердің және шығармашылық индустрия өкілдерінің басын қосқан «Серікболтану: Түркі мәдениеті - өткеннен бүгінге» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдарына арналған. Басылымға конференцияның негізгі бағыттарын көрсететін ғылыми мақалалар мен баяндамалар енгізілген: Серікбол Қондыбайдың мифологиялық мұрасын мәдени бірегейліктің негізгі элементі ретінде жан-жақты зерделеу; кино, анимация мен визуалды медиада оның идеяларын шығармашылық тұрғыдан бейімдеу және интерпретациялау; қазіргі заманғы гуманитарлық білім берудегі серікболтанудың әдіснамалық мәселелері; түркі халықтарының рухани дәстүрлері, мифологиялық сюжеттері, архетиптері мен образдары, олардың қазіргі өнер мен әдебиеттегі көрінісі.

Жинақ ғылыми қызметкерлерге, жоғары оқу орындарының оқытушыларына, докторанттарға, магистранттарға және гуманитарлық мамандықтардың студенттеріне, сондай-ақ түркі әлемінің тарихына, мәдениетіне, мифологиясына және этнографиясына қызығушылық танытатын барлық зерттеушілерге арналған.

УДК 008 (5)
ББК 71.1 (5)

ISBN 978-601-7431-86-0
© AlmaU, 2026

Алғысөз

2026 жылдың 15 сәуірінде AlmaU Creative Forum аясында көрнекті түркітанушы және мифолог Серікбол Қондыбайдың шығармашылық мұрасына арналған «Серікболтану: Түркі мәдениеті – өткеннен бүгінге» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясы өтті. Ауқымды іс-шараны AlmaU Медиа және кино мектебі және «Ұлы дала академиясы» ғылыми-зерттеу институты ұйымдастырды.

Конференцияның басты мақсаты - ғылым мен шығармашылықты тоғыстыра отырып, Серікбол Қондыбайдың мифологиялық мұрасын ұлттық және түркілік мәдени бірегейліктің негізгі элементі ретінде жан-жақты зерделеу және оның зияткерлік қазынасын қазіргі заман контекстіне бейімдеу болды. Конференция тек Қондыбай еңбектерінің тарихи-мәдени маңызын ғана емес, сонымен қатар, оның шығармашылық индустрия мен медиа кеңістікті дамытудағы әдіснамалық жаңалықтарын талқылайтын бірегей пәнаралық алаңға айналды.

Осы мақалалар жинағына енген ғылыми зерттеулер мен баяндамалар келесі негізгі бағыттарды қамтиды: Серікбол Қондыбай концепциялары мен идеяларын кино, анимация мен қазіргі заманғы визуалды медиада шығармашылық тұрғыдан бейімдеу және интерпретациялау; ғалым еңбектеріндегі түркітанулық зерттеулер: көне мәдени субстрат және оның фольклорда, эпоста, шежіреде және тілде көрініс табуы; Арғықазақ мұрасын жаңғыртудағы кешенді зерттеулер және Қондыбай мұрасын зерттеудің жаңа бағыттары.

Жиынға қатысушылар Серікбол Қондыбайдың терең аналитикалық ойлау қабілеті мен зерттеушілік адалдығын ерекше атап өтті. Оның тұлғасы - ғылыми талапшылдық пен әдіснамалық қаталдықты жоғары азаматтық жауапкершілікпен ұштастыра білген ХХІ ғасырдың нағыз ғалымының үлгісі. Конференция нәтижелері Серікбол Қондыбайдың мұрасын кеңінен дәріптеуге және оның идеяларын қазіргі ғылыми-шығармашылық практикаға интеграциялауға бағытталған тұрақты платформаның қалыптасуына серпін береді деп сенеміз.

Редакция

МАЗМҰНЫ

Қондыбай Балсұлу СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ ЖӘНЕ ҚАЗАҚЫ ЖАУЫНГЕРЛІК РУХ.....	5
Бельдибекова Алия СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ ЗЕРТТЕУЛЕРІ КОНТЕКСТІНДЕГІ САКРАЛДЫ ТҮЛҒАЛАРДЫ ЦИФРЛЫҚ ВИЗУАЛИЗАЦИЯЛАУ.....	11
Наурызбаева Зира ПОНЯТИЕ «ТӨРТКҮЛ» В ТЕКСТАХ СЕРИКБОЛА КОНДЫБАЯ.....	15
Торланбаева Кенже ТЮРКСКАЯ КУЛЬТУРА В ЖЕНСКИХ ОБРАЗАХ: ИСТОРИЯ ПРО КЮНИ- ТИРИГ.....	19
Хасанова Салима УМАЙ В КОНТЕКСТЕ ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ В МИФОЛОГИИ НАРОДОВ МИРА.	24
Исмаилова Шолпан МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП В "ПОВЕСТЯХ КОЧЕВЬЯ" САТИМЖАНА САНБАЕВА.....	28
Әлайдар Ерсұлтан СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ МҰРАСЫНДАҒЫ ТҮРКІЛІК ЖЕТПЕКТІК ДӘСТҮРДІҢ ЯСАУИ ДҮНИЕТАНЫМЫМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ.....	33
Макашев Марат ИНТЕГРАЦИЯ КУЛЬТУРЫ И БЫТА КОЧЕВЫХ КАЗАХОВ В АНИМАЦИОННУЮ ОБРАЗОВАТЕЛЬНУЮ СРЕДУ: ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕШЕНИЯ.....	40
Молдахметов Рустем, Тунгатова Ұлжан МИФ, МӘТІН ЖӘНЕ МАҒЫНА: СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ КОНЦЕПЦИЯСЫ МЕН ИСЛАМДЫҚ ИНТЕРПРЕТАЦИЯНЫ САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ.....	49
Айнакулов Даурен, Оразова Толғанай СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ ЗЕРТТЕУЛЕРІ ЖӘНЕ ҚАРАМЕРГЕН (АҒЫЗЫ, ЕРТЕГІСІ ЖӘНЕ АҚИҚАТЫ)	53
Тыныбай Айман СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ СЕРИКБОЛА ҚОНДЫБАЯ О ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХСКОГО НАРОДА В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ.....	71
Laura Tolegen CREATIVE ADAPTATION OF SERIKBOL KONDYBAI'S MYTHOLOGICAL SYSTEM IN CONTEMPORARY LITERARY FICTION.....	77
Асия Байгожина ВИЗУАЛИЗАЦИЯ МИФА: ПО СЛЕДАМ ИЗЫСКАНИЙ СЕРИКБОЛА ҚОНДЫБАЯ. ОБ ОПЫТЕ ОРГАНИЗАЦИИ ПЕРВОЙ В РК ЛЕТНЕЙ ШКОЛЫ ВИЗУАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ.....	82
Карлығаш Мукашева СЕРИКБОЛ ҚОНДЫБАЙ И ПРОСТРАНСТВО «АЙДАЛА»: КОСМОС В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА КАЗАХОВ.....	84
Арашова Набат С.ҚОНДЫБАЙ МУЗЕЙІ ӨТКЕН МЕН БҮГІННІҢ МЕДИАТОРЫ РЕТІНДЕ.....	87
Нурыева Огулсапар, Колатова Гульнара СЛОВСОЧЕТАНИЯ В ЯЗЫКЕ ЭПОСА «ГОРКУТ АТА», ОБРАЗОВАННЫЕ ПУТЕМ ПРИМЫКАНИЯ, ОСНОВНЫМ КОМПОНЕНТОМ КОТОРЫХ ЯВЛЯЮТСЯ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫЕ.....	94

СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ ЖӘНЕ ҚАЗАҚЫ ЖАУЫНГЕРЛІК РУХ

Қондыбай Балсұлу, ҚР Білім және Мәдениет саласының үздігі, «Құрмет» орденінің кавалері, С.Қондыбай мемориалдық музейінің маманы

Аннотация. Серікбол Қондыбайдың «Жауынгерлік рух» атты еңбегі қазақ халқының батырлық эпостарымен, жауынгерлік дәстүрімен тығыз байланысқан ұлттық рух пен тарихты талдауға арналған терең зерттеу болып табылады. Бұл мақалада «Жауынгерлік рух» кітабында көтерілген тарихи маңызы бар деректер мен оқиғалар талданады. Еңбек қазақ халқының әскери мәдениетін, батырлар институтын, ел қорғау рухын жаңғыртып, білім саласының кез келген деңгейінде оқыту процесіне енгізудің маңызды құралы ретінде ұсынылады. Мақалада қазақ халқының жауынгерлік тарихы мен батырлық дәстүрін жастарға түсіндіру арқылы патриотизм мен ұлттық сананы қалыптастыру тәсілдері көрсетіледі. С.Қондыбайдың еңбектері қазақ халқының жауынгерлік мәдениеті мен ерлік рухын қазіргі ұрпаққа жеткізу арқылы ұлттық бірегейлікті сақтауға үлес қосады.

Кілт сөздер: жауынгерлік рух, батырлық дәстүр, тарих пәні, патриоттық тәрбие, әскери мәдениет.

Аннотация. Труд Серикбола Кондыбая «Воинственный дух» представляет собой глубокое исследование, посвящённое анализу национального духа и истории, тесно переплетённых с героическими эпосами и воинскими традициями казахского народа. В данной статье анализируются исторически значимые факты и события, представленные в книге «Воинственный дух». Работа представлена как важный инструмент для возрождения военной культуры казахского народа, института героя и духа защиты страны, а также для внедрения в учебный процесс на любом уровне системы образования. В статье излагаются методы воспитания патриотизма и национального самосознания путем разъяснения молодежи воинской истории и героических традиций казахского народа. Труды С. Кондыбая способствуют сохранению национальной самобытности, передавая воинскую культуру и героический дух казахского народа современному поколению.

Ключевые слова: воинственный дух, героическая традиция, предмет «История», патриотическое воспитание, военная культура.

Summary. Serikbol Qondybai's work *The Warrior Spirit* is an in-depth study dedicated to analysing the national spirit and history, which are closely intertwined with the heroic epics and military traditions of the Kazakh people. This article analyses historically significant facts and events presented in the book "The Warrior Spirit." The work is presented as an important tool for reviving the Kazakh people's military culture, the institution of the hero, and the spirit of defending the country, as well as for integrating it into the educational process at all levels of the education system. The article outlines methods for fostering patriotism and national identity by explaining the military history and heroic traditions of the Kazakh people to young people.

S. Qondybai's works contribute to the preservation of national identity by passing on the military culture and heroic spirit of the Kazakh people to the current generation.

Keywords: warrior spirit, heroic tradition, "History" course, patriotic education, military culture.

«Арамыздан ерте кеткен талантты ғалым Серікбол Қондыбай-ұлттық руханиятымыздағы аса сирек құбылыс. Ол этнография мен археология, география мен ономастика, эпос пен тарих, мифология мен философия деректерін салыстыра зерттеп, түріктану мен қазақ тануға мейлінше үлес қосты.»

Ә. Кекілбаев

Кіріспе

Серікбол Қондыбай — қазақ мифологиясын, этнографиясын және ұлттық тарихын зерттеуге үлкен үлес қосқан ғалым. Оның «Жауынгерлік рух» еңбегі - қазақ халқының

жауынгерлік дәстүрлерін, олардың ұлттық санадағы рөлін зерттейтін маңызды ғылыми жұмыс. С.Қондыбай бұл еңбекте батырлықтың халықтың рухани және мәдени мұрасындағы орнына терең үңіліп, жауынгерлік рухтың қазақ тарихында қалай қалыптасқанын көрсетеді.

«Жауынгерлік рух» еңбегіндегі негізгі тарихи деректер

Қазақ жауынгерлік дәстүрлерінің қалыптасуы. Ғалым еңбегінде қазақ жауынгерлік дәстүрлерінің бастауын ерте дәуірлерден іздейді. Ол түркі дәуірінен бастап қазақ қоғамындағы жауынгерлік қағидаларды зерттейді. Түркі халықтарының, соның ішінде қазақтардың ерте замандардағы әскери өнері, олардың көшпенді өмір салтымен тығыз байланысты болған. Түркілердің жауынгерлік рухы мен әскери өнері оларға Ұлы даланы жаулап алуға және оны қорғауға мүмкіндік берді. С. Қондыбай еңбегінде ежелгі батырлар мен қағандардың жауынгерлік тарихы кеңінен қарастырылған. Түркі дәуірінен бастап қазақ халқының жоңғар шапқыншылығы, Алтын Орда кезеңі, Қазақ хандығының құрылуы сияқты тарихи кезеңдердегі жауынгерлік дәстүрлер талданады.

Серікбол Қондыбайдың қазақ халқы ұрпағының жауынгерлік рухының биік болуын армандағанынан туындаған, артындағыларға қалдырған үлкен мұраларының бірі – «Жауынгерлік рух кітабы». Оның негізгі идеясы – тәуелсіз елінің өз армиясын қалыптастырған, өзінің отанын қорғауды қамтамасыз ететін жауынгерлері бар Қазақстан Республикасының рухани патриоттық ахуалын дамыту. Оның кітапты жазуындағы негізгі мотиві - қатардағы жауынгерлерден бастап жоғарғы әскерлік құрамының мүшелерінің рухани-патриоттық ахуалының тым төмендігі, жауынгердің киетін киімінің сүреңсіздігі мен талғамсыздығы, әскери терминология мен символика, ғұрып – рәсімдік комплексінің жұпынылығы, ұлттық дәстүрлерден нәр алмай жатуы». Міне, ғалымның ойын оятқан, оның жан дүниесін қинаған проблемалық мәселелер осындай болатын.

С.Қондыбай қазақтың жадында сақталған ежелгі әскери терминдер мен Шыңғыс хан заманынан бастап қолданылған өте сирек ұшырасатын әскери сөздерге түбірлі барлау жасайды және оларды кезең-кезеңге бөліп көрсетеді. Сондай сөздердің түп-төркінін (этимологиясын) реконструкциялайды, аталым жасаудағы тарихи дәстүрлерге сүйенеді. Сөйтіп, кітабында 1500-дей сөзді еркін, түбірлі талдап көрсетеді, солардың бір қатарын тәуелсіз Қазақстан Республикасының әскери сөздігіне ендіруді ұсынады.

«Жауынгерлік рух кітабында» бұрын-соңды қазіргі біздің замандастарымыз да біле бермейтін беймәлім тағылымдарды паш етеді. Кітап негізінен 4 бөлімнен тұрады:

- 1.«Жауынгерлік рух кітабы»
- 2.«Бес қаруға қатысты жауынгерлік атаулар»
- 3.«Қазақтың жауынгерлік кодексі»
- 4.«Ту магиясы»

Атауларының өзі көп нәрсені аңдатқандай, мұнда түрлі терминологиялық атаулар, Шыңғысхан заманының кейбір әскери атақтары, Махмут Қашғари терген әскери терминология, әскери бас киім атаулары, Түрік-Қыпшақ ұғымдары, музыкалық әскери аспаптар, кейбір әскери - әкім қызметкерлер атаулары талданады.

Тәуелсіз халықтың қарулы күштерінде (жалпы күштік құрылымдарда) баяғы кеңестік – орыстық әскери терминдер мыңымыстан қалып отыр. Атауларды қазақтық – түріктік тарихи атауларға ауыстыруға толық мүмкіндік бар екенін және бұл әскери рухты көтеруге себеп боларлық көп әрекеттердің бірі болып табылатындығын кесіп айтады. «Орыс тілдерінің өз терминдерін толықтай пайдаланудан шығарған жөн», - дейді автор. – «Бұл аса маңызды психологиялық әрекет болып табылады» (28-бет). Орыс тіліне ауысқан түркі тілдерінің сөздерін жаңа мағынада, қазақы айтылу түріне келтіріп пайдалану қажеттігін пайымдайды.

Ғалымның негізгі көтерген өзекті мәселелері – **жауынгерлік рух**. «Қазіргі қазақ әскерінің офицерлері қазақ тілі мен тарихын, патриоттық дәстүрлерін шала білетін, ұлттық дәстүрлерінің тек беткі тұрпайыланған қабатынан ғана хабары бар, әлеуметтік жағдайының төмендігінен әртүрлі қылмысқа баратын, ең бастысы – рухани моральдық патриоттық

ұстанымы жоқ, сатылғыш, өз қасындағы әскери серігіне де, әскери мүлікке де жаны ашымайтын пенде» – деп сипаттайды.

Ғалымның ойынша, бүгінгі ұсынып отырған нәрселері ерсі болып көрінгенмен, бүгінгі жауынгерлердің құлағын үйретіп, болашақтың дағдылы дәстүріне айналатын дүниелер. «Бүгінгі әскерге ұнамаса, ұнамай-ақ қойсын, оның есесіне болашақ әскери адам бұл мәселеде ойланып жатпай, солай болуы тиіс деп есептейтін болады» – деп қорытады автор.

Қазақтың тәуелсіздік жолындағы күресі «Жауынгерлік рух» еңбегінде қазақ халқының тәуелсіздік жолындағы күресі де кеңінен талданады. Қондыбай қазақтың жоңғарларға қарсы күресін, XVIII ғасырдағы «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама» кезеңін және осы кезеңдегі батырлардың рөлін терең зерттейді. Қанжығалы Бөгенбай, Қаракерей Қабанбай, Наурызбай батырлар секілді тарихи тұлғалардың ерлігі арқылы қазақ халқының жауынгерлік рухы және ұлттық бірлігі күшейе түсті. Бұл кезең қазақ халқының өз тәуелсіздігін сақтап қалуға деген ұмтылысы мен батырлық рухының шындалған уақыты болды.

Автор «Қазақтың жауынгерлік кодексі болған ба?» деген сұраққа жауап іздейді. Қазақтың жауынгерлік ар-ождан кодексінің болғанын батырлық эпос деректеріне сүйене отырып, «Қырымның қырық батыры» жырлары циклінің материалдарымен толықтырады.

Рыцарлық. Рыцарь – орта ғасырларда Батыс және Орталық Европа елдеріндегі ауыр қаруланған жауынгер феодалдың аты. Рыцарлыққа үміткер бала кезден бастап әскери дайындық пен шынығудан өтеді. Атқа мінуді, семсерлесуді, садақ атуды, аңшылықты меңгерді, білім алды. Бала кезінде паж болса, 14 жастан қару ұстаушы, 21 жасында рыцарлыққа қабылданып, оған арнаулы салтанатты рәсімнен өтеді. Рыцарлықтың жауынгерлік маңызы мен рөлі 14-16 ғасырларда тұрақты армия мен оқ-дәрімен ататын қарудың таралуына байланысты жойылып кетті.

Феодалдық Жапониядағы самурай - ұсақ дворяндардың әскери-феодалдық сословиесін қамтитын жіктің атауы. Самурайлар әлеуметтік жігі 12 ғасырдан басталып, соңғы буыны 19 ғасырдың 2 жартысына дейін жапон армиясы мен флотының офицерлік құрамын жасақтаушы болды. **Самурайлық кодекс – бусидо** (бушидо, будо) самурайлық айбынды дәстүрді, соғыс культін дәріптеу жапон армиясы мен жапон халқының жауынгерлік рухын көтеретін идеологиялық базаға айналды.

Ал бізде, қазақта ұлтымыздың рухын, оның ішінде жауынгерлік рухын көтеріп тұруға қабілетті тарихи дәстүр қазақ халқында болған ба? Әрине болған.

Біздің ата-бабамыз жауынгер халық болған. Осынша кең көлемді жерді олар ат жалында өздерінің жанын шүберекке түйіп жүріп қорғаған. Арғықазақтар жастарды жауынгер қатарына қабылдауға ерекше мән берген. Міне, осындай қабылдауда “Жылан қайыс” дәстүрін жасаған.

«Ырым ұл баланың 4 жасқа толған, яғни қоян мүшел жасына келген кезінде жасалады. Баланың әкесі мен сол ауылдың дарханы (темірші ұстасы) бір күнді белгілейді. Уәделескен күні түске қарай ата-ана баласын ертіп дарханның үйіне барады. Қонақтарын төрге отырғызған дархан дүрілдетіп көрік басады, темір соғып ырым жасайды. Содан соң үйдің іргесіне сауыт-сайман мен қару-жарақ үйіп қояды. Дарханның өзі үстіне жылан түстес сұр торқадан тоқылған шекпен киеді. Дархан сауыт сайман мен қару-жараққа арқасын беріп, балаға бетін беріп, аяғының арасын ашып тұрады. Бала еңбектеп дарханның аяғының арасынан ары бір, бері бір екі рет өтеді. Бірінші еңбектеп өткенде бала сауыт-сайманды киеді. Екінші өткенде бойына қару-жарақ асынады. Содан соң дархан екі алақанын отқа қақтап алады да, баланың бетін сипайды.

Бұл ырымнан қазақтың дәстүрлі мәдениетінде темірші өнеріне жоғары сакральдік мән берілгенін және бабаларымыз 4 жасында баланы жауынгер қатарына қабылдап, оны бала күнінен өздерін жауынгер ретінде сезінуге үйретіп, 5 жасынан ат жалына жауынгерлерше отырғызғанын байқаймыз.

Әскери кәсіп – атадан балаға мұра болып қалатын іс, мамандық. Батырдың ұрпағы да әскери кәсіппен айналысуы міндетті. Батырлық жырлардағы Ер Қосай, Орақ, Мамай, Едіге; бергі ғасырлардағы Райымбек, Жанқожа, Бөгенбай - т.б. батырлардың бәрі де ата-баба әулетіне дейін батыр болған тұқымдар. Қазақта оларды «Шынжырлы тұқым» дейді.

Батырлар институты және оның ұлттық санадағы рөлі Қазақтың батырлар институты — халықтың тарихи жауынгерлік мәдениетінің көрінісі. Қондыбай қазақ батырларының бейнесін мифологиялық және тарихи тұрғыдан зерттеп, олардың рухани және мәдени маңызын көрсетеді. Батырлар институты тек соғыс өнерімен ғана шектелмейді, ол қазақтың рухани өмірінде ерекше орын алады. Батырлар халықтың қорғаушылары, әділдік пен тәуелсіздіктің символдары болды. «Қобыланды батыр», «Алпамыс батыр», «Ер Тарғын» сияқты эпостар қазақтың жауынгерлік рухын бейнелейтін көрнекті шығармалар ретінде көрсетіледі.

Батырлардың қалыптасқан **әскери этикасы** болған және оны батырлар қатаң ұстанған. Атап айтқанда:

1. Жекпе-жек, ұйықтағанды өлтірмеу.
2. Алдын-ала хабар беру, келісу, айқасқа дайындалуға мұрсат беріп, кездесетін уақытын, жерін белгілеу.
3. Қару-жарағы мен сауыт-сайманын, атын сұрау.
4. Кезек беру және үш рет ату.
5. Сауға беру.
6. Кек алу– батырдың еркектің ісі. «Қанға – қан, жанға – жан»
7. Ант – ер адамның белгілі істі қайтсе де орындауға беретін уәдесі, серті.

Қазақта «ант», «анттық», «ант-су ішу», «атау ішу», «атау-кере ішу» тұрақты сөз тіркестері бар. Атау ішу – адамға өлер алдында берілетін, немесе өлім жазасына кесілген адамға берілетін соңғы ас-тамақ.

Махмұт Қашғари сөздігіндегі ант беру мысалы: жауынгер ант ішкенде жалаңаш қылышты алдына көлденең қойып, «бұ көк кірсін, қызыл шықсын» дейді. Яғни, «егер антымды бұзсам, осы қылыш кеудеме кіріп, қызыл қаным төгілсін» дегенді білдіреді. Ал бүгінгі ант беру рәсімі еуропалық дәстүрге негізделген. Қолына қаруды асынып тұрып, қағазға жазылған ант сөзін оқумен шектелген.

«Батырлар» дегеніміз кім?

1. Соғыс өнерін кәсіпке айналдырған;
2. Бүкіл өмірін соғыста өткізетін;
3. Кәсібі бүкіл әулетіне жалғасып отыратын;
4. Елдік билікті қолдарына ұстаған;
5. Үлкен меншік иелері болған;
6. Хандық билікпен тығыз байланысты;
7. Өздерінің идеологиясы, моральдік этикасы, намыс кодексі, әскери дәстүр, салты, діни ырым-жоралары бар қазақ қоғамының ерекше жігі.

Алатайлы Аңшыбай – қазақ эпикалық дәстүрлеріндегі ең ежелгі батыр. Ол – 14 ғасырдағы есен-қазақтардың жауынгерлік пірі болған сыңайлы. Оның тарихи Едіге мырзаға арғы ата болуы да осыған байланысты.

«Аңшыбайдың өсиеті»

Парпария қарағым,
Қайырлы болсын талабың!
Ел қорғаны болам деген,
Тілегіңді қабыл аламын
Аңысын аңда әр істің,
Айыра біл асықпай
Тоғыз жолдың торабын.
Орнын тауып, жұмсай біл,

Бойыңа біткен күш-қайрат,
Ақыл-ой мен санағың.
Тайғақ кешу, тар жолда
Аруағы жар болсын,
Бұрынғы өткен бабаның
Дүниенің сыры көп.
Әккі жаудың қыры көп
Жан-жағыңды шолып қарағын,
Өз бойыңа сай болсын
Сауыт-сайман жарағың
Тұлпар болсын мінгенің,
Сұңқар болсын ілгенің,
Сұлу болсын сүйгенің,
Асыл болсын кигенің,
Жауыңды жеңіп, ел алсаң,
Қатын-балаға тимегін.
Жазықсыз жанды жылатпа,
Тарихи тамды құлатпа.
Қайратыңа мастанып,
Кем адамды кемітіп,
Қағып-соғып құлатпа.
Қартты көрсең, қайырылып,
Барың болса, беріп кет.
Үй-үйден қайыр сұратпа,
Жауыңды жеңіп, ел алсаң,
Ел сенгенше, өзіңе
Сол жерде жылдап тұрақта.
Таңдап ал, балам, досыңды.
Сайлап ал қонар қосыңды.
Әрқашан да ұмытпа.
Есіңе алып жүргейсің
өсиет деп менің осымды.
Тағы да айтар сырым бар.
Бар ынтаңмен ұғып ал,
Әйел деген – арбаушы,
Ойыңды одан аулақ сал.
Есіңнен еш те шықпасын
үйдегі бала, сүйген жар.
Кетсең егер сүрініп,
ғазиз басың болар дал.
Дұшпандарың табалап
Теріс қарап достарың,
Төгілер, балам, ұят-ар.

С.Қондыбай осы еңбегінде **Ту мен елтаңба туралы** мәселені де көтерген болатын. Ол тудың арғы қазақтардан бері келе жатқан әскери магияның аса маңызды нысандарының бірі, тірі жанды сипатқа ие мифологиялық кейіпкер екенін Қабанбайдың ақ туы арқылы дәлелдейді, яғни, қазақта болған тулардың барлығы да «тірі жан» деп есептейді.

Туға байланысты «**ту қандау**» ғұрпы болған. Туды қанға суару – біріншіден, оның кейіпкерлілігін білдірсе, екінші жағынан, рухқа берілетін садақа – құрбандықтың жолын танытады.

Қазақта туды сүймейді, мандайына тигізеді. Ту ағашы – ғаламдық бәйтеректің варианты. Ту – адамдар дүниесін басқа дүниемен жалғастыратын көпір, медиатор. Ту тігу дәстүрі – қоғамды, өркениетті орнату, құрылымын белгілеу түсінігі. Туғашы (ту ұстаушы) – таңдаулы жауынгер. Тулардың тарихи құжаттарда, ауыз әдебиеттерінде сақталған атаулары: Түмен ту, Тоғыз ту, Айдаһар жалау, Алаштың ала туы, Үш ту (қызыл, ақ және қара), Төрт ту (сұр, қара, көк, қызыл), Қызыл ту, Абылайдың ақ туы.

Еңбекте бұл аталғандардан басқа мұрагерлік, асыл тек, шынжырлы тұқым, Серт пен Уәде, сұлде, ту байлау, тудың жығылуы, ғұрып-дәстүрлері, тудың түрлері, ұран шақыру, соғыс өнері, елтаңба, әскерилер киімі, әскери терминология, т.б. тәрізді құндылықтарды ерекше сөз етеді.

Әмбебап зерттеуші қай нәрсе туралы да жан-жақты ашуға барын салған. Зерттелінген тақырыптарын тарихи жағынан да, өткенді білудің қажеттігі жағынан да, көпшілігі бүгінгі және ертеңгі болашаққа қажеттілігі жағынан да, жастарға рухани патриоттық тәрбие беруге және еліміздің рухын көтеруге қажеттілігі жағынан да құнды екендігіне шек келтірмейміз.

Ғалым С.Қондыбай – өзінің Отанға деген, туған еліне, өз ұлтына деген сүйіспеншілігін, бойындағы күш-қуаты мен білімін Отан игілігі мен мүддесіне жұмсаған тұлға.

«Жауынгерлік рух кітабы» – отан сүйгіштіктің ақ жолын айқындап берген шежірелік құрал. Туған жерін, ана-тілін, елдің әдет-ғұрпы мен дәстүрін құрмет тұтудың болашақ ұрпаққа үлгісін, өнегесін, тағылымын ашып берді.

Пайдаланылған әдебиет:

- Бес ғасыр жырлайды* (2 томдық). (1989). Жазушы.
Келімбетов, Н. (2007). *Ежелгі дәуір әдебиеті*. Ана тілі.
Қасымов, С. (2018). *Қазақтың батырлар дәстүрі*. Фолиант.
Қондыбай, С. (2002). *Жауынгерлік рух*. Арыс.
Қондыбай, С. (2004). *Қазақ мифологиясына кіріспе*. Арыс.

СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ ЗЕРТТЕУЛЕРІ КОНТЕКСТІНДЕГІ САКРАЛДЫ ТҰЛҒАЛАРДЫ ЦИФРЛЫҚ ВИЗУАЛИЗАЦИЯЛАУ

Бельдибекова Алия, «Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы
Ясауитану ғылыми орталығының ғылыми қызметкері,
филология ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор.
Қазақстан, Түркістан қаласы.
e-mail: aliyabeldibekova@gmail.com

Андатпа. Бұл зерттеу Серікбол Қондыбай еңбектеріндегі сакралды тұлғалар жүйесі Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі рухани және антропологиялық тұжырымдамалармен салыстыра отырып қарастырылды. Сонымен қатар, сакралды бейнелерді цифрлық визуализациялау үдерісі қазіргі журналистикамен байланыста талданып, оның қоғамдық сана мен мәдени коммуникациядағы рөлі анықталады.

Кілт сөздер: сакралды тұлғалар, қазақ мифологиясы, цифрлық визуализация, журналистика, рухани мәдениет.

Аннотация. В данном исследовании рассматривается система сакральных образов в работах Серикбола Кондыбая в сравнении с духовными и антропологическими концепциями в учении Ходжи Ахмеда Ясави. Кроме того, анализируется процесс цифровой визуализации сакральных образов в контексте современной журналистики и определяется его роль в общественном сознании и культурной коммуникации.

Ключевые слова: Сакральные образы, казахская мифология, цифровая визуализация, журналистика, духовная культура.

Abstract. This study examines the system of sacred images in the works of Serikbol Kondybai in comparison with the spiritual and anthropological concepts in the teachings of Khoja Akhmet Yasawi. Furthermore, the process of digital visualisation of sacred images in the context of contemporary journalism is analysed, and its role in public consciousness and cultural communication is determined.

Keywords: Sacred images, Kazakh mythology, digital visualisation, journalism, spiritual culture.

Кіріспе

Қазақ рухани кеңістігіндегі сакралды тұлғалар жай ғана мифологиялық кейіпкерлердің жиынтығы емес, сонымен қатар ұлттық дүниетанымның құрылымдық негізін құрайтын күрделі семиотикалық және мәдени жүйе. Бұл тұлғалар әлемнің жаратылуы, адам табиғаты, өмір мен өлім, кеңістік пен уақыт туралы архаикалық идеяларды кодтайды. Осы тұрғыдан алғанда, қасиетті бейнелер халықтың тарихи жадын, мәдени тәжірибесін және рухани құндылықтарын сақтайтын әмбебап белгілер жүйесі ретінде қарастырылады.

Қазақ мифологиясын жүйелі түрде қайта құрып, оны ғылыми айналымға енгізген Серікбол Қондыбайдың еңбектері осы саладағы іргелі зерттеулердің қатарына жатады. Оның «Арғықазақ мифологиясы» еңбегінде мифологиялық кейіпкерлер тек фольклорлық элемент ретінде ғана емес, сонымен қатар тұтас космологиялық модельдің құрамдас бөлігі ретінде де қарастырылады. Ғалым сакралды тұлғаларды архетиптік деңгейде талдап, олардың түркілік және жалпыадамзаттық мифологиялық жүйелермен сабақтастығын көрсетеді. Мысалы, Тәңір, Ұмай ана, жер мен су иелері сияқты бейнелердің қызметі әлемнің тік (аспан-жер-жер асты) құрылымымен тығыз байланысты екені көрсетілген.

Ал, Қожа Ахмет Ясауидің ілімі қазақ дүниетанымындағы сакралды ұғымдарды жаңа діни-философиялық деңгейде қайта интерпретациялады. Оның «Диуани Хикмет» еңбегінде адам жанының тазаруы, рухани жетілу және Аллаға жақындау идеялары жатады. Ясауи

іліміндегі «мінсіз адам» ұғымы мен Қондыбай сипаттаған мифологиялық батыр немесе рухани кейіпкер архетиптері арасында мағыналық үйлесімділік терең. Бұл сабақтастық қасиетті тұлғалардың эволюциясын олардың мифологиялық бейнелерден діни және рухани тұлғаларға дейінгі трансформациясын айқындайды.

Қазіргі жаһандану және цифрландыру дәуірінде осы сакралды кодтарды сақтау ғана емес, сонымен қатар оларды жаңа форматта қайта түсіндіру мәселесі өзекті болып келеді. Цифрлық визуализация технологиялары (3D модельдеу, виртуалды шындық, интерактивті медиа) сакралды тұлғаларды қазіргі аудиторияға анық және тартымды түрде жеткізуге мүмкіндік береді. Бұл процесс тек эстетикалық жаңғыруды ғана емес, сонымен қатар мәдени мағыналарды қайта ойластыруды және түсіндіруді де білдіреді. Журналистика бұл тұрғыда ерекше рөл атқарады. Қазіргі заманғы медиа кеңістігі сакралды мазмұнды таратуда негізгі коммуникациялық платформаға айналып отыр. Цифрлық журналистика, мультимедиялық строителлинг және деректер визуализациясы арқылы сакралды тұлғалар туралы білім кең аудиторияға қолжетімді бола түседі. Нәтижесінде, журналистика мәдени мұраны жеткізумен қатар, оны қайта қалыптастырушы, жаңа мағына беруші институт ретінде көрінеді.

Осылайша, сакралды тұлғаларды зерттеу (Қондыбай), олардың рухани интерпретациясы (Ясауи) және оларды тарату мен визуализациялау (журналистика) тығыз байланысты үш өлшемді жүйе ретінде қарастырылуы керек. Бұл интеграция ұлттық мәдениеттің заманауи даму стратегиясын айқындайтын маңызды ғылыми бағыттардың бірі болып табылады.

Негізгі бөлім

Серікбол Қондыбайдың зерттеулерінде сакралды тұлғалар кездейсоқ кейіпкерлер жиынтығы ретінде емес, белгілі бір құрылымдық жүйеге бағынатын архетиптер ретінде қарастырылады. Ғалым олардың қызметін әлемнің үш қабатты моделіне (аспан, жер және жер асты әлемі) сәйкес түсіндіреді.

Мысалы: **Көк Тәңірі** – жоғары әлемнің билеушісі, абсолюттік бастау; **Ұмай ана** – өмір мен ұрпақтар сабақтастығының символы; **Жер мен су иелері** – табиғат пен кеңістіктің киелі иелері.

Қондыбай бұл модельді тек қазақ мифологиясымен ғана емес, сонымен қатар түркі және үнді-еуропалық мифтермен де салыстырады. Салыстырмалы мифология шеңберінде қарастырылған бұл тәсіл бізге қазақ мифтерінің әмбебап сипатын көрсетуге мүмкіндік береді. Мысалы, Қондыбайдың зерттеуінде сипатталған «әлем ағашы» ұғымы скандинавиялық мифологиядағы Иггдрасилмен ұқсастықтарды көрсетеді, ал «батырдың жер асты әлеміне түсуі» мотиві шумер және грек мифтеріне сәйкес келеді. Бұл ұқсастықтар сакралды бейнелердің қазақ мифологиясына тән емес, әмбебап архетиптерге негізделгенін көрсетеді. Яғни, кейіпкерлердің құрылымы мен қызметі мәдениеттер арасында ұқсас; тек түсіндірме мен контекст ғана ерекшеленеді.

Қожа Ахмет Ясауи ілімінде мифологиялық кейіпкерлердің бейнесі тікелей көрініс таппаса да, олардың мәні рухани-этикалық деңгейде жалғасады. Мысалы, батырдың жер асты әлеміне түсуі арқылы алған тәжірибесі Ясауиде адам рухының өзін-өзі тану жолы, нәпсіге қарсы күрес және ішкі жетілумен байланысты. Осы тұрғыдан алғанда, Қондыбай сипаттаған архетиптік мифологиялық бейне және Ясауидің рухани идеалы біртұтас үздіксіздіктің бөлігі ретінде қарастырылады: сыртқы батырлық – ішкі рухани күрес, физикалық саяхат – рухани саяхат.

Ясауи хикметтерінде жиі кездесетін «нұр», «жүрек», «жол» ұғымдары Қондыбай сипаттаған космологиялық құрылымның символикалық жалғасы ретінде көрінеді. Мысалы, Қондыбайдағы «жерасты әлеміне түсу» мотиві Ясауиде «хәл ілімі» немесе рухани сынақтар арқылы беріледі. Бұл сакралды тұлғаның функциясы өзгергенімен, оның құрылымдық негізі өзгеріссіз қалатынын көрсетеді. Ал енді әлеуметтік желілердегі цифрлық визуализацияға қатысты тәжірибе мен медиа жағдайларын талдап көрейік. Цифрлық визуализация мәдени мұраны сақтаудың ғана емес, сонымен қатар оны кең аудиторияға

бейімделген түрде қайта түсіндірудің негізгі құралдарының біріне айналды. Қазіргі заманғы медиа ландшафтында Серікбол Қондыбай мен Қожа Ахмет Ясауидің мұрасы жаңа форматта тек ғылыми еңбектерде ғана емес, сонымен қатар Instagram, YouTube және TikTok сияқты платформаларда да ұсынылады.

Қондыбайдың еңбектері әлеуметтік желілерде негізінен визуалды түсіндірмелер (түсіндірме мазмұн) ретінде таратылады. Нақты мысалдар:

- YouTube-те «Қазақ мифологиясы» туралы бейнероликтерде Қондыбайдың тұжырымдамалары (Тәңірлік жүйе, әлем моделі) анимациялық схемалар арқылы түсіндіріледі.

- Instagram-да карусель-посттар арқылы «Ұмай ана» және «Көк Тәңірі» сияқты бейнероликтер инфографика форматында көрсетіледі.

- TikTok-та қысқа бейнероликтер (1-2 минут) мифологиялық сюжеттер строителлинг әдісімен жеткізіледі. Мысалы, YouTube-тегі «Тәңіршілдік: Ұлы даланың исламға дейінгі діні» атты бейнежазба ежелгі түркілердің рухани дүниетанымын, Көк Тәңірі ұғымын және анимациялық визуалды бейнелерді пайдалана отырып, үш әлем моделін көрсетеді, бұл Серікбол Қондыбай сипаттаған космологиялық жүйелермен (аспан-жер-жер асты әлемі) визуалды салыстыруға мүмкіндік береді.

<https://youtu.be/kY7EHwtQRwc?si=64h2L9dMS8INnkq9>

Қазіргі уақытта Қожа Ахмет Ясауи мұрасы негізінен рухани және білім беру мазмұны арқылы таратылады.

- YouTube-та «Диуани Хикмет» өлеңдері фондық музыка және каллиграфиялық визуалмен берілген видеолар.

- Instagram Reels форматында «1 Хикмет - 1 минут» сериялары

- TikTok-та Ясауи нақылдары қысқа мотивациялық бейнелер ретінде ұсынылады. Мысалы, YouTube-та Қожа Ахмет Ясауидің даналық мәтіндерін аудиовизуалды түрде жеткізетін бейнелер бар. «Қожа Ахмет Ясауи - Диуани Хикмет (Даналық кітабы)» бейнежазбасы, онда сопылық поэзия мен моральдық идеяларды визуалды бейнелер, баяу музыка және дыбыстық эффектілер арқылы ұсынады, бұл Ясауидің рухани философиясымен эмоционалды байланыс орнатуға мүмкіндік береді (нәпсіқұмарлықпен күресу, жүректі тазарту). <https://youtu.be/o0jt85ypRfw?si=450P1X3PmPC31IR6>

Сакралды тұлғаларды цифрлық форматта ұсыну барысында журналистика маңызды делдалдық рөл атқарады. Әлеуметтік желілерде сакралды тұлғаларды ұсынудағы басты қиындық - ғылыми дәлдікті аудиторияның түсінігімен теңестіру. Мысалы, Қондыбайдың тұжырымдамалары кейде тым жеңілдетілуі мүмкін және Ясауи ілімдері тек мотивациялық дәйексөздер арқылы түсіндірілуі мүмкін. Сондықтан тиімді визуализация ғылыми зерттеулерге негізделуі және күрделі терминологияны қарапайым форматқа аударуы керек. Бұл процесс қасиетті тұлғаларды қазіргі заманғы медиа мәдениетінің ажырамас бөлігіне айналдырады және олардың жаңа түсіндірмесін дамытады. Қазіргі журналистика сакралды тақырыптарды ұсынуда жаңа мультимедиялық форматтарды белсенді түрде қолданады. Мысалы:

Лонгрид форматтары – тарихи-мифологиялық сюжеттерді терең баяндау;

Деректі бейнелер – сакралды тұлғаларды визуалды нарратив арқылы ұсыну;

Подкасттар – рухани тақырыптарды ауызша дәстүрмен байланыстыру.

Мысалы, Қожа Ахмет Ясауи кесенесі туралы мультимедиялық репортажда тарихи дерек, діни мағына және визуалды реконструкция біріктіріледі. Бұл тәсіл аудиторияның қабылдауын күшейтіп, сакралды мазмұнды тек жеткізіп қана қоймай, оны қайта интерпретациялауға мүмкіндік береді. Осылайша, журналистика қоғамдық сананың қалыптасуына ықпал етеді.

Әлемдік тәжірибеде сакралды тұлғаларды цифрлық форматта ұсыну кең таралған. Бұған Еуропа елдеріндегі ортағасырлық әулиелердің VR реконструкциялары, Жапониядағы синтоистік кейіпкерлердің анимациялық бейнелері және Америка Құрама Штаттарындағы цифрлық музейлер мен интерактивті мұрағаттар кіреді. Бұл мысалдар көрсеткендей,

сакралды бейнелерді визуализациялау ұлттық мәдениетті жаһандық деңгейде насихаттаудың тиімді құралы болып табылады.

Қазақстан үшін бұл тәсіл әлі де дамып келеді, бірақ Қондыбай мен Ясауи мұрасы бұл процестің теориялық негізін қалауы мүмкін.

Қорытынды

Сакралды тұлғалар қазақ дүниетанымының негізін құрайды. Серікбол Қондыбай оларды ғылыми тұрғыдан жүйелесе, Қожа Ахмет Ясауи олардың рухани маңыздылығын тереңдетеді. Цифрлық визуализация мен журналистика бұл мұраны қазіргі қоғамға жеткізудің тиімді құралдарына айналып отыр. Осы үш саланың тоғысуы болашақ мәдени, ғылыми және медиа зерттеулері үшін жаңа парадигма жасайды.

Пайдаланылған әдебиет:

Instagram. (2024, 18 ақпан). *Қондыбайдың мифологиялық бейнелері* [Бейнеролик]. <https://www.instagram.com/reel/CzZnhn0sPk/>

Қожа Ахмет Ясауи – Диуани Хикмет (Даналық кітабы). (2021, 5 қазан). *YouTube*. <https://youtu.be/o0jt85ypRfw?si=450P1X3PmPC31IR6>

Қондыбай, С. (2014). *Арғықазақ мифологиясы* (Т. 1). Дайк-Пресс.

Тәңіршілдік: Ұлы даланың исламға дейінгі діні. (2019, 12 наурыз). *YouTube*. <https://youtu.be/kY7EHWtQRwc?si=64h2L9dMS8INnkq9>

TikTok. (2023, 10 мамыр). *Қазақ мифологиясы және мотивациялық визуализация* [Бейнеролик]. <https://www.tiktok.com/@ruhaniyat.kz/video/7339489751059539205>

Ясауи, Қ. А. (2021). *Диуани Хикмет* (Қ. Қуанышбек, Ғ. Қамбарбекова, ауд.). Отбасы Хрестоматиясы.

ПОНЯТИЕ «ТӨРТКҮЛ» В ТЕКСТАХ СЕРИКБОЛА КОНДЫБАЯ

Наурызбаева Зира, кандидат философских наук, профессор-практик
AlmaU, Алматы, Казахстан

Аннотация: В данной статье рассматривается многогранность термина «төрткүл» (törtkil) в трудах выдающегося мифолога и историка Серикбола Кондыбая. Автор анализирует спектр значений данного понятия: гора-останец (столовая гора), древнее и средневековое оборонительное сооружение, караульная гора, сакрально-космологический символ. Используются тексты С.Кондыбая, полевые материалы автора и др.

Ключевые слова: Серикбол Кондыбай, төрткүл, Мангыстау, плато, караульная гора, мифология.

THE CONCEPT OF “TORTKUL” IN THE TEXTS OF SERIKBOL KONDYBAY

Zira Nauryzbayeva, PhD in Philosophy, Professor of Practice
AlmaU, Almaty, Kazakhstan

Abstract: This article explores the multifaceted nature of the term “tortkul” (tortkil) within the works of the prominent mythologist and historian Serikbol Kondybay. The author analyses the broad spectrum of meanings associated with this concept, ranging from a mesa (table mountain) as a geomorphological feature to ancient and medieval defensive structures, watchtowers (karauly tobe), and sacred cosmological symbols. The study is based on the textual heritage of S. Kondybay, the author’s own field research materials, and other interdisciplinary sources.

Keywords: Serikbol Kondybay, tortkul, Mangystau, plateau, watchtower, mythology.

В наследии С.Кондыбая, особенно в его книгах, посвященных истории и географии Мангыстау и Устюрта, довольно часто встречается понятие «төрткүл/төрткіл». При этом можно заметить, что его значение меняется в разных контекстах.

Например, в книге «Есен казак» (Кондыбай, 2002). С.Кондыбай выявляет в топонимике Мангыстау и связанной с этим регионом устной эпической традиции упоминание о нескольких төрткүлх. Приведем несколько примеров, когда төрткүл называют естественный объект - гору, возвышенность:

1. «На полуострове Мангыстау, в 6–7 км к юго-востоку от аула Беки находится гора Коктөрткүл (Көктөрткүл, 271 м). Близость этой горы к некрополю Есен-ата (расстояние между ними не превышает 6–7 км), а также то, что она является одним из самых высоких ориентиров на всём южно-мангыстауском плато, делает её географическим объектом, достойным упоминания в эпосе в качестве наблюдательного пункта.

2. «Еще один Көктөрткүл (243 м) находится в местности Ұштаған (треножник), к югу от песков Сауыскан, рядом с аулом Жарма, в 35 км к северу от города Жанаозен».

3. «У входа в Манашы-сай возвышается төрткүл Куйкөнушкан».

4. «У южной границы песков Бостанкум и северной стороне Сумса, есть парные төрткүли, называемые «Большой Күндік» и «Малый Күндік» (иногда их также именуют вместе «Үлкен және Кіші Кіндік» – «Большой и Малый Пуп»).

Про это значение слова на электронном ресурсе sozdikkor.kz говорится, что на Мангыстау төрткіл - это плоская вершина горы, чаще всего расположенной поблизости от морского побережья. С.Кондыбай в учебном пособии «Маңғыстау географиясы» дает более точное определение, согласно которому төрткүл – казахский аналог географического термина «останец-свидетель или столовая гора», — сохранившийся участок бывшего плато, гора с усечённой, плоской вершиной и с крутыми, почти отвесными склонами. Как правило, столовые горы сложены из осадочных горных пород.

На sozdikkor.kz также приводится более распространенное в разных регионах Казахстана значение слова «төрткүл» – средневековая крепость, развалины древних и средневековых глиняных укреплений VIII-XIV вв. С.Кондыбай в книге «Есен қазақ» останавливается и на этом значении слова. «У кыпчаков-половцев было много төрткүлей, которые использовались как зимние стоянки. Но таких центров, как ханская резиденция Шарукань, скорее всего, было очень мало по всей половецкой территории. Название этого города не исчезло из коллективной памяти кыпчаков XII–XIII веков; более того, есть основания полагать, что оно сохранялось в народной памяти и в XIII–XIV веках. Ведь если топоним попадает в текст эпоса, то он продолжает жить в эпическом наследии, даже если создавший эпос народ исчезает с лица земли» (Кондыбай, 2002).

Что может объединять эти два столь разных значения слова? Первоначально у меня была гипотеза, что издавна столовые горы напоминают высокие крепостные стены, возвышающиеся над равниной. Например, одна из самых известных таких гор в Центральном Мангыстау – Шеркала. Ее название обычно объясняют с персидского как «крепость льва» (хотя С.Кондыбай считает это примером народной этимологии).

Слово «төрткүл / төрткіл» включает числительное «төрт» (4) и буквально переводится как «четырёхугольный». Например, на ресурсе sozdikkor.kz приводятся такие примеры:

1. «төрткүл ошақ» – выкопанный в земле очаг в форме креста для установки сразу нескольких казанов
2. «төрткүл бөрік» – шапка-четырёхлинка с плоским верхом.
3. «төрткіл» – ромбовидный геометрический узор в вышивке и лоскутном шитье.
4. «төрткіл дүние» – мир в целом (букв. четырёхугольный мир). Этот образ восходит к древнетюркскому представлению о среднем человеческом мире, имеющем четыре стороны или угла света (төрт булун). В представлении древних тюрков они населяли центр мира, а остальные народы – периферию, точнее, четыре угла (стороны) света.

Глагол «төрткілде» – делать что-то в виде четырёхугольника, например, складывать носовой платок. Крепости-төрткүл обычно были четырёхугольными, возможно, так появилось это их название?

В эпосе «Кобланды» есть эпизод, когда главный герой, поддавшись манипуляции своего товарища Карамана, решает раньше положенного срока оседлать своего тулпара. Он забирает коня у своей жены Кортки, садится верхом. Конь тут же бросился вскачь, перескочил через реку и останавливается на төрткүле. Не успевший ни надеть уздечку на коня, ни взять в руки камчу, Кобланды оказался в трудном положении и начал сомневаться в жене. Явно здесь речь идет именно о столовой горе. «Полет жеребенка в небе, переправа через реку и остановка на төрткүле изображает модель космоса в древней мифологии, река здесь – мировой океан, мировые воды, а төрткүл – поверхность Земли вообще», – комментирует этот эпизод С.Кондыбай (Кондыбай, 2002).

В книге «Есен қазақ» понятие төрткүл без особых пояснений отождествляется с другим понятием – күмбет. Из контекста ясно, что күмбет – это сооружение в виде башни, насыпи, надгробия, караульной возвышенности и т.д. С.Кондыбай рассматривает күмбет как разновидность төрткүля, например, он считает идентичными названия Көккүмбет и Көктөрткүл.

«На Мангыстау известно четыре күмбета: Көккүмбет, Қарауылкүмбет, Қожакүмбет и просто Күмбет.

1. некрополь Күмбет в 15 км к югу от города Форт-Шевченко. У нас нет других сведений о нём.
2. Көккүмбет (Көкімбет) – древние руины в 4 км к востоку от аула Тущыкудык на полуострове Бозашы.
3. Қарауылкүмбет расположен на вершине холма (347 м) в 22 км к северо-западу от аула Уштаган, в 5–6 км к востоку от 34-го км основной дороги Шетпе–Уштаган. Это самая высокая точка всего Мангыстау и Устюрта (максимальная высота Устюрта

достигает 340 м), если не считать гор Каратау. Легенды о нём разнятся: По одной версии, это имя батыра Қарауыл Үмбет. По другой – здесь находился казахский караул (в том числе Есек-батыра), где они разводили сигнальные костры.

4. Қожакүмбет (на картах — Ходжакүмбет) расположен в 19 км к востоку-юго-востоку от аула Беки, у дороги от Беки в Жарма и Уштаган. Из топографических карт известно лишь, что это надгробие, других данных у нас нет.

Больше всего сохранилось сведений о развалинах башни Көккүмбет (Көкімбет). «Согласно легенде, Коккумбет был батыром и охотником. Он искал священный источник, дарующий вечную жизнь, но не мог найти...После смерти батыра похоронили в месте, названном в его честь. А его жена и собака обрели бессмертие и, возможно, до сих пор бродят по земле». Есть и другой вариант легенды.

«Развалины Коккумбет имеют размеры 12,5×8,5 м и высоту 6–7 м, хотя, по словам местных, изначально сооружение достигало высоты 10 человеческих ростов (16–17 м). Оно сложено из огромных каменных блоков (200×60×50 см). Легенда гласит, что под тенью этого здания зарыты несметные богатства. Те, кто слышал об этом от жены батыра, приходили копать, но ничего не нашли — верхняя часть сооружения обрушилась, а точное время (год, месяц, день, час) для поиска клада забыты. Вероятно, это была башня. По технике строительства и форме можно предположить, что оно относится к огузской эпохе (X–XII вв.). Хотя, на наш взгляд, оно могло быть возведено и в XIV в. Вероятная функция Коккумбета — сторожевая башня. На это указывает конструкция, а также значение топонима Карауылкүмбет, прямо указывающего на функцию караула. Возможно, слово «күмбет» изначально означало «сторожевая башня». Итак, практическая функция күмбетов — насыпной курганом или дозорная башня».

К теме этого старинного памятника С.Кондыбай возвращается в четырехтомнике «Мифология предказахов» (книги 2 и 3). Он выдвигает предположение, что башня могла иметь функцию обсерватории для астрономических наблюдений за ночным небом. Образ Көкімбета он рассматривает здесь в связи с реконструкцией образа небесной богини Көклен/Көктен/Көклан в мифологии юэцжи, хунну и т.д. Этот образ сохранился в казахской устной литературе как образ высокородной волшебницы, матери Құртки в эпосе «Кобланды». С.Кондыбай связывает легенду о Көкімбете (и других легендарных охотниках с похожими именами) с забытым мифом о Көклен и сопоставляет систему образов китайской, античной и тюркской мифологии:

Итак, слово төрткүл может означать как столовую гору, так и башню, насыпь и пр. За разъяснением я обратилась в 2025 г. к авторитетному краеведу Мурату Ақмырзаеву. Он объяснил, что на Маңғыстау төрткіл/төрткүл означает возвышенность, с которой можно видеть окрестности и которую можно использовать в качестве карауыл төбе (караульной горы), чтобы увидеть приближающегося врага и зажечь сигнальный костер (а также посмотреть пасущий скот). Төрткіл/төрткүл можно назвать и обычную отдельно стоящую гору конусообразной формы, столовую гору с плоской вершиной, гору в виде четырехугольной пирамиды, а также построенную в целях караула насыпь.

Чаще всего төрткүл связаны со святилищами-әулие, которые обычно находятся на возвышенности и прежде являлись частью традиционной военной системы. В этнографический период суфии и их ученики, жившие в сакральных пещерах, выполняли роль караульных, дозорных отрядов. Весь Маңғыстау был покрыт сетью таких караульных возвышенностей, которые были взаимно видимы и использовались для передачи сигналов путем зажигания сигнальных костров (из зеленой травы, дающей большой столб дыма, днем и сухой травы, дающей быстро разгорающийся костер, ночью).

М.Ақмырзаев отметил, что практически на любом маңғыстауском святилище в советское время был сооружен грунтовый (т.е. обустроенный на земле на незастроенной территории) геодезический пункт. Такие пункты – носители координат – являются элементами геодезической сети. Для них, как и для системы қарауыл төбе, была важна взаимная видимость смежных пунктов сети.

Руководитель команды археологов-волонтеров «Охотники за петроглифами» Ольга Гумирова отмечает, что в Жетысуской области «При исследовании крупных скоплений петроглифов замечено, что в непосредственной близости от них обычно располагаются могильники. В некоторых случаях цепочки курганов ориентированы на главную вершину в скоплении, где расположено больше всего культовых сцен. Дополнительных исследований требует предположение, что в крупных святилищах имеются смотровые площадки на гребнях или вершинах, с которых просматриваются другие крупные скопления, зачастую расположенные на расстоянии в несколько десятков километров. Здесь фиксируются каменные выкладки, не обо, а достаточно крупные и высокие сооружения из камней, которые, возможно, служили местом, где разжигали сигнальные огни» (устная беседа). Можно предположить, что это сеть төрткүлей или караульных возвышенностей, характерная для ландшафта и истории Жетису, и такие существовали и в других регионах.

Мы предполагали, что два значения слова төрткүл/төрткіл – возвышенность, гора и древнее укрепление – возникли, потому что издавна столовые горы напоминают высокие крепостные стены, возвышающиеся над равниной. Или название төрткүл появилось, потому что крепости-төрткүл обычно были четырехугольными. Но, скорее, два значения одного понятия появились, т.к. чаще всего укрепления строились на возвышенностях, исполняя функцию наблюдательного пункта и пункта передачи сигнала. Например, вторая по высоте на Мангыстау гора Отпан являлась центром сигнальной системы на полуострове и Устюрте, т.к. с нее хорошо просматривались все направления. «На вершине Отпан-тау, на том месте, где сейчас зажигается огонь Единства, ранее были видны развалины трехкомнатного строения. При строительстве комплекса они были снесены. Также на вершине находили фрагменты конских удиц, а также сплавленные куски золы, которые по словам местного археолога Андрея Астафьева образуются только при очень высокой температуре. По его предположению, здесь в древности было святилище. Интересно само название горы Отпан (Отман): «от» – «огонь», а морфема «ман» часто встречается в топонимах Мангыстау» (Наурызбаева, 2025, с. 272).

Возможно, логика изменения понятия значения от древнетюркского төртбулун (четырёхугольный средний мир) к современному казахскому төрткүл (караульная гора) была в том, что с караульной горы видны все четыре направления (угла) мира. Сама эта гора могла восприниматься как символ священной Мировой горы в центре мира. Исследователь орнамента А. Кажгали улы в исследовании «Органон орнамента» показывает, что Мировая гора воспринималась как четырехгранная пирамида. Таким образом, төрткүл – это отголосок древнего мифологического представления.

Список использованных источников:

- Кажгалиулы, А. (2003). *Органон орнамента*. Алматы.
Кондыбай, С. (2002). *Есен қазақ*. Алматы.
Кондыбай, С. (2011). *Мифология предказахов. Книга вторая* (Пер. с казахского). Алматы.
Наурызбаева, З. Ж. (2025). *Воинская культура казахов в творчестве С. Кондыбая: мифоритуальные аспекты*. Шетпе.
Sozdikqor.kz. (б. д.). Төрткүл. Электронный ресурс. Получено 29 марта 2026 г., из <https://sozdikqor.kz/search?q=төрткүл>
Sozdikqor.kz. (б. д.). Төрткіл. Электронный ресурс. Получено 29 марта 2026 г., из <https://sozdikqor.kz/search?q=төрткіл>

ТЮРКСКАЯ КУЛЬТУРА В ЖЕНСКИХ ОБРАЗАХ: ИСТОРИЯ ПРО КЮНИ-ТИРИГ

Торланбаева Кенже, д.и.н., профессор, Университет Туран
Алматы, Казахстан

Аннотация. В представленной к публикации статье реконструируется образ древнетюркской рабыни Кюни-Тириг. Сведения о ней сохранились на камне в виде лапидарной надписи на территории современной Республики Тыва (РФ). Такая возможность появилась благодаря сведениям письменных источников и исследованиям в области культуры.

Ключевые слова: мифология, история, культура, мировоззрение, Великая степь, женский образ.

Вводная часть

Одним из самых интересных в тюркологии является проблема изучения тюркских надписей на камне, являющихся аутентичными и автохтонными письменными источниками кочевников. Мировоззрение тюркской культуры лежит через образы, запечатленные в тюркском битиге – живом языке предков всех современных тюркоязычных народов – свидетелях величия Великой степи. Именно отсюда черпается понимание исконного духа тюркской культуры, переосмысленного и понятого через труды Серикбола Кундыбая – основоположника казахской мифологии (Қондыбай, 2024). Будучи краеведом, географом, этнографом Серикбол Кундыбай донес до нас образ казахской мифологии, культуры, мировоззрения, уходящей корнями в тот самый древнетюркский битиг – письменные памятники.

Весь свой доклад я сосредоточила в маленькой надписи на камне о Кюни-Тириг, обычной тюркской женщине, сконцентрировав в ее образе все краски жизни Великой степи.

Основная часть. История про Кюни-Тириг

История как жизнь, описанная не только в рукописях и книгах, но и на камне в бесконечных просторах степи. Традиции устанавливать поминальные оградки с надписями или с каменными изваяниями – характерная черта тюркской эпохи. В одном из таких памятников, обнаруженных на реке Барлыс в бассейне Ене-сай (Енесея) – Мать-река, как говорят тувинцы, в лапидарной надписи рассказывается о маленькой девочке, увезенной из своего племени в ставку тутука-военачальника.

Новая орда стала домом для Кюни-Тириг так назвали девочку. Как известно имя – это социальный знак, точно воспроизводящий основу сущности человека (Никонов, 1967). Новое имя означало «живая невольница». Она была из чужого племени поэтому стала невольницей, рабыней, оставшейся в живых после битвы. Условия ее жизнь не отличались от предыдущей: та же степь, такие же юрты и повозки, запах парного молока коров и кобылиц и мягкая шерсть ягнят, но здесь не было родной матери, а жизнь всех таких же как она девочек и девушек была подчинена кунчуй-ханше – госпоже – матери господина-тутука. Она росла среди таких же как она детей, ночевала в повозке или забиралась в юрту к госпоже, что ее ласкала. Она как все научилась скакать на лошади и помогать по хозяйству.

Подрастая Кюни-Тириг научилась делать кошмы из шерсти овец и верблюдов, которые спасали от холода в лютые морозы. Она доила кобылиц, пригоняемых на закате после выпаса на холмах, и делала из молока напиток, который бодрил и давал силы. Старшие женщины научили ее плести из конских волос тугие веревки, которые были так необходимы при связывании тюков, скота и телег. В системе кочевого хозяйства она была связана с процессом общественного производства, ведь все хозяйственные дела были в ведении женщины. Как отмечал путешественник и миссионер, посетивший степи Монголии в XIII веке Гильом де Рубрук, женщина в условиях кочевого быта могла «править

повозками, ставить на них жилища и снимать их, доить коров, делать мясо и грут, готовить шкуры и сшивать их, а сшивают они их ниткой из жил овец, коров и лошадей. Именно они разделяют жилы на тонкие нитки и после сплетают их в одну длинную нить. Они шьют также сандалии... башмаки и другое платье» (Плано Карпини & Рубрук, 1993).

Оказавшись в неволе, женщина попадала в систему хозяйственной деятельности победителя. Она была производительной основой сурового кочевого быта. Перерабатывая продукты скотоводческого хозяйства, она одевала и кормила, рожала и воспитывала детей, участвовала в выпасе скота. Где же было место женщины-труженицы в столь далеком от нас времени?

Священная Повозка – Ставка-орда

Письменные источники сохранили нам описание кочевых ставок-орд, где главными передвижными составляющими были телеги, обоз, арба, активно применявшиеся народами Центральной Азии вплоть до середины XX века. Телеги-колесницы запрягали лошадьми и быками и на них ставили жилища, сделанных из войлока, в которых тюрки-кочевники жили. Повозка как передвижное жилище красной нитью проходит по всей истории и зафиксировано во всех письменных источниках. Именно здесь в Священной Повозке было место женщинам и детям, тогда как место мужчины было на коне. Это своеобразная передвижная ставка-орда. Священная Повозка – это Священное жилище в мировоззрении кочевников. Как известно, юрта стало материализованным выражением микрокосмоса кочевников, как дом, жилище, семья, разделенная на две половины, мужскую и женскую, как само общество. Об этом еще писали китайские летописцы: «Палатка или юрта есть то же, что семейство в Китае» (Бичурин, 1998).

Арабский путешественник Ибн-Батута оставил нам такое описание кочевой ставки Узбек-хана: «Подошла ставка, которую они называют урду... и мы увидели большой город, движущийся со своими жителями: в нем мечеть и базары, да дым от кухонь извивается по воздуху; они варят (пищу) во время самой езды своей и лошади ведут арбы с ними. Когда достигают места привала, то палатки снимают с арб и ставят на землю, т.к. они легко переносятся. Мимо нас проехали жены султана, каждая из них со своими людьми отдельно... Подъехал султан и расположился в своей ставке отдельно» (Ковалевский, 1956). Европейский путешественник и миссионер Гильом де Рубрук в своем путешествии в ставку Бату-хана оставил более подробные описания ставки-орды, похожих на «город», в которой находилась женская половина кочевого общества: «У Бату двадцать шесть жен, у каждой из которых имеется по большому дому, не считая других маленьких, которые они ставят сзади большого; они служат, как бы комнатами в которых живут девушки, и к каждому из этих домов примыкают по 200 повозок. И, когда они останавливаются где-нибудь, то первая жена ставит свой двор на западной стороне, а затем размещаются другие по порядку, так, что последняя жена будет на восточной стороне, и расстояние между двором одной госпожи и другой будет равняться полету камня» (Плано Карпини & Рубрук, 1993).

На основе китайских источников Ю.А. Зуев считал, что в тюркских каганатах имелись две ставки-орды: Большая – правителя кагана (каганская) и Малая – правительницы катун (катунская). Например, таковыми являются ставки в Тюркешском каганате. Это каганская ставка г. Суябе в долине р. Чу, и катунская ставка-орда, находившаяся в г. Кунгут на р. Иле (Зуев, 1996). При этом в условиях кочевого быта такие ставки-орды были мобильными, постоянно передвигались по огромной территории Великой Степи. Доказательством тому служат существовавшие пути перекочевков тюрков и других кочевников, а также сведения арабского географа ал-Идриси, который на своей карте обозначил множество городов кимеков и кыпчаков с их названиями и локализацией (Кумеков & Кумекова, 2020). Однако многие из них так и не обнаружены. Причиной этого может быть именно ссылка письменных источников на передвижение «города»-орды на повозках в бескрайних просторах Степи.

В Малой ставке-орде в телеге-обозе вдали от военных действий оставались женщины и дети. Захват этой священной для кочевников обители жизни – Священной

повозки – означал автоматическое покорение всего племени. В китайских хрониках не единичны упоминания случаев разорения «аймака», «обоза», т.е. ставки-орды «с домашним имуществом и скотом, оставляемым вдали от театра войны», когда предводитель-хозяин «не мог найти пристанища» (Бичурин, 1998).

В надписи в честь тюркского воина Кюль-тегина его старший брат, царствовавший Бильге-каган (716-734 гг.) говорит об опасности, которая грозила всему женскому посаду восточных тюрков: «Моя мать-катун и вы, идущие за ней (по знатности) мои сводные матери (т.е. другие жены отца Бильге-кагана), мои тетки (старшие родственницы), мои невестки (младшие родственницы), мои княжны, сколько вас ни было, все вы были в опасности, оставшись в живых, /могли/ попасть в рабство, (или), будучи убитыми, /могли/ остаться лежать на земле и на дороге!» (Малов, 1951). Предостережение обозначенное в этом знаменитом памятнике определило судьбу Кюни-Териг. Ее народ, эль был в результате военных столкновений, борьбы за кочевья или других политических событий побежден, и женщины с детьми и хозяйством, землями и скотом полностью оказались в подчинении военачальника-тутука.

Кюни-Тириг вскоре узнала, что на западной стороне ставки-орды была юрта кунчуй-ханьши, титул которой обозначал «женщина знатного происхождения», «принцесса», «княжна». Этот термин происходил от китайского титула «гунчжу» с этим же значением (Древнетюркский словарь, 1969). Она была главной и важной, матерью или старшей женой военачальника-тутука, знающей все стороны жизни орды. Кунчуй-ханьша организовывала при необходимости перекочевки, не хуже мужчин управляла лошадьми и в отсутствии мужа «должна была содержать хозяйство в хорошем состоянии и порядке» (Пиков, 1990). Значимое положение женщины в производстве необходимых в быту кочевников предметов, делало ее экономически независимой, что во многом определяло ее властность. Именно в этом эле стала Кюни-Тириг невольницей, рабыней.

Катун – правительница тюркского эля

В социально-политической иерархии тюркского общества титул правительницы обозначался термином катун. Термин «катун» в близких фонетических вариантах известен большинству современных тюркских языков, и может быть переведен как «замужняя женщина», «жена важного человека», «дама», «хозяйка дома» (Древнетюркский словарь, 1969). В современных тюркских языках смысловым эквивалентом древнетюркского катун является хатун с тем же значением, или позднее ханум (han-ım/-um) «госпожа» (уважительное обращение к представительницам женского пола, принятыми в некоторых тюркских и нетюркских странах), «жена» (Бертагаев, 1976).

Отношение к женщине в эту эпоху определялось исключительно ее принадлежностью к социально-политической организации племен. На высшей ступени стояла катун – законная представительница правящей династии. Именно с этим была связана неоднозначная роль катун в кочевых и оседлых государствах раннего средневековья, отраженная многими письменными источниками.

Женщина как земля

В истории человечества с женским полом связано воспроизводство жизни, рождение детей, продолжение рода, конечно же, с обязательным участием мужчины. Культ матери как источника жизни – один из древнейших и ведущих у всех народов мира. Со времени верхнего палеолита сохранилась большая серия гравюр и рисунков краской на стенах пещер, статуэток с изображениями матрон, матерей-рожениц. На протяжении тысячелетий складывалось представление о тождестве образов земли и женщины. Женщина – образ рождающей и плодоносящей земли, с которой были связаны ритуальные вызывания дождя, культ змеи и дракона, образ сосуда –местилища жизни, и другие многочисленные образы и представления. Все они были связаны с культом плодородия и жизни человеческого общества (Антонова, 1984).

Среди божеств тюркского пантеона бесполое божество ыдук Йер-Суб – это священные образы земли и воды, духи, окружающие человека, природные силы, имеющие

как разрушительный, так и созидательный характер. В то время человек – это еще не хозяин природы, как это случилось с начала XX века. Техногенная катастрофа человечества – это не столько уничтожение мира в один момент, а больше те разрушительные экологические проблемы, социальные катаклизмы, свидетелями которых мы являемся.

Это божество Земли-Воды и Ночного Неба. С образами земли и воды связана и тюркская катун. Божество ыдук Йер-Суб в союзе с Тенгри – верховным божеством – становится создателем тюркского космоса и социума. Они возводят на престол царственную чету и этим дают начало тюркскому элю. Этот же мотив обнаруживается у монгол в «Сокровенном сказании»: «Небо и Земля сговорились», чтобы возвести Темучина на престол» (Козин, 1940). Небу и земле, солнцу и луне поклонялись древние сюнну, принося им жертвы в пещере предков (Бичурин, 1998).

В буддийском тексте тюркского времени образ катун сопоставлен с образом божества земли: «Будды прекрасны подобно дворцам богов... Когда они медленно вступают туда, содрогается величественная госпожа – богиня Земля (aŷır uluŷ yır tengri qatunı)» (Габен, 1986). По преданию киданей, божество Земли имело конкретный образ старой женщины. Однажды императрица Шулюй была в месте слияния рек Ляохэ и Тухэ (Лаоха). Вдруг она увидела женщину, которая ехала на телеге, запряженной серым быком. Обнаружив императрицу, она съехала с дороги и стала невидимой. Говорят, что это божество земли было /той/ старой женщиной, которая ехала на телеге, запряженной серым быком» (Пиков, 1990). Образ телеги в приведенном отрывке сказания возводит нас к образам «высокой телеги», телеге на высоких колесах, в которых оставались где-то вдали от театра военных действий «домочадцы» – женщины и дети.

Богиня Умай

Мифоритуальные сюжеты о женских божествах более архаичны и связаны с ролью и функциями, которые возлагались на женщину как подательницы жизни, воплощение плодородия и деторождения.

Триадой высших божеств древних тюрков были Тенгри, ыдык Йер-Суб и Умай. Деторождающие функции женщины воплотились в персонифицированном образе женского божества тюркского пантеона – богини Умай. Термин умай на древнетюркском языке означал «послед», «детское место», «лоно матери» и соотносился с образом пещеры. Вспомним десять сыновей волчицы, вышедших из пещеры, согласно генеалогической легенде древних тюрков (Бичурин, 1998), и предание о рождении тюркского царя Барак-такина, записанное Абу Рейханом ал-Бируни, в котором «он (тюркский каган) как будто рождается из чрева Матери» и люди видевшие это, поклоняются ему (ал-Бируни, 1980).

Богиня Умай соотносилась с образом рождающей Матери-Земли, конкретным образом которой была тюркская катун Ильбильге. Кюль-тегин, ее сын, приобрел свое геройское имя: «В десять лет на счастье матери-катун, подобной Умай» (Малов, 1951). Образ богини Умай тюркского божественного пантеона сравнивается с матерью-катун Бильге-кагана и Кюль-тегина. Имя богини Умай присоединялось к титулу катун-императрицы, но также в фольклоре тюркских народов относился ко всем матерям и отсюда образ в казахской мифологии – Умай-Ана (Қондыбай, 2024). Главным охранительным символом, дарующей Матерью-Умай было изображение лука со стрелой, подвешиваемый два века назад над люлькой младенцев в казахской степи. По представлениям казахов, кыргызов, узбеков, алтайских тюрков и других считалось, что Умай помогает при трудных родах, она охраняет младенцев в первые месяцы их жизни, а также бездетные пары молились Матери-Умай о рождении детей.

Когда Кюни-Тириг подросла и стала красивой девушкой ей была уготовлена судьба быть женой-наложницей господина-тутука. Как писал в своем исследовании Ю.А. Зуев: «Пасад вторых жен-невольниц» формировался путем военного захвата. Эти пленницы включались в социально-экономические отношения племени победителя, становились его неотъемлемой частью и формировали разнотническую социальную группу огланов, т.е. сыновей правителей от «жен второго посада» (Зуев, 1998). Кюни-Тириг заняла непочетное

место у двери в жилище. Она стала хозяйкой жилища как другие женщины. Она стала матерью воина-оглана, от жен-наложниц тутука-военачальника. И, вероятно, ее сын – Оглан – поставил матери памятник с краткой надписью-битигом. В последней строке надписи она прощается не со своим мужем-господином, а с госпожой – кунчуй-ханшой, под непосредственным подчинением у которой она находилась.

Раскрывая образ женщины тюркской эпохи на примере жизненного пути Кюни-Тириг мы попытались лишь показать ту сторону жизни тюркского общества, которая могла бы быть в условиях кочевого быта. Какой бы не был статус женщины – властной катун или рабыни-невольницы – главным оставалась роль женщины как матери. Именно жизнь и ее продолжение становилась главной ценностью развития общества в любые эпохи истории Великой степи.

Список источников:

- Аль Бируни Абу Рейхан (1980). Индия. В *Избранные произведения* (Т. II). Фан. Антонова, Е. В. (1984). *Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия*. Наука.
- Бертагаев, Т. А. (1976). Об этимологии хан-хаган, хатун и об их отношении к хят. В *Тюркологические исследования* (б. 45–50). Наука.
- Бичурин, Н. Я. (Иакинф). (1998). *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена* (Т. I). Дайк-Пресс.
- Габен, А. (1986). Древнетюркская литература. В *Зарубежная тюркология* (вып. 1, б. 294–313). Наука.
- Зуев, Ю. А. (1996). Создание Тюркешского каганата: история и традиция. В *Эволюция государственности Казахстана* (б. 30–34).
- Зуев, Ю. А. (1998). О формах этносоциальной организации кочевых народов Центральной Азии в древности и средневековье: пестрая орда, сотня (сравнительно-типологическое исследование). В Н. Шаханова (Ред.), *Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья)* (б. 49–100). Национальная высшая школа государственного управления при Президенте РК.
- Древнетюркский словарь*. (1969). Наука.
- Ковалевский, А. П. (1956). *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. (Статьи, переводы, комментарии)*. Издательство Харьковского государственного университета.
- Козин, С. А. (1940). *Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г.* Издательство АН СССР.
- Кумекон, Б. Е., & Кумекон, Р. Б. (2020). *Историческая география Казахстана по средневековым картам IX–XIV веков мусульманской культуры*. Қазақ университеті.
- Қондыбай, С. (2024). *Арғықазақ мифологиясы* (2-бас., толықт.). Арыс.
- Малов, С. Е. (1951). *Памятники древнетюркской письменности*. Издательство АН СССР.
- Никонов, В. А. (1967). Личное имя – социальный знак. *Советская этнография*, (5), 154–168.
- Пиков, Г. Г. (1990). Семейно-брачное право у киданей. В *Центральная Азия и соседние территории в средние века (История и культура востока Азии)* (б. 25–42).
- Плано Карпини, Дж., & Рубрук, Г. де. (1993). *Путешествие в Восточные страны*. Гылым.

УМАЙ В КОНТЕКСТЕ ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ В МИФОЛОГИИ НАРОДОВ МИРА

Хасанова Салима, магистр менеджмента, Master of Business Administration
ИП, Алматы, Казахстан

Аннотация. Статья посвящена анализу источников, подтверждающих существование культа Умай в древнетюркской мифологии. На основе археологических и этнографических материалов, письменных источников рассматривается место Умай в божественном пантеоне и ее положение в историческом развитии тюркского общества.

Ключевые слова: древнетюркская мифология, Тенгри и Умай, женское божество, Умай, покровительница детей, культ плодородия.

Abstract. This article analyzes sources confirming the existence of the cult of the deity Umai in ancient Turkic mythology. Based on archaeological and ethnographic materials and written sources, the article examines Umai's place in the divine pantheon and her position in the historical development of Turkic society.

Key words: ancient turkic mythology, Tengri and Umai, female deity, Umai, patroness of children, fertility cult.

1 Введение

Изучение древнетюркской мифологии дает понимание мировоззренческих представлений кочевых народов. Через мифологию передается накопленный ими жизненный опыт, изучение которого дает понимание духовной гармонии с природой. Необходимость в этом особенно остро проявляется на фоне глобализации и экологического кризиса. В научной литературе всегда был дискуссионным вопрос о тюркских божествах в доисламский период и бытовавших наряду с принятием ислама с заменой многих понятий на мусульманские, заимствованных из тенгрианства. При этом отрицается существование развитого пантеона божеств у древних тюрков и говорится о заимствовании отдельных мифологических образов из индоиранской мифологии. В этой связи обусловлена актуальность исследования для научной оценки статуса Умай в религиозной структуре древнетюркского общества. Научная новизна исследования состоит в необходимости сравнительного анализа культа Умай с женскими образами в мифологии народов мира для выявления общности происхождения. Цель исследования доказать единство первоосновы Матери-богини, положившее начало всем женским образам в древней мифологии народов мира и преемственность ее культа.

2 Литературный обзор

Древнетюркская мифология изучалась в зарубежной и отечественной науке, при этом не признавался факт ее самостоятельного развития и во всем изыскивалось влияние индоиранской культуры.

Упоминание Умай в орхонских надписях в честь Кюль Тегина (VIII в.) и Тоньюкука (начало VIII в.) является наиболее ранним. Богиня Умай как богиня плодородия олицетворяет родящее, женское начало, что подтверждается параллелью сравнений: «отец-каган, подобный небу, мать-катун, подобная Умай». Карающая функция Умай находит выражение в следующих строках: «Священная земля-вода, и Небеса, и светлая Умай – все покажут нас». (Стеблева, 1972). По мнению Л.П. Потапова на основе полевого материала: «Почитание Умай, видимо, очень древний культ, сложившийся у кочевников задолго до того времени, каким он датируется руническими записями» (Потапов, 1973, с.274).

В поисках более раннего упоминания Умай обратимся к мифологии более раннего периода. С.Кондыбай проводит параллель между Умай и Ума Махадеви в индуистской мифологии, относящейся к культу матери-богини 3000 до н.э. Культ Умы относится к доарийскому периоду Индостана. «Поэтому есть основание предположить, что Ума имеет одно происхождение с прототюркской Умай. Если так, то и имя Умай стало известным в

4000-3000 до н.э. (имя шумерской Намму также относится к этому периоду)» (Кондыбай, 2004, т.3, с.17).

«Происходящее от праформы «ум» < «йум» < «нум/нгум слово «Ұма» означает «послед», очевидна связь этого слова со знаком «абак», понимаемым как «порождающая ребенка материнская утроба». Если точка – это ребенок, то окружность вокруг него – послед; «ұма» означает детский послед, а «ұмай» - великую мать» (Кондыбай, 2004. т.3, с.16).

И.Л.Кызласов отмечает: «к периоду VI- VIII вв. в идеологии тюркоговорящих обществ произошел серьезный перелом и прежде безликие божества приобрели антропоморфный облик. Вслед за этим возникли изображения главных древнетюркских богов, сложился обычай поклонения их образам» (Кызласов, 1998, с.49). Причиной этому могло послужить развитие мировых религий со сложившимся пантеоном богов. Тюрки, олицетворявшие кагана с богом Тенгри и его катун с богиней Умай, изображали богов в трехрогих головных уборах. На Кудыргинском валуне в Восточном Алтае (VII в.) было выгравировано изображение знатной женщины в трехрогом головном уборе. По мнению Л.Р. Кызласова это общетюркская богиня Умай (Кызласов, 1964).

В Сулекской писанице в Хакасии (VIII в.) воспроизведены Тенгри и Умай в трехрогих коронах, сидящих в юрте. И.Л.Кызласов делает вывод: «это первая тюркская «икона» (Кызласов, 1998, с.47).

Культ матери Умай – один из древнейших у тюркоязычных народов Южной Сибири и Средней Азии. Как утверждает С.М. Абрамзон: «Умай - одно из наиболее ранних божеств, связанных с культом плодородия, который является самостоятельной формой религии, присущей народам с самыми различными формами хозяйства» (Абрамзон, 1990, с.275). Культ плодородия зарождается на заре истории, своеобразно развивается у разных народов. Г.В.Длужневская считает Умай универсальным женским божеством, выступающим в роли покровительницы детей, домашнего очага и воинов (Длужневская, 1978).

«С падением древнетюркского централизованного государства пришла в упадок их «национальная» или племенная религия с ее общетюркскими божествами. С исчезновением общетюркских каганов прекратилась вера в их кут, даваемый Ӗтуканом, с территории которого древние тюрки были изгнаны. Но они разнесли с собой древнетюркские народные религиозные представления, сформировавшиеся в условиях кочевого хозяйства и быта. Умай всюду осталась покровительницей маленьких детей, хотя память о ней как верховной богине сохранялась местами до наших дней» (Потапов, 1973, с.277).

В.В.Бартольд: «Как влияние персидской культуры не могло вытеснить прежнюю поэзию, так и принятие ислама не могло уничтожить сразу прежние верования. Сохранялся даже культ упоминаемого в орхонских надписях божества Умай.» (Бартольд, 1968, т.V, с.101). По словам Махмуда Кашгарского так назывался дух покровитель младенцев в чреве матери; существовала поговорка: «Кто будет служить Умай, тот получит сына» (Махмуд Кашгарский, с.111).

Умай (Нумай, Омай, Ымай) – богиня-хранительница детских душ, покровительница беременных, рожениц и младенцев у тюрков Саяно-Алтая. Умай считается рожденной из молочной пены озера Сүт көл и живет на горе Сумеру, среди вечно цветущих деревьев (Бутанаев, 2003).

3 Методы

В исследовании применен историко-сравнительный метод для выявления преемственности культа, начиная с матриархата и заканчивая позднейшим периодом, для сопоставления с матерями-богинями из мифологий других народов, для сравнения функций на ранних этапах и сужения их в последующее время до покровительницы детей и материнства.

Структурно-функциональный метод позволяет рассмотреть образ Умай наряду с Тенгри для определения ее места в божественном пантеоне тюрков, проанализировать ее

функцию в роли покровительницы детей и материнства, также детенышей для воспроизводства и сохранения приплода в условиях кочевого уклада.

Также был проведен источниковедческий анализ для оценки достоверности источников об Умай с учетом позиции автора, его объективности, времени создания, проблем с переводом, отделение поздних наслоений от первоначальных архаических.

Этнолингвистический анализ позволил исследовать этимологию термина «умай» для реконструкции первоначального значения на основе исследований сделанных С.Кондыбай.

4 Результаты

Исследование древнетюркской мифологии проводилось в отечественной и зарубежной науке на основе эпиграфических, этнографических, историко-филологических и мифологических источников. На основе анализа орхонских надписей, сделанных И.В.Стеблевой можно утверждать о сакральном смысле Тенгри – Умай в государственной идеологии Восточного Тюркского каганата. Тенгри дарует власть каганам. Умай покровительствует продолжению рода. Их соединение выражает единство космоса и рода, легитимность власти и родовую преемственность. Л.П. Потапов делает вывод о зарождении культа в древности (Потапов, 1973). По-видимому, это произошло в период матриархата и связано с матерью-богиней.

Сравнительно-лингвистический анализ имен Умай и Ума Махадеви, сделанных С.Кондыбай подтверждает вероятность существования культа матери-богини Умай уже в 4000-3000 до н.э.

В древности у тюркоязычных народов отсутствовали записи религиозных текстов и изображения божеств. Со временем поменялись представления о божествах, поменялась и культовая практика. И.Л.Кызласов на основе изображений Умай на Сулекской писанице и Кудыргинском валуне сделал вывод, что в VI- VIII вв. у тюрков сложилась иконография и обычай поклонения их образам. Причиной этому могло послужить развитие мировых религий со сложившимся пантеоном богов. Размещение изображений на скале соответствует архаичной традиции тюркоязычных народов воспринимать гору как место пребывания бога и место для общения с ним.

Анализ на основе этнографических данных в работах С.М.Абрамзона и Г.В. Длужневской подтверждает существование образа Умай. Согласно свидетельству В.В.Бартольда после принятия ислама в тюркском обществе сохранялся культ Умай. В XI в. Махмуд Кашгарский подтверждает сохранение культа Умай после распространения ислама.

Всякая мифология – отражение характера народа, ее создавшего. Дух мифологии находится в непосредственной связи со средой обитания народа-мифотворца. Сравнительный анализ мифологических систем разных народов обнаруживает соответствия и различия. Так в мифологии многих народов супруги верховных богов являются богинями земли, плодородия, материнства (Юнона, Гера, Исида, Парвати). У древнетюркского народа, основой хозяйства которого являлось скотоводство, культ плодородия имеет свои особенности. Он сосредоточен на размножении стад, благополучии приплода, изобилии молока и защите скота от болезней и хищников. Главная ценность – увеличение поголовья скота. Плодородие мыслится как благословение высших сил. Верховный бог Тенгри обеспечивал благополучие народа и скота через гармонию космоса. Умай – покровительница детей, продолжения рода, также рождения здоровых детенышей. Поэтому древние тюрки считали супругой Тенгри именно Умай, так как от нее зависело благополучие как их детей, рода, так и приплода скота.

5 Выводы и обсуждение

Данные источников показывают сложившийся образ Умай, сохранивший исходную функцию покровительницы рода и плодородия несмотря на изменения как в религиозной системе, так и в обществе. Анализ орхонских надписей подтверждает существование верховного божества Умай в VIII в. Изображения Умай на археологических памятниках

говорят о развитии антропоморфного культа в тюркской религиозной системе. По свидетельству средневековых источников почитание Умай сохраняется наряду с исламизацией. Умай как покровительница рода, плодородия, жизненной силы ребенка и народа существовала на протяжении веков в тюркской мифологической системе. Для продолжения начатого исследования культа Умай необходимо интерпретировать женские изображения на мировых петроглифах, сделать сравнительно-мифологический анализ женских божеств плодородия и материнства в мифологиях мира, провести этнолингвистическую реконструкцию их имен, рассмотреть трансформацию образа Умай из тюркской наскальной иконографии в христианскую.

Список использованных источников:

- Абрамзон, С. М. (1990). *Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи*. Фрунзе.
- Бартольд, В. В. (1968). *Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии* (Т. 5). Москва.
- Бутанаев, В. Я. (2003). *Бурханизм тюрков Саяно-Алтая*. Абакан.
- Длужневская, Г. В. (1978). Еще раз о «кудыргинском валуне». В *Тюркологический сборник* (сс. 231–237). Москва.
- Кондыбай, С. (2004). *Мифология предказахов* (Т. 3). Алматы.
- Кызласов, И. Л. (1998). Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице. В *Этнографическое обозрение*, (4), (сс.47–50).
- Потапов, Л. П. (1973). Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных. В *Тюркологический сборник 1972* (сс.265-286). Москва: Наука.
- Стеблева, И. В. (1972). К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. В *Тюркологический сборник 1971*. Москва.

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ХРОНОТОП В "ПОВЕСТЯХ КОЧЕВЬЯ" САТИМЖАНА САНБАЕВА

Исмаилова Шолпан, магистр педагогических наук
*Казахский национальный медицинский университет им.С.Д.Асфендиярова,
Алматы, Казахстан
e-mail:sholpan_is@mail.ru*

Аннотация. Миф не только является источником «вечных» сюжетов и архетипов, но и оказывает структурирующее влияние на организацию пространства и времени художественного произведения. Целью статьи было проанализировать особенности организации пространства и времени в «Повестях кочевья» С.Санбаева как отражение мифологической и национальной картины мира.

Ключевые слова: миф, мифопоэтика, мотив, хронотоп, проза Казахстана.

MYTHOLOGICAL CHRONOTOPE IN "NOMAD TALES" BY SATIMZHAN SANBAYEV

Ismailova Sholpan, Master of Pedagogical Sciences
*S.D. Asfendiyarov Kazakh National Medical University, Almaty, Kazakhstan
e-mail:sholpan_is@mail.ru*

Abstract. Myth is not only a source of "eternal" plots and archetypes but also exerts a structuring influence on the organisation of space and time in a work of art. The aim of this article was to analyse the spatial and temporal organisation of S. Sanbaev's "Nomad Tales" as a reflection of the mythological and national worldview.

Keywords: myth, mythopoeitics, motif, chronotope, prose of Kazakhstan.

Введение

Одной из важнейших характеристик современной литературы является обращение большинства национальных литератур, ее составляющих, к общечеловеческой проблематике, к вечным вопросам бытия, как правило, находящим отражение в мифах и философской прозе. Миф не только является источником «вечных» сюжетов и архетипов, но и оказывает структурирующее влияние на организацию пространства и времени художественного произведения. Целью статьи было проанализировать особенности организации пространства и времени в «Повестях кочевья» С. Санбаева как отражение мифологической и национальной картины мира, что является новым подходом в исследованиях творчества С. Санбаева.

Литературный обзор

Обращение к мифу в литературе – это путь органического, обогащенного, преобразованного включения в современное искусство художественного наследия прошлого как нетленного опыта предков – составной части национальной художественной культуры.

Хронотоп, понятие, введенное Михаилом Бахтиным, объединяет время и пространство, представленное в литературном произведении (Бахтин, 1975). В «Повестях кочевья» Санбаев использует мифологический хронотоп, описывающий события и явления, происходящие в космическом и духовном пространстве казахского народа.

Автор придерживается точки зрения Гачева (1999) о том, что национальный космос — это уникальная структура мира, которую каждый народ создает по-своему. Миф в полной мере отражает национальную картину мира, особенности мировоззрения и отношения к миру того или иного народа.

Включение исторического времени в повествование, раздвижение пространственно-временных границ повествования, использование различных соотношений времен, открытого и замкнутого пространства с преобладанием первого,

возрастание роли пейзажа и его многофункциональности – это типологические особенности современной литературы.

Память помогает установить связь человека с историческим прошлым, в рамках художественной реальности современной казахской прозы историческая память соединяет различные пласты в единое целое.

Методы

В процессе исследования использовался мифопоэтический анализ текста, который позволяет лучше понять авторский замысел, выявить скрытые смыслы и коды. В результате исследования был установлен ряд положений, раскрывающих научную значимость работы. Цикличность времени отражается в перекличке эпох, преемственности имени героя, повторяемости сюжетных линий, а также в построении самого цикла повестей. Для мифологического пространства характерна трехчастная структура мироздания: деление на верхний – средний – нижний миры. В повестях С. Санбаева также отслеживается вертикаль в организации художественного пространства. Горизонтальная космогоническая модель с ориентацией по сторонам света явно отслеживается в принципах строения храма Шакпака. Этические ценности кочевников заложены в образе Степи, которая противопоставлена Городу как олицетворению оседлого образа жизни. Степь для казаха-кочевника – это, прежде всего, Родина, родная земля, природа, космос. Это история земли, память о предках, культурное наследие.

Результаты и обсуждение

В хронотопе (пространственно-временной организации) происходит «слияние пространственных и временных примет, при этом “время становится художественно-зримым”, а пространство интенсифицируется» (Бахтин, 1986, с. 234).

Хронотоп мифа характеризуют, в частности, следующие черты: деление времени на священное начальное и профанное, цикличность времени. Пространство также имеет координаты, соотносимые с понятием сакральности и обыденности.

Состояние мира трактуется в мифе как результат первоначальных мифологических событий и поступков, совершенных мифологическими героями и богами в далеком прошлом. Однако, хотя фабула мифа может быть отнесена в прошлое, последствия этого события длятся, и, значит, в некотором роде длится само событие. Тем самым мифологическое событие воспроизводится; просто некогда оно произошло впервые, но происходит оно все время, а в известных случаях – природных, циклических мифах – каждый год. «Поскольку миф – это осмысление такого рода современного человеку события, постольку действие мифа происходит и сейчас. Не может быть внутри мифологического мышления необратимым и время. Связанное с мифологическим событием и отнесенное к прошлому, правремя может оказаться в настоящем и даже в будущем» (Элиаде, 1987, с. 27).

Не случайно устанавливается духовная связь между табунщиком Еленом и баксы Бекетом, зодчим Шакпаком и археологом Болатом (отсюда перекличка их имен Шакпак – «кремень», Болат – «сталь»). Образы далекого прошлого проецируются на современность, своеобразно повторяют черты национального характера далеких предков, их отношение к природе, взгляды на жизнь, на искусство.

Интересна композиция цикла «Повестей кочевья» С. Санбаева, рассмотренная Каримовым (1992, с. 118–122). Сцены прошлого и настоящего чередуются, переплетаясь в единое художественное целое. Так, повесть «Когда жаждут мифа» состоит из семи глав, из которых нечетные посвящены рассказу о современности, а четные составляют легенду о Шакпаке. Таким образом, легенда обрамлена реальностью в традициях восточной литературы.

Характерная для мифологии циклическая концепция времени способствует преодолению «ужаса истории» и создает иллюзию непрерывности ритмического возрождения жизненных циклов, а семантизация пространства делает возможной

ориентацию в нем, что опять же способствует развитию ощущения стабильности и упорядоченности (Низамиддинов, 1993, с. 22).

Исходной точкой «пространственного развертывания» в мифе становится некий центр, земная ось, выраженная в различных мифологиях определенным образом: от мирового древа или горы – до храма, креста, алтаря. Ей принадлежит максимум сакральности, она становится высшей ценностью в силу того, что вершился акт творения. Характерна трехчастная структура мироздания: верхний – средний – нижний мир.

Получив вертикальную ориентацию, мифологическое пространство упорядочивается в горизонтальной плоскости, причем горизонтальная космогоническая модель является, как правило, квадратичной, четырехчленной — четыре, восемь, двенадцать ветвей мирового древа (Низамиддинов, 1993, с. 20). Не случайно храм Шакпака имеет форму креста, ориентированного по сторонам света; купол символизирует небо, сам храм – модель мироздания.

Савельева (2002), анализируя художественное время и пространство в рассказе С. Санбаева «Белая аруана», основой пространственной модели мира считает открытое, незамкнутое пространство аула, пастбища. При этом можно говорить о дальнем и ближнем пространстве, «своем» и «чужом» пространстве для каждого персонажа. Если говорить о художественном времени, то в первой главе соединяются настоящее и прошедшее время, время историческое (война) и бытовое, время природного цикла (лето, осень, зима) и время человеческой жизни.

Во время последнего побега аруаны обозначается вертикаль пространственной модели художественного мира рассказа. В тексте выразительно обрисован овраг – нижнее пространство, место гибели, – куда попадает аруана. «Сопоставление белой аруаны с облаком не только поэтизирует образ верблюдицы, но и привязывает его к верхнему вертикальному пространству... С. Санбаев создает поэтический образ белого облака, упавшего в овраг...» (Савельева, 2002, с. 251).

Кольцевое построение повестей усиливается мотивами дороги и возвращений, которые являются сквозными в цикле (возвращение Манкаса в «Коп-ажале», Болата в повести «Когда жаждут мифа», верблюдицы в «Белой аруане» и др.).

Кочевье – «горизонтальная параллель» – открытое пространство – движение – жизнь. Оседлость – «вертикаль» – замкнутое пространство – неподвижность – смерть.

По мнению Жанысбековой (2018, с. 120), в кочевой культуре казахов оппозиция «свой-чужой» зачастую представлена в противопоставлении «город-село» (или шире — «цивилизация-природа»), где город маркирован отрицательно, несет разрушительное начало для героя, представляя угрозу его жизни или способствуя его нравственному падению, а село (и шире – степь) – это источник вдохновения и жизненной силы, духовной связи со своими предками и самой природой.

Противопоставление Города и Степи (оседлого и кочевого образа жизни) лейтмотивом проходит в цикле повестей С. Санбаева (Город – «зло», власть, принуждение, рабство, порабощение, подавление личности; он навлекает беды на своих жителей, привлекает захватчиков, властителей и т. д.; перекличка с мертворожденным городом Фатехпуром из повести «Сувенир из Отрара» А. Алимжанова – гибель людей: «Гибель Отрара» Д. Досжанова). В городе погибает Жоламан («Другая жизнь города»).

Шаману кажется, что город предал степь, воину – что он нужен как крепость при защите родной степи, художнику – что он необходим как место приложения искусства (Ковский, 1974, с. 37). В этом споре оказывается прав шаман: город уничтожает вольный дух кочевья, его удаль и свободу, причем не может избавить народ ни от войн, ни от рабства. И художник приходит к малоутешительному выводу: «Я воздвигну самый красивый город на земле... Я замурую их (людей) в прекрасные комнаты, отгорожу друг от друга расписными стенами, заставлю смотреть на мир через разноцветные стекла. Они станут чуждыми друг другу. В самом красивом городе на земле будут жить самые счастливые рабы...» (Санбаев, 2003).

Степь для кочевника – его среда обитания, воплощает весь мир людей и природы, является метафорой родины, жизни, земли и космоса, это «срединный мир» людей.

В соответствии с трехчастной структурой мироздания, нижний мир ассоциируется со смертью (овраг, в котором гибнет белая аруана; со скалы срывается и падает вниз дед Амина в «Коп-ажале»).

Зиндан — могила, временная смерть Шакпака (вертикаль – неподвижность, нижний мир; спускается под землю, «умирает»). «День и ночь слились в одно... Никогда не думал Шакпак, что тишина может быть такой гнетущей... Даже признака света не улавливало зрение в знакомом до последнего кадома зиндане... В могильном чреве зиндана, созданного им самим, голос звучал слабо и безнадежно» (Санбаев, 2003).

В. Тэрнер, исследовавший обряды перехода, к которым принадлежит и инициация, опирается на их определение А. ван Геннепом, отмечавшим трехчастность их структур:

«первая стадия означает открепление субъекта от социальной группы или от занимаемого места в социальной организации (переход должен происходить за пределами устоявшегося мира); вторая стадия – лиминальная, или «пороговая», продолжительностью от нескольких дней до нескольких лет, обозначает пограничное состояние, когда субъект приобретает черты двойственности, статус, у которого мало или вовсе нет свойств, качеств прошлого и будущего состояний; третья стадия – восстановления, или реинкарнации, когда субъект переходит в состояние стабильности и становится социальным типом с новым для себя статусом, который строит свое поведение в соответствии с обычными для него нормами и этическими стандартами» (цит. по: Самозванцев, 2000, с. 21).

Возвращение из зиндана выступает как возрождение, перерождение: «Человек... обречен на ошибки. И, постигая смысл ошибок, идет он к истине. Истина ведет к совершенству, к пониманию и принятию законов природы. Он не должен отрывать камень от земли... Он мысленно благодарил судьбу, бросившую его самого в глубь земли. В утробе земли нашел он истину...» (Санбаев, 2003). Шакпак заново родился: у древних тюрков бытовало представление о могиле как утробе земли, где человек вынашивался для новой, загробной жизни (как в древних археологических раскопках, где умершего укладывали на бок с согнутыми коленями, подобно тому как ребенок лежит в чреве матери, или сурок зимует в норе).

Верхний мир символизируют небо, купол храма, арка дворца и образы орла и беркута, которые являются сквозными в цикле повестей. Беркут (орел) – устойчивая мифологема «посланника неба», связующего звена между верхним и средним миром людей (например, топонимический миф о Меловых горах и перевале Каскыр-жол в «Коп-ажале»).

Идея вечности и всемогущества природы, Неба легла и в основу храма, созданного Шакпаком по аналогии с моделью мироздания: «Четыре его ученика вырубят в скале четыре помещения, идущих друг к другу крестом, что явится выражением необъятности земли... Сфера поведет взгляд к шанраку – солнечному окну, и там он увидит бездонное, вечно зовущее небо...» (Санбаев, 2003). К небу устремляется душа Елена в момент смерти: «И неожиданно Елен почувствовал неземную легкость, как будто взвился над землей. Показался себе старым орлом, уходящим высоко вверх, чтобы не пасть...» (Санбаев, 2003). В своеобразном культе Неба находят отражение идеи тенгрианства.

Выводы и обсуждение

Невидимыми узами миф связывает прошлое, настоящее и будущее. Изначальная потребность быть человеком, осмыслить пути его становления запечатлена в мифе, она проявляется как основная идея в современной литературе.

Художественная организация пространства и времени в произведениях Сатимжана Санбаева отражает мифологичность сознания героев, а также мифологическое мышление кочевого народа.

Пространство в произведении представлено как кочевье, созвучное степным просторам Казахстана, ставшим сакральным оформлением жизни персонажей. Время в «Повестях кочевья» оформлено как непрерывная связь поколений, историческая память, сохранение традиций и обрядов. Таким образом, пространство и время выступают как единый хронотоп, формирующий основу национального самосознания и отражающий «национальную картину мира» (Гачев, 1999).

Многие традиционные мифологические мотивы нашли авторскую интерпретацию с точки зрения личности самого писателя и в целом мировоззрения народа-кочевника.

Мифотворчество привносит в современную литературу новые средства создания образов, способствует развитию полифонизма в национальной прозе, нанизывая исторические призмы на сюжетную линию произведения, а также приобщает к универсальным человеческим ценностям.

Список литературы

Бахтин, М. М. (1975). *Вопросы литературы и эстетики*. Художественная литература.

Бахтин, М. М. (1986). Формы времени и хронотопа в романе. В М. М. Бахтин, *Литературно-критические статьи* (с. 234–407). Художественная литература.

Гачев, Г. Д. (1999). *Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца*. Институт ДИ-ДИК.

Жанысбекова, Э. Т. (2018). *Мифологические образы и мотивы в современной казахстанской прозе* (Диссертация доктора PhD). Казахский национальный университет имени аль-Фараби.

Каримов, Д. Х. (1992). Художественное своеобразие цикла «Повести Кочевья» С. Санбаева. В *Проблемы русской и зарубежной литературы и фольклористики: сборник научных трудов* (с. 118–122). Гылым.

Ковский, В. (1974). «Романтика кочевья» и реальность народной жизни. *Литературное обозрение*, (3), 37.

Низамиддинов, Д. Н. (1993). *Мифологическая культура*. Гелиос.

Савельева, В. В. (2002). *Художественный текст и художественный мир: соотнесенность и организация* (Диссертация доктора филологических наук). Казахский национальный педагогический университет имени Абая.

Самозванцев, А. М. (2000). *Мифология Востока*. Алетейя.

Санбаев, С. (2003). *Белая аруана*. Русская книга.

Элиаде, М. (1987). *Космос и история*. Прогресс.

СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ МҰРАСЫНДАҒЫ ТҮРКІЛІК ЖЕТПЕКТІК ДӘСТҮРДІҢ ЯСАУИ ДҮНИЕТАНЫМЫМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ

Әлайдар Ерсұлтан

«Әзірет Сұлтан» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы, Ясауитану ғылыми орталығы, ersultan.alash@gmail.com

Түйіндеме

Бұл мақалада түркілік жетпектік дәстүрдің Қожа Ахмет Ясауи ілімінде қалай көрініс тапқаны зерттеледі. Зерттеу барысында алдымен Серікбол Қондыбайдың мифологиялық зерттеулер негізінде ұсынған «жетпек» (инициация) ұғымының мәні Мирча Элиаде сияқты мифтанушылардың көзқарастары аясында талданып, оның дәстүрлі мәдениеттегі жеке тұлғаның трансформациясы үшін маңызы қарастырылады. Артынша оның Ясауи хикметтеріндегі көріністеріне қысқаша феноменологиялық талдау жасалады. Нәтижесінде түркілік жетпектік дәстүрдегі «қайта туу» метафорасы мен Ясауи іліміндегі «өлмес бұрын өлу» идеясының арасында мазмұндық сабақтастық бар екені анықталады. Өз кезегінде бұл сабақтастық Ясауидің түркілік дүниетанымды сопылық тәжірибе негізінде исламдық қағидалармен ұштастырғанының айқын көрінісі ретінде қарастырылады. Осылардың негізінде зерттеу, Серікбол Қондыбай негізін салған мифологиялық реконструкцияның Ясауи мұрасының түркілік қайнарларын зерттеуде қолдануға болатынын көрсетеді. Сондай-ақ, Серікбол Қондыбай енгізген ұғымдардың ұлттық мұраны зерттеу мен ұлттық сананы жаңғыртудағы рөліне назар аударады. Осы арқылы Ясауи мұрасын мифтік таным негізінде де зерттеуге болатынын көрсету мақсат етіледі. Мақала соңында ясауитау мен серікболтану бағыттары арасында пәнаралық ықпалдастық орнату және ұлттық терминологияны қалыптастырудың қажеттілігі ұсынылады.

Кілт Сөздер: Қожа Ахмет Ясауи; Серікбол Қондыбай; Жетпек; Өлмес бұрын өлу; кемелдену;

Аннотация

В статье исследуется, каким образом тюркская инициатическая традиция «жетпек» проявляется в учении Ходжа Ахмед Ясауи. В ходе исследования прежде всего анализируется значение понятия «жетпек» (инициация), предложенного Серикбол Кондыбай на основе мифологических исследований, в контексте взглядов таких исследователей мифологии, как Мирча Элиаде. Также рассматривается роль данного феномена в трансформации личности в традиционных культурах. Далее проводится краткий феноменологический анализ проявлений этого понятия в хикметах Ясауи. В результате выявляется содержательная преемственность между метафорой «второго рождения» в тюркской инициатической традиции и идеей «умереть прежде смерти» в учении Ясауи. Эта преемственность рассматривается как наглядное свидетельство синтеза тюркского мировоззрения с исламскими духовными принципами в суфийской практике Ясауи. Исследование также демонстрирует методологическое значение мифологической реконструкции, разработанной С. Кондыбаем, для изучения тюркских истоков наследия Ясауи. Кроме того, обращается внимание на роль понятий, введенных С. Кондыбаем, в исследовании национального наследия и возрождении национального сознания. В заключение предлагается развитие междисциплинарного взаимодействия между направлениями ясауиведения и кондыбаеведения, а также формирование национальной научной терминологии.

Ключевые слова: Ходжа Ахмед Ясауи; Серикбол Кондыбай; жетпек; умереть прежде смерти; духовное совершенствование.

Abstract

The article examines how the Turkic initiatory tradition of *zhetpek* is reflected in the teachings of Khoja Ahmed Yasawi. The study first analyses the meaning of the concept of *zhetpek* (initiation), proposed by Serikbol Kondybai on the basis of mythological research, within the framework of the views of myth scholars such as Mircea Eliade. Particular attention is given to the role of initiation in the transformation of the individual within traditional cultures. A brief phenomenological analysis of the manifestations of this concept in Yasawi's *hikmets* is then conducted. The study reveals a meaningful continuity between the metaphor of "rebirth" in the Turkic initiatory tradition and the idea of "dying before death" in Yasawi's teachings. This continuity is interpreted as a clear manifestation of Yasawi's synthesis of the Turkic worldview with Islamic spiritual principles within the framework of Sufi practice. The research also demonstrates the methodological significance of the mythological reconstruction developed by S. Kondybai for studying the Turkic sources of Yasawi's heritage. In addition, attention is paid to the role of Kondybai's concepts in the study of national heritage and the revitalisation of national consciousness. The article concludes by proposing the development of interdisciplinary cooperation between Yasawi studies and Kondybai studies, as well as the formation of a national scientific terminology.

Keywords: Khoja Ahmed Yasawi; Serikbol Kondybai; *zhetpek*; dying before you die; spiritual perfection;

Кіріспе

Серікбол Қондыбай мифтік танымды адамзат дүниетанымының алғашқы кезеңі ретінде емес, керісінше оның тұтас негізі ретінде көреді. Мифті адамның ақиқатты қабылдауының өзгеше формасы деп біледі. Ол ескіруі, ұмтылуы мүмкін, бірақ адамның санасынан әсте жоғалмайды. Өйткені ол адам жадының қабылдау және сақтау ерекшелігіне лайықты пішімде жасалып, симолдар арқылы сананың терең қабаттарына таңбаланады (Қондыбай, 2008, 9-т: 7). Осы ерекшелігіне қарап Бурханеттин Татар мифтерді адамның ақиқатқа деген ашықтығын қорғайтын тілдің жады ретінде бағалайды (Татар, 2003: 81). Басқа бір сөзбен айтқанда миф, тіл мен сананың тұтастығын бейнелейтін және оны сақтайтын дәстүрді білдіреді. Сондықтан С. Қондыбай тілдің символдық мәнін ояту арқылы мифті, мифті тірілту арқылы қазақтың санасын қайтадан жаңғыртуға болады деп түсінеді. Осы бағытта ол көптеген дей-түркілік ұғымдарды «Абақ таңба» негізінде қайтадан жасап шығарады.

Сондай ұғымдардың бірі – жетпек. С. Қондыбай оны «инициация» терминінің дей-түркілік баламасы ретінде ұсынады (Қондыбай, 2008, 9-т: 179-180). Осы ұғым арқылы қазақтың миф, аңыз және ертектеріндегі жетпектік мотивтерді өзге елдердің мифологиясындағы мотивтермен салыстыра отырып талдайды. Осы барыста оның мифтік дәстүр мен сопылық дәстүрдегі инициациялық танымдардың сабақтастығын көрсетуі ерекше назар аудартады (Қондыбай, 2008, 9-т: 241-247). Өйткені бұл сабақтастық түркі халықтары ислам дінін сопылық жол арқылы қабылдады дейтін тұжырымдаманы танымдық тұрғыда қуаттай түседі (Нұсқабаев, 2019).

Әсіресе бұл – қазақтың дәстүрлі дін танымын қалпына келтіруге бағытталған дінтанулық зерттеулеріміз үшін өте маңызды жіп ұштарының бірі. Яғни инициация ұғымы тұрғысынан Қожа Ахмет Ясауидің исламға дейінгі түркілік дүниетанымды исламның теологиялық-мистикалық көзқарасына қалай бейімдегенін анықтауға мүмкіндік бар. Осы арқылы Ясауидің түркілік дәстүр мен ислам дінін үйлестірудегі тарихи рөлін жаңа қырынан анықтауға болады. Екінші жағынан Ясауидың түркілік бастауларын анықтауда бүгінге дейін еленбей келген мифологиялық зерттеулердің маңызы көрсетіледі. Сондай-ақ осы мәселе арқылы жас зерттеу саласы ретінде қалыптасып келе жатқан Серікболтануды іргелі ғылым – Ясауитанумен байланыстыруға мүмкіндік туады. Сондықтан бұл мақалада «жетпек» ұғымының мәнін талдай отырып оның Ясауи дүниетанымында қалай көрініс тапқанын ортаға қою басты мақсат етіледі.

Әдебиетке шолу

Жетпектік аясында мифология мен мистик дүниетанымды байланыстыра қолға алған зерттеушілер көп. Олардың ішінде бірнешеуін атай кету керек болса, ойға алдымен Мирча Элиаде келеді. М. Элиаде, діндар адам (*homo religiosus*) мен модерн адамның дүниетанымындары арасындағы парықтары талдау негізінде діндар адамның үнемі дүниенің орталығында киелілікпен бірге өмір сүруге ұмтылатынын анықтаған. Сондықтан діндар адам, модерн адам сияқты уақыт ағынымен бірге ілгерлеуді емес, керісінше үнемі уақытты асу жолымен Киелі бастауға қайта оралып отыруды көздейді (Элиаде, 2015: 35-44). Ал Киелі бастауға оралудың бірден бір жолы – жетпектік жолдан өту. Дәл осы себептен М. Элиаде үшін жетпектік дәстүр, діндар адамды модерн адамнан айыратын ең негізгі ерекшелік саналады (Элиаде, 2015: 178-189). Одан соң Джозеф Кэмпбеллдің «Қаһарманның мәңгілік сапары» (*Kahramanın Sozsuz Yolculuğu*) атты еңбегін де ерекше атап өтуге тура келеді. Ол аталмыш еңбегінде жетпектік феноменін психологиялық және метафизикалық қабаттарымен бірге дүние мифтері аясында қолға алады. Нәтижесінде қаһарманның жетпектік сапарының тұрақты модельн жасап шығады (Кэмпбелл, 2022). Осы бағытта Арнольд Ван Геннел мен Виктор Тернердің еңбектері де айырықша назар аударуға татиды. А. В. Геннел жетпектік дәстүрлердегі табалдырықтың символдық мәніне тоқталады. Рухани жетілудің мифология мен мистик танымдарда қашанда бір «табалдырықтан өту» символы арқылы іске асатынын ортаға қоя отырып, оны прелиминалды, лиминалды және постлиминалды ұғымдары негізінде талдайды (Геннел, 1960). В. Тернер болса «лиминалдылық» және «коммунитас» ұғымыдарын енгізу арқылы жетпектік дәстүрдің тек жеке тұлғалық қана емес, әлеуметтік сипатқа да ие екенін, сонымен бірге оның тек рухани кемелденуден тыс, дағдарыстарға да қатысы барлығын анықтайды (Тернер, 2018).

Сондай-ақ, аталған ғалымдардың еңбектерін пайдалана отырып зерттеу жүргізіп келе жатқандар да аз емес. Мысалы Дилек Түркилымаз, бүкіл түркі халықтарына ортақ табалдырыққа деген құрметтің астарындағы мағынаны мифтік және сопылық дүниетанымдағы түсініктер негізінде тереңінен талдайды (Түркилымаз, 2019). Мехмет Сурур Челепи, жетпектік ұғымы негізінде Юнус Эмренің ақиқаттың сырына қол жеткізу жолын анализ етеді (Челепи, 2016). Февзие Аслач, Мәулананың «сама рәсімі» (*sema töreni*) деп аталатын діни ритуалының жетпектік мақсаттағы мәндерін қолға алады (Аслач, 2023). Езгі Өзгенч болса, түркі дастандарындағы «ұйқы» мотивінің эзотерикалық сипаттағы жетпектік астарын түсіндіруге талпынады (Өзгенч, 2019).

Шетелдік ғылыми дереккөздерден бұндай зерттеулерді көптеп кездестіруге болады. Алайда отандық ғылымда мифология мен сопылық арасындағы бұндай сабақтастықты талдаған зерттеулер жоққа тән. Оның үстіне жалпы кемелдену тақырыбында еңбек еткен зерттеушілердің көбі С. Қондыбай ұсынған «жетпек» терминін емес, әлі де «инициация» терминін қолдануды жалғастырып келеді. Бұл отандық ғылымда әліге дейін эпистемологиялық тәуелсіздік түсінігінің қалыптаспағанының көрінісі болумен бірге рухани салғырттықтың айғағы болуы мүмкін. Мысалы Түркияда «инициация» сөзінің орнына «ер» түбірінен туындаған «ергінленме» (*erginlenme*) сөзі қолданылады (Каража, 2024). Сондықтан бұл еңбек отандық ғылымдағы аталған олқылықтарды толтырудағы С. Қондыбай еңбектерінің маңызын дәріптейді.

Зерттеу методологиясы

Зерттеудің бірінші кезеңінде жетпектік дәстүрге қатысты жалпы деректерге шолу жасалды. Шолу нәтижесінде ортаға шыққан деректер өте көп болғандықтан оларды сұрыптап алуға тура келді. Сұрыптау жұмысы мақаланың көлемі мен тақырыптың аясына қарай отырып жүргізілді. Сұрыптау нәтижесінде М. Элиаде және Дж. Кэмпбелл сияқты танымалы мифолог ғалымдардың еңбектері негіз ретінде таңдап алынды. Одан соң олар С. Қондыбайдың жетпектік идеясымен салыстырылды. Екінші кезеңде Қожа Ахмет Ясауидің Диуани хикмет еңбегі мен Ясауитану бағытындағы зерттеулерге талдау жасалды. Алдымен

Диуани хикметтегі кемелдену идеясына қатысты хикметтер іріктеліп алынды, одан соң оларға қатысты жасалған зерттеулерге шолу жасалды. «Кемел адам» дәрежесіне жету жолының жетпектік ерекшеліктеріне баса мән берілді. Үшінші кезеңде мақаланы жазу қолға алынды. Зерттеу жұмысынла М. Элиаде жиі қолданатын дін феноменологиясы әдісі басшылыққа алдынды.

Нәтижелер

Зерттеулер жетпек ұғымының қолдану аясы мен мағынасының тым кең екенін көрсетеді. Дәстүрлі мәдениетте оны қоғамдық құрлыстың әр саласында кездестіруге болады; әскери, діни, өнер және басқа да әдет-ғұрыптардан. Сондықтан оның әр саладағы сипаты мен ерекшелігі де парықты болып келеді. Мысалы діни жетпектік дәстүрлерде жетпекші¹ қатаң тартып пен түрлі ауыр сынақтардан өтуі тиіс болса, үйлену тойы сияқты ғұрыптық дәстүрлерде жетпекші белгілі рәсімдер мен жоралғыларды атқарса жеткілікті саналады (Элиаде, 2015:163-166). Алайда аталған парықтарға қарамастан қай салада болмасын жетпектік дәстүр мына ортақ ерекшелікке негізделеді: жаңадан туу. Яғни жетпектік дәстүр адамды қайтадан туғызу арқылы оған жаңа бір болмыс сыйлайды. Дж. Кэмпбеллдің анықтаған жетпектік моделі бойынша жаңадан туу «айырылу-жетпек-кері оралу» кезеңдерін қамтиды (Кэмпбелл, 2022: 35-40).

Сондықтан жетпектік дәстүрді адамның жаңадан туу жолымен бір болмыстық хәлінен басқа бір болмыстық хәліне өтуі деп атауға болады. Жетпек арқылы адам өзінің қарабайыр болмысынан арылып жаңа бір рухани болмыстық өлшемге өтеді. Осылайша адам өзін үздіксіз жаңа қырынан тануға мүмкіндік табады. Ал «жаңадан туу» аты айтып тұрғандай ең алдымен өлімді міндетті қылады. Яғни өлімсіз жаңадан туу да мүмкін емес. Сол үшін жетпекші рухани өлшемде қайта туу үшін алдымен балаң, білімсіз және қарабайыр болмысында өлуге тиіс (Элиаде, 2015: 172-174). Өйткені өлім арқылы ғана адам өзінің келген жеріне – Киелі бастауға бара алады. Өйткені адамның ақиқатты тануы мен рухани кемелденуі тек Киелікпен жүздескен кезде ғана мүмкін болатын хәл. Алайда бұл жердегі өлім символдық мағынадағы өлім болып, әдетте ритуалдар мен жоралғылардың күшімен іске асады.

С. Қондыбай, Киелі бастауды «Ілкітөр» немесе «Төретам» деп атайды. Автор оны киеліктің материалданған нәтижесін бойына сақтап, қорғап және қажетіне қарай адам баласына үлестіріп отыратын орталық ретінде анықтайды (Қондыбай, 2008, 9-т: 49-57). Оған жету жолындағы жетпектік сапарды «Абақ таңба» арқылы түсіндіреді. Абақ таңба, кіндік нүкте мен оны қоршап жатқан жеті шеңберден құралады. Кіндік нүкте, жетпекшінің мұрат еткен жері – Киелі бастауды білдіреді. Оны нұр, протокосмос, уақыттың және тіршіліктің бастауы және қайнар көз т.б. деп атауға да болады. Яғни ол бүкіл бастаулардың басталған қайнар көзін символдайды. Ал жеті шеңбер, кіндік нүктеден тарап шыққан тіршілік бейнелеріне ишарат етеді. Кіндік нүктеге бару үшін осы жеті шеңберден өту міндет (Қондыбай, 2008, 9-т: 175-178). Бұл шеңберлерді А. В. Геннелдің еңбегіндегі табалдырықтар немесе есіктер ретінде қарастыруға да мүмкіндік бар. Әрбір шеңберден өту мен есіктен өту, жетпектік тәжірибенің бір сатысын көрсетеді (Геннел, 1960: 11-12). Яғни жетпекші әрбір шеңберден өткен сайын рухани жағынан түлеп, жаңарып отырады. Өйткені кіндік нүктенің әрбір шеңбердегі еркі (қуаты) ұқсамайтындықтан, жетпекші бір шеңберден екіншісіне өткен сайын Киелікті өзгеше тәжірибе етеді. Сондықтан бұл барысты да өліп қайтадан туу ретінде көрсетуге болады.

Осы тұрғыдан қарағанда өлім, адамды киелікке жеткізетін бірден бір жол болып шығады. Жетпекші, әр жолы өлімді тәжірибе ету арқылы киелікпен жүздеседі, киелікпен жүздесу арқылы ақиқатты тани бастайды. Бұны С. Қондыбайдың «өлу» сөзіне берген анықтамасы да қуаттайды; ол Абақ таңбаны оқу жолымен «өлу» сөзінің онтологиялық мағынасың «білу», «тану» екенін алға тартады (Қондыбай, 2008, 9-т: 244)

¹ Сынақтан өтуші мағынасында. С. Қондыбайға тән.

Сондықтан М. Элиаде атап көрсеткендей адамның алғаш өмірге келуі мен жетпек жолымен екінші рет қайта тууының арасында үлкен парық бар. Бірінші рет адам физикалық тұрғыда өмірге келсе, екінші рет өзінің санасында жаңадан туады. Бұл екінші рет туу арқылы адам көптің бірі болудан шығып Киеден хабары, қоғамда орны бар тұлғаға айналады. Осы себептен М. Элиаде екінші рет туудан бұрынғы Киеден хабарсыз адамды «табиғи адам» деп атайды. Өйткені ол өзінің қайдан келгенін, қайда барарын, кім екендігін және өлімнің сырын білмейтін; қысқасын айтқанда ақиқатты танымайтын пенде. Ал бұған қарсы жетелі (Киеге жеткен) адам өлім мен өмірдің сырын, Киенің мәнін танып жеткен білкті жан (Элиаде, 2015: 166-169). Басқа бір сөзбен айтқанда жетелі адам физикалық және рухани жақтарынан жетілген кемел адам. Ол жаңадан туу арқылы бақи әлемге тән ақиқатты, мына фәни әлемге әкелуші. Сонымен қатар басқаларға ақиқаттан хабар беруші, жол нұсқаушы және ұстаз.

Осындай ұстаздардың бірі – түріктердің пірі атанған Қожа Ахмет Ясауи. Ол түркі халықтарының исламды қабылдауында жол басшылық рөлімен ерекше аталады. Жаңадан туу мотиві, оның хикметтерінде «өлмес бұрын өлу» формасында алдымыздан шығады. Ол хикметтерінде «өлмес бұрын өлуді» ақиқатты танудың бірден бір жолы ретінде дәріптейді және оны пайғамбардың сүннеті деп біледі. Мысалға 182-хикметінде былай дейді:

«Хақ расулы «өлмес бұрын өлгін» деді,
Дидар үшін өлмес бұрын өлмеймін бе?
«Муту қабла ан тумутуу»² болғын деді,
Дидар үшін өлмес бұрын өлмеймін бе?» (Иасауи, 2022: 508).

Бұл жердегі «дидар», сопылықтағы Алланың жамалын білдіретін термин болып киелікті білдіреді. Ясауи танымында «өлмес бұрын өлу» мен «хақ жамалын талап ету» бір тұтас түсінік. Яғни хақ жамалын көру үшін сөзсіз жаннан кешіп өлімді тәжірибе ету керек (Кенжетай, 2008:136-137). Өйткені ол – мына дүниеге жария болмаған абсолютты ақиқат. Осы ерекшелігіне қарап С. Қондыбай оны, адам көзіне көрінбейтін, ақылымен білінбейтін құдайы құдірет немесе нұр деген мағынада «көрілмес» деп атайды (Қондыбай, 2008, 9-т: 38-39). Сондықтан оны танудың бірден бір жолы – жетпек. Ясауидің сөзімен айтқанда «өлмес бұрын өлу». Адам жетпек жолымен «өлмес бұрын өлген» кезде ғана мына дүниеде тұрып киелікті танып алады немесе хақ дидарын көреді. Сол кезде «көрілмес» адамның санасында «жар» болып «көресінге» айналады (Қондыбай, 2008, 9-т: 39).

Сонымен бірге Алланың дидарын көру, Абақ таңбадағы кіндік нүктеге жетумен де тең. С. Қондыбай оны сопылық инициацияның ең соңғы межесі – өлім ретінде қарастырады. Оның Ясауи жолындағы практикалық көрінісі – Ясауидің қылуетхана-жерасты мешіті. Ясауидің алпыс үшке келген соң жер астына түсуінің символдық мәні де өлім. Өйткені алпыс үш – пайғамбардың қайтыс болған жасы. Ясауи хикметтерінде алпыс үш жасты сүннет деп білгенін анық баяндайды (Иасауи, 2022: 54). Сондықтан бұл оның сүннеті жерастына түсу арқылы орындағанын білдіреді. Яғни пайғамбар алпыс үш жасында бақи әлемге қайтса, Ясауи жерастына түскен. Бұл, жерастының символдық өлшемде о дүниенің символына айналғанына ишарат етеді. Оның үстіне алпыс үш жасында жерастына түсу феномені тек Ясауи негізін салған түркі сопылық дәстүріне тән.

Осы тұрғыдан аталмыш феноменнің төркінін түркілердің исламнан бұрынғы дүниетанымынан іздеуге негіз бар. Яғни оны түркі космоголиясындағы жерастындағы «өлілер әлемімен» салыстыруға болады. Бұл жерде оларды жан-жақты салыстыруға мүмкіндік болмағандықтан, тек оның жетпекпен тікелей байланысын айтсақ жеткілікті. Түркі мифологиясында «өлілер әлемі» жетпек жолындағы қаһармандардың баратын жері; онда олар түрлі сынақтардан өту арқылы жаңадан туу мүмкіндігіне ие болады (Әлайдар, 2025: 121-123). Осындай ерекшелігіне қарай отырып С. Қондыбай оны, Ілкітөрдің уақыттың өтуіне ілесе болмысызданған бейнесі деп санайды (Қондыбай, 2008, 9-т: 242). Оның үстіне Ясауидің де жерасты мешітінде үздіксіз зікір салып құлшылық қылғаны белгілі; оны бір

² Өлмей тұрып өл.

хикметінде «жер астында жанымменен құлдық қылдым» деп жеткізеді (Ясауи, 2022: 54). Сондықтан олардың адамның кемелдену жолында ұқсас қызмет атқарғанын айтуға болады.

Қортынды және талқылау

Осы жерге дейінгі зерттеулердің нәтижесі Ясауи негізін салған сопылық жолдың тек исламға емес, сонымен бірге түркілік дәстүрге де негізделгенін дәлелеуге болатынын көрсетеді. Әрине, бұл алдағы ұзақ әрі кең ауқымды зерттеуді қажет етеді. Деседе мына болжамды нақты ұсынуға болады: егер түркі сопылық мектебінің өзіндік ерекшелігі бар екені рас болса, онда ол ерекшелік исламдық танымнан емес, керісінше түркілік танымнан келіп шыққан. Жоғардағы «жетпек» ұғымы аясындағы талдаулар бұның бір дәлелі. Инициация мәселесінде түркілік мифтік таным мен Ясауи ілімінің сабақтасуы, өз кезегінде түркілік дәстүр мен ислам діні арасындағы үйлесімнің бір көрінісі бола алады. Сондай-ақ бұл Ясауидің түркі ислам мәдениетінің негізін салушы рөлін тіпті де қуаттай түседі. Осы негізде Ясауи салған кемелдену жолын түркілік жетпек дәстүрінің сопылық интерпретация ретінде ұсынуға болады.

Ал осындай мүмкіндікке жол ашқан С. Қондыбайдың мифологиялық зерттеулерінің маңызы ерекше. Оның іргелі еңбектері, сөздік дәстүрге негізделген қазақтың дін танымын зерттеуде міндетті түрде ескерілуге тиісті. Оның қазақ сөздеріне жасаған этимологиялық талдауы, Мәшһүр Жүсіптің дін де, «ақиқат та қазақтың сөзінде тұр» дейтін пікірінің бір айғағы сияқты. Сондықтан оның еңбектерін Ясауи мұрасын зерттеу үшін де қолдануға әбден болады. Тіпті С. Қондыбай мен Ясауидің мұраларын пәнаралық негізде бірлесе зерттеу, екі сала үшін де пайдалы болар еді. Себебі С. Қондыбайдың қазақтың көне дүниетанымын айқындайтын еңбектері Ясауи мұрасындағы түркілік бастауларды тереңірек тануға жол ашса, өз кезегінде Ясауитану бағытындағы ізденістер С. Қондыбай мұрасындағы теологиялық, сопылық және дінтанулық аспектілерді ғылыми тұрғыдан пайымдауға мүмкіндік береді. Аталған пәнаралық зерттеу, қазақтың дәстүрлі дін танымын жаңа қырынан ортаға қоюға да септігін тигізеді.

Пайдаланылған әдебиет:

Өлайдар, Е. (2025). *Түркі космогониялық миф (тер)індегі Ерлік Ханның жылан бейнесі: Дін феноменологиясы тұрғысынан талдау*. Jete - Journal of Philosophy, Religious and Cultural Studies, 151(2), 112-125.

Кенжетай, Д. (2008). *Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы*. Алматы: Арыс.

Нұсқабаев, О. (2019). *Түрктөкті халықтардың мұсылмандануы: тарихы және қайнарлық желілері*. Türkologia, 5(97), 106-128.

Қондыбай, С. (2008). *Шығармалары: 15 томдық. (9-том: Арғықазақ мифологиясы. Үшінші кітап)*. Алматы: Арыс.

Ясауи, Қ. А. (2022). *Диуани хикмет*. (Құраст. Д. Кенжетай). Шымкент: Souz Print Corporation.

Alsaç, F. (2023). Mevlânâ felsefesinde yeniden doğuş arketipi bağlamında semâ töreni. C. Mollamehmetoğlu Çekici & M. Çekici (Ed.), *Mevlâna'nın Düşünce Dünyası Üzerine Edebî Yazılar* ішінде (166-196-66.). İstanbul: Rumî Yayınları.

Campbell, J. (2017). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (Çev. Sabri Gürses). İstanbul: Alfa Yayınları.

Çelepi, M. S. (2016). Türk mistisizm geleneğinde Yunus Emre'nin sırра ermesi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 17(38), 111-134.

Eliade, M. (2015). *Kutsal ve Kutsal Dışı*. (Çev. M. Ali Kılıçbay). İstanbul: Alfa Yayınları.

Gennep, A. V. (1960). *The Rites of Passage*. (Çev. Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee). London: Routledge and Kegan Paul.

- Glden, İ. M., zden, M. C. & Gcer, Z. (2025). *Geleneksel Türk inancındaki atalar kültünün İslamiyet sonrası veli kültüne dönüşümü*. Kültür Araştırmaları Dergisi, (25), 381-405.
- Karaca, N. (2024). *İnisiyasyon, Erginlenme*. Tematik Sözlük, <https://www.bilincdisiyayinlari.com/blogs/tematik-sozluk/i%CC%87nisiyasyon-erginlenme?srsltid=AfmBOoqkKgBQbfM00Bo3ZnvR56VngYSi-WB8MN3T9eyRb3u804P46E0Q>
- Tatar, B. (2003). Mircea Eliade'in Modern Rasyonel Dnceyi Eleştirisi. *bilimname II*(2), 75-83.
- Turner, V. (2018). *Ritüel: Yapı ve Anti-Yapı*. (ev. Lamiya zdemir). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Türkyılmaz, D. (2019). Eik altı boş deėildir: "Eik" kavramının Türk düşüncesine yansımaları. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(17), 151-162.

ИНТЕГРАЦИЯ КУЛЬТУРЫ И БЫТА КОЧЕВЫХ КАЗАХОВ В АНИМАЦИОННУЮ ОБРАЗОВАТЕЛЬНУЮ СРЕДУ: ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕШЕНИЯ

Макашев Марат, магистр, преподаватель Казахской национальной академии искусств имени Темирбека Жургенова, Режиссура кино и телевидения, maratmakashev98@gmail.com

Аннотация. Бұл мақалада анимациялық білім беру жүйесінде ұлттық мәдени мұраны қолдану мәселесі қарастырылады. Зерттеудің өзектілігі – қазіргі анимация саласында қазақ фольклоры, мифологиясы және дәстүрлі дүниетанымының жеткілікті деңгейде пайдаланылмауымен байланысты. Көптеген студенттер ұлттық мәдениетті тек тарихи материал ретінде қабылдайды және оны заманауи көркем образдар мен анимациялық кейіпкерлер жасау барысында толық қолдана алмайды. Зерттеудің мақсаты – анимация мамандарын даярлау процесінде мәдени-тарихи және фольклорлық материалдарды пайдаланудың мүмкіндіктерін талдау. Зерттеу барысында ғылыми әдебиеттерді талдау, контент-талдау және анимациялық индустриядағы мәдени трендтерді салыстырмалы зерттеу әдістері қолданылды. Нәтижесінде ұлттық мәдени элементтерді білім беру процесіне енгізу болашақ аниматорлардың шығармашылық ойлауын дамытуға және ұлттық көркемдік стиль қалыптастыруға ықпал ететіні анықталды. Зерттеу қорытындысы анимациялық білім беру бағдарламаларына мәдени зерттеулерді жүйелі түрде енгізу қажет екенін көрсетеді. Зерттеудің практикалық маңызы – оның нәтижелері Қазақстандағы анимация мамандарын даярлау жүйесін жетілдіруге және ұлттық мәдениет негізінде жаңа анимациялық жобалар жасауға мүмкіндік береді.

Түйінді сөздер: анимация, анимациялық білім беру, қазақ фольклоры, мифология, мәдени бірегейлік, анимациялық кейіпкерлер, визуалды трансформация, мәдени мұра.

Аннотация. В статье рассматривается проблема использования национального культурного наследия в образовательной подготовке будущих аниматоров. Актуальность исследования связана с тем, что казахский фольклор, мифология и традиционное мировоззрение пока недостаточно интегрированы в современную анимацию и образовательные программы. Многие студенты воспринимают национальную культуру преимущественно как исторический материал и не используют её как источник художественных образов и сюжетов. Цель исследования — проанализировать возможности интеграции культурно-исторических и фольклорных источников в обучение анимации. В работе применяются методы анализа научных источников, контент-анализа анимационных произведений и анализа современных культурных трендов в мировой анимации. Результаты исследования показывают, что включение национальной культуры в образовательный процесс способствует развитию творческого мышления студентов и формированию уникального художественного стиля. В выводах отмечается необходимость системного использования культурных исследований в подготовке аниматоров. Практическое значение работы заключается в возможности применения полученных результатов при разработке образовательных программ и создании анимационных проектов, основанных на культурном наследии Казахстана.

Ключевые слова: анимация, анимационное образование, казахский фольклор, мифология, культурная идентичность, анимационные персонажи, визуальная трансформация, культурное наследие.

Abstract

This article examines the use of national cultural heritage in the educational training of future animators. The relevance of the study is determined by the insufficient integration of Kazakh folklore, mythology, and traditional worldview into contemporary animation and animation

education. Many students perceive national culture mainly as historical material rather than a source of narrative structures, symbols, and artistic imagery. The aim of the research is to analyse the possibilities of integrating cultural, historical, and folklore sources into animation education. The study applies methods of scientific literature analysis, content analysis of animated works, and examination of current cultural trends in global animation. The results show that incorporating national cultural elements into the educational process contributes to the development of students' creative thinking and helps form a distinctive artistic identity. The conclusions emphasise the importance of systematically integrating cultural studies into animator training. The practical significance of the research lies in the potential to improve animation education programs and develop animation projects based on Kazakhstan's cultural heritage.

Keywords: animation, animation education, Kazakh folklore, mythology, cultural identity, animated characters, visual transformation, cultural heritage.

1. Введение

Современная анимационная индустрия все чаще обращается к локальной культуре как источнику оригинальных сюжетов и художественных решений. В условиях глобализации многие страны стремятся сохранить и переосмыслить собственное культурное наследие через современные медиаформаты, включая анимацию. Для Казахстана эта задача особенно актуальна, поскольку богатый пласт фольклора, мифологии, устных преданий и традиционного мировоззрения пока недостаточно представлен в современной анимации и образовательных программах для будущих аниматоров. В то же время мировая индустрия показывает, что именно культурная уникальность позволяет проектам выделяться на международном рынке и формировать узнаваемый художественный стиль.

Актуальная проблема заключается в том, что многие студенты анимационных направлений знакомы с казахской культурой лишь на базовом уровне и воспринимают её как исторический материал, а не как живой источник сюжетов, символов и художественных образов. В образовательной среде недостаточно внимания уделяется анализу того, как культурные традиции формировались под влиянием образа жизни, природы, экологии и социальных условий. Из-за этого будущие авторы часто не понимают глубинных смыслов традиций и не умеют интегрировать их в современное визуальное повествование. Педагогическая задача заключается в формировании у студентов понимания культурного кода как творческого ресурса. Преподавание может включать анализ фольклорных сюжетов, символики традиционного искусства, мифологических образов и связи культуры с природной средой. Такой подход позволяет показать, что казахская культура содержит универсальные темы — взаимодействие человека и природы, вопросы гармонии, семейных ценностей, духовных поисков — которые могут быть актуальны и для современной аудитории.

Мотивация студентов к работе с национальным культурным материалом может формироваться через демонстрацию успешных примеров мировой анимации, где локальная культура стала основой международных проектов. В образовательном процессе важно не только изучать традиции, но и показывать, каким образом они могут трансформироваться в современные сценарии, визуальные стили и персонажей. Это способствует формированию интереса у молодежи к созданию оригинальных произведений, основанных на собственном культурном наследии.

Интеграция культурных исследований в образовательную программу анимации может стать основой для формирования нового поколения авторов, которые способны соединять традиционные мотивы с современными темами. Это позволит развивать национальную анимационную индустрию и создавать проекты, которые будут одновременно отражать культурную идентичность и соответствовать современным художественным и социальным тенденциям.

2. Литературный обзор

Современные исследования анимации всё чаще рассматривают её не только как форму визуального искусства, но и как инструмент культурной репрезентации и передачи национальной идентичности. В научной литературе данная проблема анализируется с различных позиций: культурологической, медиакоммуникационной, фольклористической и художественно-практической. Рассмотрение работ зарубежных и отечественных авторов позволяет выявить ключевые направления исследований, а также определить существующие научные пробелы.

В работе Zheng (2024) анимация рассматривается как средство формирования национального образа в процессе межкультурной коммуникации. Автор подчёркивает, что анимационные произведения способны транслировать культурные ценности и формировать представления о стране у международной аудитории, особенно среди молодёжи, которая активно воспринимает визуальные медиапродукты. Исследование показывает, что анимация может выполнять функцию культурного посредника между различными народами, объединяя национальные традиции и универсальные темы. Однако данная работа в большей степени сосредоточена на коммуникационных аспектах анимации и анализе её влияния на восприятие национального образа, тогда как вопросы художественного формирования персонажей и использования конкретных культурных источников остаются рассмотренными лишь в общем контексте.

Важный вклад в изучение связи анимации и фольклора внесён в работе Томилова (2021), посвящённой традициям Свердловской школы анимации. Автор анализирует, каким образом народные мотивы, музыкальные элементы и фольклорные сюжеты используются при создании анимационных произведений. Исследование показывает, что обращение к народной культуре способствует формированию выразительных художественных образов и развитию оригинального авторского стиля. Особое внимание уделяется синтезу различных художественных средств — музыки, движения персонажей и визуальной символики — которые позволяют создавать анимационные произведения с ярко выраженной культурной идентичностью. Вместе с тем исследование сосредоточено преимущественно на историческом и художественном анализе конкретной региональной школы анимации и не рассматривает возможности применения подобных методов в образовательных программах других стран, включая Казахстан.

С культурологической точки зрения проблему передачи традиций через анимацию рассматривает Aslan (2021). В его работе анализируется история анимации как медиума, способного транслировать культурные ценности и элементы народного творчества. Автор отмечает, что анимация обладает уникальными возможностями интеграции фольклора в современный визуальный язык, поскольку сочетает художественную условность, символизм и массовую доступность. Исследование демонстрирует, что использование культурных мотивов в анимации позволяет сохранять и популяризировать традиционное наследие в условиях глобализации. Однако работа носит преимущественно теоретический и исторический характер и не затрагивает вопросы практической подготовки аниматоров и методов внедрения культурных исследований в образовательный процесс.

В казахстанском научном пространстве значительный интерес представляет исследование Абельдинова и Жаманбаевой (2024), посвящённое визуальной трансформации персонажей казахской анимации в условиях социально-культурных изменений. Авторы анализируют эволюцию образов анимационных героев и отмечают, что изменение общественных ценностей и медиасреды влияет на их визуальную и смысловую структуру. Исследование подчёркивает необходимость адаптации традиционных образов к современным художественным формам и ожиданиям аудитории. В то же время работа в большей степени сосредоточена на анализе уже существующих анимационных произведений и их визуальной трансформации, тогда как вопросы формирования новых художественных образов в процессе обучения будущих аниматоров рассматриваются ограниченно.

Дополнительное теоретическое основание для изучения культурных источников анимации дают исследования, посвящённые мифологическому наследию тюркских народов. В работе Жанабаева и др. (2026) анализируется культурно-историческая периодизация мифологических представлений, разработанная Серікболом Қондыбаем. Авторы показывают, что мифологические образы и символы формируются в тесной связи с историческим развитием общества и отражают коллективное мировоззрение народа. Данный подход позволяет рассматривать фольклор и мифологию как систему культурных кодов, которые могут служить источником художественных образов в различных видах искусства. Однако в исследовании основной акцент сделан на мифологической периодизации и теоретическом анализе культурных источников, тогда как возможности их применения в современной анимации и образовательных программах практически не рассматриваются.

3. Методы

Метод изучения и анализа научных источников применяется для рассмотрения теоретических исследований в области культурологии, фольклористики и анимационного искусства. Данный метод позволяет определить существующие подходы к интерпретации мифологических и фольклорных сюжетов, а также выявить возможности их использования в современной визуальной культуре.

Контент-анализ анимационных произведений используется для изучения мультфильмов, в которых интегрированы элементы национальной культуры. Анализ включает исследование сюжетной структуры, визуального стиля, символики и способов адаптации культурных элементов для современной аудитории. Это позволяет определить наиболее эффективные способы художественной интерпретации традиционных мотивов.

Метод анализа трендов и культурных явлений применяется для выявления актуальных тем в мировой анимации и медиаиндустрии. Он позволяет определить, каким образом современные проекты используют культурное наследие, экологические темы, социальные ценности и исторические мотивы в качестве основы для сюжетов.

Метод анализа научных публикаций и образовательных материалов используется для изучения существующих педагогических подходов в подготовке аниматоров. Этот метод помогает определить, каким образом культурные исследования могут быть интегрированы в учебные программы и способствовать формированию профессиональных компетенций студентов.

4. Результаты

Исследование показывает, что многие зарубежные образовательные учреждения и анимационные студии активно используют элементы национальной культуры в обучении и производстве анимационных проектов. Например, японские анимационные школы уделяют большое внимание изучению традиционной эстетики, мифологии и философии, что отражается в визуальном стиле и тематике произведений. Подобный подход способствует формированию уникальной художественной идентичности авторов.

Анимация в современной научной литературе рассматривается как важный инструмент культурной репрезентации и межкультурной коммуникации. По мнению Zheng (2024), анимация представляет собой форму культурной передачи, посредством которой нация демонстрирует другим культурам свою систему ценностей, мировоззрение и культурные традиции (с. 107). При этом наиболее восприимчивой аудиторией данного медиума является молодежь, поскольку именно молодые зрители активно воспринимают новые культурные смыслы через визуальные и художественные образы. В связи с этим анимационные произведения могут формировать первоначальное представление о стране, ее культуре и духовных ценностях.

Как отмечает Zheng (2024, 108), анимационное искусство тесно связано с национальной культурой и выступает своеобразной художественной платформой для

демонстрации культурного и духовного наследия народа. В анимации отражаются эстетические нормы, традиционные представления о мире, моральные принципы и особенности национального менталитета. Благодаря художественной условности, символизму и образности анимация способна в доступной форме передавать сложные культурные смыслы и формировать у зрителей определённое представление о национальной идентичности.

Кроме того, в условиях глобализации анимация выполняет функцию своеобразного культурного посредника между различными народами. По мнению Zheng (2024, с.109), важной задачей анимационного искусства является поиск универсальных духовных ценностей, которые могут быть понятны и приняты представителями различных культурных сообществ. Использование таких универсальных тем, как дружба, семья, личностный рост или моральный выбор, позволяет преодолевать культурные барьеры и формировать положительный образ страны в международном культурном пространстве.

Исследование показывает, что многие зарубежные образовательные учреждения и анимационные студии активно используют элементы национальной культуры в обучении и производстве анимационных проектов. Например, японские анимационные школы уделяют большое внимание изучению традиционной эстетики, мифологии и философии, что отражается в визуальном стиле, тематике и методах анимации, а также формирует у студентов глубокое понимание культурных и духовных ценностей своей страны. Подобный подход способствует формированию уникальной художественной идентичности авторов, позволяя им создавать работы с характерной национальной спецификой, но одновременно понятные международной аудитории. Аналогично, опыт Свердловской школы анимации показывает, что интеграция фольклора в учебный и творческий процесс играет ключевую роль в подготовке будущих поколений аниматоров, так как фольклорный материал обеспечивает богатую художественную основу для развития воображения, символического мышления и композиционных навыков, одновременно передавая традиции, мораль и ценности народа (Томилов, 2021, с. 59). Использование народных сюжетов, музыкальных инструментов, обрядов и этнических мотивов позволяет молодым художникам не только осваивать технические приёмы анимации, но и формировать чувство культурной самобытности, развивать авторский стиль и создавать художественные произведения, в которых сохраняется связь между историческим наследием и современным творческим выражением. Таким образом, интеграция национальной культуры и фольклора в образовательный процесс и практику анимации обеспечивает формирование оригинального художественного языка, укрепляет культурную идентичность авторов и создает фундамент для создания работ, способных эффективно коммуницировать с международной аудиторией.

Использование фольклора в анимации Свердловской школы является одним из ключевых факторов формирования художественной идентичности авторов и передачи культурного наследия будущим поколениям аниматоров. Как отмечает Томилов (2021, с.59), фольклорный материал способен создавать художественные образы, которые отражают мировоззрение, традиции и идеалы народа в архетипических и символических формах. В таких фильмах четко проявляются базовые ценности, такие как добро и зло, взрослый и детский мир, что позволяет молодым художникам осваивать не только визуальные и технические навыки, но и принципы построения нарратива и композиции. Фольклор выступает как универсальный язык, способный объединять различные культурные коды, и позволяет студентам анимационных школ воспринимать национальное искусство как живую систему символов и образов, пригодных для современной интерпретации.

Особенностью Свердловской школы является использование «карнавально-шутовской» анимации, где фольклорные сюжеты переосмысляются в развлекательной, игровой форме. Например, музыкальные мультфильмы Анатолия Аляшева, такие как «Русские потешки» (1969) и «Буренка из Масленкино» (1973), демонстрируют синтез

различных анимационных техник и активное использование национальных музыкальных инструментов и песен в построении сюжета (Томилов, 2021, с. 61). Такой подход не только развивает технические навыки будущих аниматоров, но и учит их работать с культурными и этническими символами, создавая эмоционально насыщенные сцены и оригинальные визуальные миры. Музыкально-театральная организация действия в фильмах Свердловской школы формирует у студентов понимание того, как интегрировать музыку, движение персонажей и пространство для усиления художественного воздействия произведения (Томилов, 2021, с. 61).

Еще одной важной «фишкой» школы является комплексный подход к дизайну персонажей и декораций. В фильмах В. Фомина, таких как «Синюшкин колодец» (1973) и «Травяная западёнка» (1982), четко разграничены миры природы и человека, а персонажи выполнены в авторской гротескной стилистике, напоминающей лубочную графику (Томилов, 2021, с. 63). Это учит студентов видеть в материале не только визуальную поверхность, но и символическую глубину, работать с условностью и метафоричностью. Дискретное и пластически выраженное движение персонажей формирует навыки планирования анимационных сцен с учетом психологического и эмоционального воздействия на зрителя, что особенно важно для работы с детской аудиторией (Томилов, 2021, с. 63).

Современная анимация, как отмечалось в исследовании о культурной передаче через мультфильм, обладает уникальной способностью интегрировать культурные и фольклорные элементы в массовый продукт (Aslan, 2021, с. 1060–1061). Например, японская анимация (аниме) использует мифологические и национальные мотивы, создавая новый визуальный язык и продвигая культуру на глобальном уровне (Aslan, 2021, с. 1066–1067). Аналогично, Свердловская школа формирует у студентов навыки не просто рисовать персонажей, но и осознавать культурные контексты, что делает их работы более содержательными и эмоционально насыщенными (Томилов, 2021, с. 61–63).

Следует подчеркнуть, что применение музыкально-театральной организации действия в анимации не ограничивается лишь созданием сцен с песнями и танцами. Оно формирует у будущих аниматоров понимание ритма повествования, темпа движения, а также эмоциональных пауз, что в итоге усиливает вовлеченность аудитории (Томилов, 2021, с. 61). При этом использование национальной музыки и песен позволяет закрепить у зрителя культурные ассоциации и передать элементы традиционного фольклора современными средствами.

Комплексный подход к дизайну персонажей и декораций также тесно связан с культурной трансляцией. Например, разграничение мира природы и мира человека в работах В. Фомина показывает студентам, как визуальная организация сцены может подчеркнуть символические отношения между персонажами и их окружением (Томилов, 2021, с. 63). Это особенно важно для создания детской анимации, где зритель воспринимает визуальные и эмоциональные подсказки на интуитивном уровне.

Кроме того, Свердловская школа способствует формированию навыков работы с мультипликационным пространством как с целостной художественной системой. Студенты учатся управлять движением персонажей, расстановкой декораций, освещением и цветом сцены, создавая многослойные повествовательные конструкции. Этот подход напрямую коррелирует с концепцией «фольклорного повествования в современном контексте», о которой писал Е. Aslan (2021), подчеркивая, что анимация способна интегрировать традиционные культурные элементы в современный визуальный язык (с. 1060–1063).

Таким образом, Свердловская школа анимации демонстрирует, как региональные образовательные практики могут усиливать роль анимации как средства культурной передачи. Студенты, обучаясь методам интеграции музыки, движения и визуальной символики, создают работы, которые одновременно развлекательны, образовательны и культурно насыщены. Это позволяет анимации становиться инструментом не только

художественного выражения, но и межпоколенческого и межкультурного общения (Томилов, 2021, с. 61–63).

Подобный образовательный подход, основанный на глубоком изучении культурного контекста и традиционного мировоззрения, может существенно повлиять на развитие казахстанской анимации. Если обучение будущих режиссёров-аниматоров будет строиться на системном изучении культурных источников, фольклора и мифологии, это позволит сформировать поколение специалистов, которые будут способны создавать визуальные произведения, отражающие не только современные художественные тенденции, но и культурную идентичность страны. В этом случае анимация становится не просто технической формой производства мультимедийного контента, а средством осмысления культурного наследия и его трансформации в актуальный художественный язык.

Важным элементом образовательного процесса является метод объяснения культуры через повседневную жизнь народа. Для будущих аниматоров важно понимать не только мифологические сюжеты и героические легенды, но и бытовые аспекты жизни кочевых обществ: способы организации пространства, отношения человека с природой, традиционные формы общения и коллективной деятельности. Именно эти элементы формируют основу мировоззрения, из которого впоследствии рождаются художественные образы и символические персонажи. Как отмечается в исследовании, многие фольклорные персонажи и мифологические сюжеты не возникают случайно, а формируются как отражение социальных условий и природной среды, в которой живёт народ. В этом контексте фольклор выступает своеобразной системой объяснения окружающего мира, а его персонажи становятся носителями культурного опыта и коллективной памяти общества (Абельдинов и Жаманбаева, 2024, с. 34).

Методы культурного анализа, предложенные в трудах Серікбола Қондыбая, могут существенно дополнить традиционный образовательный подход. Қондыбай акцентирует внимание на связи художественных образов с историко-социальной средой, подчёркивая, что «понимание этих процессов играет ключевую роль в подготовке студентов анимационных специальностей» (цит. по: Жанабаев и др., 2026, с. 12). Его работы позволяют студентам видеть культурные артефакты как динамическую систему, где каждая деталь, будь то ритуальный символ или бытовой элемент, имеет смысл и может быть трансформирована в визуальный образ анимации.

Когда будущие художники и режиссёры начинают анализировать культурные источники не только как готовые сюжеты, но и как результат исторического и социального развития общества, они получают возможность глубже интерпретировать традиционные образы (Абельдинов и Жаманбаева, 2024, с. 45). Подход Қондыбая позволяет дополнительно выявлять скрытые культурные коды и символику, которые можно использовать при создании уникальных персонажей и сцен. Например, он отмечает, что «фольклорные персонажи обладают не только героическими качествами, но и юмором, музыкальными способностями, интеллектуальными чертами или нестандартными способами решения проблем» (цит. по: Жанабаев и др., 2026, с. 27). Осознание этих особенностей даёт студентам возможность создавать персонажей с многослойной индивидуальностью и характером, отражающим культурное наследие и психологию народа.

Метод преподавания, основанный на объяснении культуры через реальные исторические условия и повседневную жизнь, позволяет студентам лучше осознавать причины формирования определённых образов и символов (Абельдинов и Жаманбаева, 2024, с. 38). Труды Қондыбая дополняют это, предлагая инструменты для анализа эволюции фольклорных сюжетов, что особенно важно при создании анимационных героев, способных адаптироваться к современным условиям. «Если не рассматривать фольклорные персонажи в сравнении с окружающим культурным материалом и их историческим развитием, невозможно понять их эволюцию» (Абельдинов и Жаманбаева, 2024, с. 41).

Использование подхода Қондыбая позволяет студентам расширять рамки этого анализа, выявляя скрытые взаимосвязи между культурными феноменами и визуальными образами.

Совмещение культурного анализа и технологических навыков, подчеркнутое Қондыбаем, открывает новые возможности для анимации. Студенты могут создавать динамичные, выразительные персонажи, которые одновременно сохраняют связь с культурным наследием и соответствуют современным художественным и технологическим стандартам (Абельдинов и Жаманбаева, 2024, с. 52). Использование 2D и 3D графики, компьютерных эффектов и методов анимации движения становится особенно эффективным, когда оно подкреплено глубоким пониманием культурного контекста, предложенного Қондыбаем (Жанабаев и др., 2026, с. 35).

В результате интеграция трудов Серікбола Қондыбая в образовательные программы анимационных школ способствует формированию нового поколения художников и режиссёров, способных создавать произведения с уникальной визуальной эстетикой и культурной идентичностью. Они учатся видеть фольклор не только как источник сюжетов, но и как систему символов, персонажей и художественных структур, которую можно адаптировать и трансформировать для современной аудитории (Жанабаев и др., 2026, с. 41).

Таким образом, сочетание методик Қондыбая с традиционным подходом к изучению культуры и фольклора создаёт мощный инструмент для развития казахстанской анимации, обеспечивая её конкурентоспособность на международном уровне и формируя у студентов понимание того, что анимация — это не просто индустрия развлечения, а важный культурный инструмент, способный отражать ценности общества и формировать визуальный язык будущих поколений (Абельдинов и Жаманбаева, 2024, с. 58).

5. Выводы и обсуждение

Проведённый анализ показывает, что развитие анимационного образования во многом зависит от интеграции культурного наследия в учебный процесс. Изучение фольклора, мифологии и традиционного мировоззрения позволяет будущим аниматорам формировать более глубокое понимание национальной культуры и использовать её как основу для создания оригинальных художественных образов. Такой подход способствует формированию уникального визуального языка, который может отличать казахстанскую анимацию на международной арене. Важным выводом исследования является то, что культурный анализ должен рассматриваться как неотъемлемая часть профессиональной подготовки аниматоров. Обращение к фольклорным источникам и мифологическим сюжетам развивает у студентов символическое мышление, способность к художественной интерпретации и понимание культурных кодов. Это позволяет создавать более выразительных персонажей и визуальные миры, отражающие национальные особенности и ценности общества.

В обсуждении результатов следует отметить, что эффективное развитие анимационной индустрии возможно при сочетании культурных знаний и современных технологических навыков. Цифровые инструменты и современные методы анимации расширяют художественные возможности авторов, однако их потенциал реализуется наиболее полно тогда, когда они опираются на содержательную культурную основу.

Таким образом, интеграция культурно-исторических исследований, фольклорного материала и технологического обучения может стать важным направлением развития образовательных программ в области анимации. Подобный подход способствует подготовке специалистов, способных создавать произведения, одновременно отражающие национальную идентичность и отвечающие требованиям современного медиапространства.

Список литературы:

- Абельдинов, А., & Жаманбаева, Н. (2024). *Әлеуметтік-мәдени өзгерістер жағдайындағы қазақ анимациясы кейіпкерлерінің визуалды трансформациялануы*. Темірбек Жүргенов атындағы Қазақ ұлттық өнер академиясы.
- Жанабаев, К., Кикбаева, А. Т., & Шаймерденова, М. Ж. (2026). Культурно-историческая (хронологическая) периодизация С. Қондыбая в контексте современных теорий тюркского мифа. *Вестник Казахского национального университета*.
- Томилов, Ю. В. (2021). Фольклорные традиции Свердловской школы анимации. *ПЕРФОРМАНС | Искусство воплощения*, 13(1), 58–67.
- Aslan, E. (2021). Animasyon (Çizgi Film) Tarihine Kültür Aktarımı Açısından Bir Bakış. *Folklor/Edebiyat*, 27(108), 1057–1070.
- Zheng, Y. (2024). Animation-constructed national images: Cross-cultural communication among youth groups. In *Proceedings of the 2nd International Conference on Social Psychology and Humanity Studies* (pp. 107–110).

МИФ, МЭТИН ЖӘНЕ МАҒЫНА: СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ КОНЦЕПЦИЯСЫ МЕН ИСЛАМДЫҚ ИНТЕРПРЕТАЦИЯНЫ САЛЫСТЫРМАЛЫ ТАЛДАУ

Молдахметов Рустем, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың исламтану бағыты
бойынша 2-курс докторанты, teolog.dintanu@gmail.com

Тунгатова Ұлжан, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың дінтану бағыты бойынша
PhD, e-mail: tua20@mail.ru

Аннотация. Мақалада Серікбол Қондыбайдың мифологиялық мәтінге қатысты концептуалдық ұстанымдары мен исламдық интерпретация дәстүрі салыстырмалы-герменевтикалық әдіс арқылы талданады. Миф, мәтін және мағына категориялары мәдени сананың құрылымдық элементтері ретінде қарастырылады. Архетиптік модель мен қасиетті мәтінді түсіндірудің тәпсірлік және тәуилдік тәсілдері арасындағы типологиялық ұқсастықтар айқындалады. Интерпретация мәдени жадты сақтау және мағынаны жаңғырту жүйесі ретінде сипатталады. Зерттеу мифологиялық және сакралды мәтіннің семиотикалық табиғатын мәдениеттанулық тұрғыдан пайымдауға мүмкіндік береді.

Кілт сөздер: мифологиялық сана; интерпретация; архетип; тәпсір; тәуил; мәдени жад.

Кіріспе

Қазіргі гуманитарлық ғылымда мәтін ұғымы тек жазбаша дерек немесе әдеби форма ретінде ғана емес, мағына өндіретін мәдени механизм ретінде қарастырылады (Assmann, 2011). Әсіресе мифологиялық және сакралды мәтіндер мәдени сананың терең қабаттарын сақтайтын әрі ұрпақтан ұрпаққа жеткізетін құрылымдық жүйе болып табылады. Мәтіннің мәдени жадпен байланысы қазіргі мәдениет теориясында кеңінен талданған (Ricoeur, 1976). Осы тұрғыдан алғанда миф те, қасиетті мәтін де белгілі бір өркениеттік дүниетанымның көрінісі ретінде мағыналық кеңістік қалыптастырады.

Қазақ гуманитарлық ойында мифологиялық сананы құрылымдық және семиотикалық деңгейде талдаған зерттеушілердің бірі – Серікбол Қондыбай. Оның еңбектерінде миф қарапайым фольклорлық мәтін емес, архаикалық мәдени код, ұжымдық жадының архетиптік қабаты ретінде сипатталады. Қондыбай мифті тарихи-этнографиялық дерек көзі ғана емес, мағына өндіретін символдық жүйе ретінде қарастырады (Қондыбай, 2008). Бұл тәсіл мифті түсіндіруді реконструкциялық және герменевтикалық деңгейге көтереді.

Ал исламдық дәстүрде мәтін мәселесі ерекше орын алады. Қасиетті Құран – мағыналық құрылымы көпқабатты сакралды мәтін. Ислам ғылымында қалыптасқан тәпсір және тәуил әдістері мәтіннің сыртқы және ішкі мағыналарын айқындауға бағытталған (Nasr, 2002). Осы тұрғыдан алғанда исламдық интерпретация мәдениеті де мағынаны ашудың жүйелі тәсілдерін қалыптастырған.

Мақаланың мақсаты – Қондыбайдың миф интерпретациясы мен исламдық мәтін түсіндіру дәстүрін салыстыра отырып, «миф – мәтін – мағына» арасындағы байланысты мәдениеттанулық тұрғыдан талдау. Зерттеу барысында мифологиялық мәтін мен сакралды мәтіннің мағына өндіру механизмдері типологиялық деңгейде салыстырылады.

Осы салыстыру миф пен уахиді мазмұндық тұрғыдан теңестіру емес, интерпретациялық мәдениеттің құрылымдық ұқсастықтарын анықтауға бағытталған.

Қондыбай концепциясындағы мифологиялық мәтіннің құрылымы

Серікбол Қондыбай мифті қарапайым аңыздық баяндау немесе фольклорлық сюжет ретінде емес, архаикалық дүниетанымның құрылымдық моделі ретінде қарастырады (Қондыбай, 2004). Оның пікірінше, миф – көне қоғамның әлемді тану тәсілі, яғни болмысты символдық бейнелер арқылы жүйелеудің ерекше формасы. Сондықтан мифологиялық мәтінді талдау барысында сыртқы оқиғалық желі емес, оның астарындағы архетиптік құрылым негізгі зерттеу нысанына айналады.

Қондыбай еңбектерінде «арғықазақ» ұғымы мәдени-мифологиялық негіз ретінде сипатталып, түркілік дүниетанымның терең қабаттарын қалпына келтіру мақсаты қойылады (Қондыбай, 2008). Бұл реконструкциялау әрекеті мифті тарихи дерек ретінде тура қабылдау емес, керісінше, символдық кодтарды шешу арқылы мәдени жадты жаңғырту процесі ретінде жүзеге асады. Демек, мифологиялық мәтін – өткеннің дайын «ақпараты» емес, мағынаны қайта құруға мүмкіндік беретін құрылым.

Мифологиялық мәтіннің басты ерекшеліктерінің бірі – көпқабаттылық (Barthes, 1972). Бір сюжет әртүрлі деңгейде түсіндірілуі мүмкін: тұрмыстық, батырлық, космогониялық немесе метафизикалық. Бұл қабаттар архетиптік бейнелер арқылы байланысады. Мәселен, тау, ағаш, жол, жарық, қараңғылық секілді бейнелер тек табиғи нысан емес, әлем құрылымының символдық элементтері ретінде көрінеді. Осындай символдар мәдени санада тұрақты мағына өрісін қалыптастырады.

Қондыбай мифті «мәдени жадының формуласы» ретінде сипаттайды (Қондыбай, 2004). Яғни миф – белгілі бір халықтың тарихи тәжірибесін, қорқыныштары мен үміттерін, космологиялық түсініктерін жинақтайтын кодталған мәтін. Бұл кодты ашу үшін зерттеуші лингвистикалық, этнографиялық, тарихи және семиотикалық әдістерді қатар қолданады. Осы тұрғыдан алғанда мифологиялық мәтінді оқу – тек мазмұнды түсіну емес, мағына өндіру логикасын ашу процесі.

Сонымен, Қондыбай концепциясында мифологиялық мәтін үш негізгі сипатқа ие:

1. архетиптік құрылымдылық;
2. символдық көпқабаттылық;
3. реконструкциялық интерпретацияға ашықтық.

Бұл ерекшеліктер мифті статикалық баяндау емес, динамикалық мағыналық жүйе ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Ал мұндай түсінік исламдық мәтін интерпретациясымен салыстыруға теориялық негіз қалайды.

Исламдық мәтін және интерпретация мәдениеті

Ислам өркениетінде мәтін ұғымы орталық орын алады. Қасиетті Құран мұсылман дүниетанымының негізін құрайтын уахи мәтіні ретінде тек діни сенімнің қайнар көзі емес, сонымен қатар мағына өндіретін рухани-мәдени кеңістік болып табылады (Nasr, 2002). Сондықтан исламдық ғылымдар жүйесінде мәтінді түсіндіру арнайы теориялық әдістер арқылы жүзеге асады.

Ислам дәстүрінде Құран мәтіні көпқабатты мағыналық құрылымға ие деп есептеледі. Классикалық еңбектерде мәтіннің сыртқы (захир) және ішкі (батин) қырлары туралы түсінік қалыптасқан. Захир – аяттың тілдік және тарихи контекстегі мағынасы болса, батин – оның терең, ишаралы, кейде символдық деңгейі. Осы екі қабатты ашу үшін тәпсір және тәуил әдістері қолданылған (Al-Tabari, 1984).

Тәпсір – мәтінді тілдік, тарихи және себептік контекст арқылы түсіндіру тәсілі. Ол аяттардың түсу себептерін (асбаб ан-нузул), араб тілінің ерекшеліктерін және сахаба-тәбиғиндерден жеткен түсіндірмелерді негізге алады. Бұл әдіс мәтіннің мағынасын дәстүр шеңберінде нақтылауға бағытталған.

Тәуил – мағынаны тереңдету және символдық деңгейін ашу әрекеті. Әсіресе калам және сопылық дәстүрде тәуил аяттардың астарлы қырын түсіндіру құралы ретінде қолданылған. Мұнда мәтін тек құқықтық немесе тарихи норма емес, рухани мағынаға ие әмбебап символ ретінде қарастырылады.

Мәтінді көпқабатты дискурс ретінде қарастыру герменевтикалық теорияда да негізделген (Ricoeur, 1976). Осы тұрғыдан исламдық интерпретация мәдениеті мәтінді статикалық догма ретінде емес, мағыналық кеңістік ретінде қабылдайды. Құран мәтіні уақыт өткен сайын жаңа тарихи жағдайларда қайта оқылып, жаңа түсіндірмелер арқылы жанданып отырады. Бұл процесс интерпретацияны мәдени жадты сақтау мен жаңғыртудың құралына айналдырады.

Сонымен қатар исламдық мәтіннің ерекшелігі – оның трансценденттік негізінде. Егер мифологиялық мәтін тарихи-мәдени эволюция нәтижесі болса, Құран уахи ретінде қабылданады. Дегенмен интерпретациялық тәжірибе тұрғысынан қарағанда, екі жағдайда да мәтін мен мағына арасындағы қатынас динамикалық сипатқа ие.

Осы ерекшеліктер исламдық интерпретация мәдениетін мифологиялық мәтін құрылымымен салыстыруға мүмкіндік береді және келесі бөлімде олардың типологиялық ұқсастықтары мен айырмашылықтарын анықтауға негіз болады.

Миф пен сакралды мәтін: салыстырмалы талдау

Қондыбай концепциясындағы мифологиялық мәтін мен исламдық дәстүрдегі қасиетті мәтінді салыстыру олардың мазмұндық теңдігін білдірмейді. Мұндағы мақсат – екі түрлі дүниетанымдық жүйедегі мағына өндіру механизмдерінің құрылымдық ұқсастықтары мен айырмашылықтарын айқындау.

Біріншіден, екі модельде де мәтін мағынаның көпқабатты көзі ретінде қарастырылады (Ricoeur, 1976). Қондыбай мифті архетиптік құрылымы бар символдық жүйе деп түсіндірсе (Қондыбай, 2004), ислам дәстүрі Құран аяттарының захир және батин қырларын ажыратады (Nasr, 2002). Яғни, екі жағдайда да мәтін бір ғана деңгеймен шектелмейді.

Екіншіден, интерпретацияның өзі мәдени әрекет ретінде көрінеді. Қондыбай мифті реконструкциялау арқылы көне мәдени кодты қайта оқуға тырысса, исламдық тәпсір мен тәуил мәтінді тарихи және рухани контекстте қайта түсіндіруді жүзеге асырады (Al-Tabari, 1984). Мұнда интерпретация – мәтін мен заман арасындағы байланыстырушы механизм.

Үшіншіден, символ мәселесінде ұқсастық байқалады. Мифологиялық мәтінде тау, ағаш, жол, жарық сияқты бейнелер космологиялық мағынаға ие архетиптер болса (Қондыбай, 2004), исламдық мәтінде де жарық, су, жол, жүрек тәрізді ұғымдар рухани мағынада қолданылады. Алайда айырмашылық мынада: мифологиялық символдар мәдени эволюция нәтижесі ретінде қалыптасса, Құрандағы символдар уахи мәтінінің құрамында беріледі.

Сонымен қатар айырмашылықтың негізгі түйіні онтологиялық негізде жатыр. Миф – халықтық танымның тарихи формасы (Barthes, 1972). Ал Құран – трансценденттік қайнардан келген уахи ретінде қабылданады (Nasr, 2002). Сондықтан олардың дүниетанымдық статусы тең емес. Дегенмен интерпретациялық тұрғыдан қарағанда, екеуінде де мәтінді түсіндіру мағыналық кеңістікті ашудың күрделі процесі болып табылады.

1-кесте: Салыстырмалы түрде жинақтасақ:

Қондыбай моделі	Исламдық модель
Мифологиялық мәтін	Қасиетті мәтін
Архетиптік құрылым	Аяттық құрылым
Символдық код	Зохир/батин мағына
Реконструкция	Тәпсір және тәуил

Осы талдау миф пен сакралды мәтіннің мазмұны емес, мағынаны ұйымдастыру логикасы тұрғысынан салыстырылатынын көрсетеді. Бұл салыстыру мәдениеттанулық деңгейде интерпретация феноменінің әмбебап сипатын ашуға мүмкіндік береді.

Интерпретация және мәдени жад: қорытынды тұжырымдар

Жоғарыда жүргізілген салыстырмалы талдау мифологиялық мәтін мен исламдық қасиетті мәтіннің онтологиялық негізі әртүрлі болғанымен, интерпретациялық құрылымында белгілі бір типологиялық ұқсастықтар бар екенін көрсетті. Екі жағдайда да мәтін мағынаның дайын, біржақты формасы емес, мәдени сана арқылы ашылатын көпқабатты кеңістік ретінде көрінеді (Ricoeur, 1976).

Серікбол Қондыбай мифті ұлт жадысының архетиптік қабаты деп түсіндіре отырып, оны реконструкциялау арқылы мәдени кодты қалпына келтіруді ұсынады (Қондыбай, 2004). Бұл – өткенді қайталау емес, мағынаны қазіргі санамен қайта оқу әрекеті. Демек, интерпретация мұнда мәдени өзін-өзі танудың тәсіліне айналады.

Исламдық дәстүрде де тәпсір мен тәуил мәтінді тарихи және рухани контексте қайта түсіндіру арқылы мағынаны сақтауға әрі жандандыруға бағытталған (Al-Tabari, 1984; Nasr, 2002). Құран мәтіні уақыт пен кеңістік өзгерген сайын жаңа түсіндірмелерге ие болады, алайда оның негізгі мағыналық өзегі сақталады. Осы тұрғыдан интерпретация діни мәтіннің өміршендігін қамтамасыз ететін мәдени механизм ретінде көрінеді (Ricoeur, 1976).

Мифологиялық мәтінде архетиптік бейнелер ұжымдық жадты бекітсе, сакралды мәтінде аяттар сенімдік және моральдық бағдарды бекітеді (Nasr, 2002). Екеуінде де мәтін – мәдени тәртіпті қалыптастырушы фактор. Сондықтан интерпретация тек түсіндіру әрекеті емес, мәдени тұрақтылық пен сабақтастықты қамтамасыз ететін құрал болып табылады.

Сонымен, «миф – мәтін – мағына» үштігі мәдениеттанулық тұрғыдан әмбебап талдау алаңын ұсынады. Мифологиялық және сакралды мәтіндер мазмұндық тұрғыдан әртүрлі болғанымен, мағынаны ұйымдастыру мен түсіндіру механизмдері жағынан салыстырмалы зерттеуге лайық феномендер. Бұл зерттеу Қондыбай концепциясы мен исламдық интерпретация дәстүрін қарсы қою емес, олардың мәдени сана құрылымындағы орнын типологиялық деңгейде түсіндіруге бағытталды.

Осылайша интерпретация мәдени жадты сақтау, жаңғырту және мағыналық сабақтастықты қамтамасыз етудің негізгі тетігі ретінде көрінеді.

Пайдаланылған әдебиет:

- Al-Tabari, M. (1984). *Jami al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*. Dar al-Fikr.
Assmann, J. (2011). *Cultural memory and early civilisation*. Cambridge University Press.
Barthes, R. (1972). *Mythologies*. Hill and Wang.
Қондыбай, С. (2004). *Арғықазақ мифологиясы*. Дайк-Пресс.
Қондыбай, С. (2008). *Мифология және ұлттық таным*. Арыс.
Nasr, S. H. (2002). *The study Quran*. Harper One.
Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory*. Texas Christian University Press.

СЕРІКБОЛ ҚОНДЫБАЙ ЗЕРТТЕУЛЕРІ ЖӘНЕ ҚАРАМЕРГЕН (АҢЫЗЫ, ЕРТЕГІСІ ЖӘНЕ АҚИҚАТЫ)

Айнакулов Даурен, Narxoz University, Гуманитарлық ғылымдарының магистрі, аға оқытушы, aynakul.dauren.79@mail.ru

Алматы қаласы, Қазақстан Республикасы

Оразова Толғанай, Narxoz University, «Менеджмент» мамандығының 1-курс студенті, orazova.tolganai07@icloud.com

Алматы қаласы, Қазақстан Республикасы

Андатпа. Ежелгі дәуірден бері бұхара халық арасына мергендерге қатысты түрлі аңыздар мен ертегілер тарап келді. Олардың негізгі көріністерін ғалым Серікбол Қондыбай еңбегінен анықтауға болады. Бірақ кейбір аңыздар мен ертегілер терең зерттеуді қажет етеді. Халық арасында Қарамерген есіміне қатысты аңыз бен ертегі бар. Аңыз «Қабылисаның түс көруі» деп аталады. Ал ертегідегі кейіпкер Қарамерген де ертегінің тақырыбындай «Қарамерген» деп баршаға ұсынылған. Бұл жазылған мұралар бүгінгі зерттеу жұмысы барысында тарихи зерттеуді, зерделеуді қажет етіп, аңыздың басты кейіпкері Қарамерген және аңыздың ішіндегі басқа да Қабылиса жырау, Бопану батыр, Алпысбай болыс, Тезекбай шырақшыларға шежірелік зерттеу негізінде шынайы кейіпкер ретінде анықталып, «Қарамерген» ертегісімен ұқсастықтары бар екендігі де дәлелденді. Халықтың рухани мұралары мұрағат құжаттары бойынша зерттеліп, шежіре қайта түзіліп, олардың ұрпақтары бүгінгі күнге дейін бар екендігі нақтыланды. Мұндай тарихи және этнографиялық зерттеу дәлелдемелерді жариялау бүгінгі уақыттың негізгі өзекті мәселесі болып табылады. Мұрағат қойнауында сыр шертіп жатқан құжаттарды, ауызша айтылған тарихты, шежірені және олардың ұрпақтарымен тікелей және кері байланыстар жасау қажеттігі мен талаптары сөз етеді.

Түйін сөздер: Мерген, Қарамерген, Қабылиса, Бопану, шежіре, аңыз, ертегі, этнография, мұрағат.

ИССЛЕДОВАНИЯ СЕРИКБОЛА КОНДЫБАЯ И КАРАМЕРГЕН (ЛЕГЕНДА, СКАЗКА И ИСТИНА)

Айнакулов Даурен, Narxoz University, Магистр гуманитарных наук, старший преподаватель, aynakul.dauren.79@mail.ru
город Алматы, Республика Казахстан

Оразова Толғанай, Narxoz University, студентка 1-го курса специальности «Менеджмент», orazova.tolganai07@icloud.com
город Алматы, Республика Казахстан

Аннотация. С древних времен среди людей распространялись различные легенды и сказания о Мергене. Их основные проявления можно обнаружить в работах ученого Серикбола Кондыбая. Однако некоторые легенды и сказания требуют более глубокого изучения. В народе бытует легенда и сказка, связанная с именем Карамергена. Легенда называется «Сон Кабылисы». Карамерген, герой сказки, представляется всем как «Карамерген», как и название сказки. Эти зафиксированные наследия требуют исторического исследования и изучения в ходе сегодняшней исследовательской работы, а главный герой легенды Карамерген и другие легенды Кабылиса жырау, Бопану батыр, Алпысбай волостной, смотритель-факельщик Тезекбай на основании генеалогических данных идентифицированы как реальные персонажи и имеют сходство со сказкой «Карамерген». По архивным документам изучено духовное наследие народа, реконструирована генеалогия, выяснено, что его потомки существуют и по сей день. Публикация подобных историко-этнографических исследовательских материалов является

основной актуальной проблемой современности. Об этом говорят документы, устная история, генеалогия, а также необходимость и требования установления прямых и обратных связей с потомками, которые сокрыты в глубинах архива.

Ключевые слова: Мерген, Карамерген, Кабылиса, Бопай, генеалогия, легенда, сказка, этнография, архив.

RESEARCH BY SERIKBOL KONDYBAY AND KARAMERGEN (LEGEND, FAIRY TALE AND REALITY)

Ainakulov Dauren, Narxoz University, Master of Human Sciences, Senior Lecturer,
aynakul.dauren.79@mail.ru, Almaty city, Republic of Kazakhstan

Orazova Tolganai, Narxoz University, 1st year student,
Management, orazova.tolganai07@icloud.com Almaty city, Republic of Kazakhstan

Abstract. Since ancient times, various legends and tales about Merген have circulated. Their main manifestations can be found in the works of scholar Serikbol Kondybai. However, some legends and tales require more in-depth study. There is a legend and fairy tale among the people associated with the name of Karamergen. The legend is called "Kabylysa's Dream". Karamergen, the hero of the fairy tale, is introduced to everyone as "Karamergen", just like the name of the fairy tale. These recorded legacies require historical research and study in the course of today's research work, and the main character of the legend, Karamergen and other legends, Kabylysa jyrau, Bopau batyr, Alpysbai volost, torch-keeper Tezekbai, based on genealogical data, are identified as real characters and have similarities with the fairy tale "Karamergen". Based on archival documents, the people's spiritual heritage was studied, their genealogy was reconstructed, and it was found that their descendants exist to this day. The publication of such historical and ethnographic research materials is the main pressing problem of our time. This is evidenced by documents, oral history, genealogy, and the need to establish direct and reverse connections with descendants hidden in the depths of the archive.

Key words: Merген, Karamergen, Qabylysa, Bopau, genealogy, legend, fairy tale, ethnography, archive.

Кіріспе

Қазақ халқы аңыздар мен ертегілерге өте бай. Бүгінгі күнге дейін ұрпаққа мирас ретінде жеткен аңыздар мен ертегілерге бірталай зерттеу жұмыстарын жүргізген ғалымдар бар. Солардың бірі – Серікбол Қондыбай. Оның «Мерген туралы миф архаикалық ертегі» туралы зерттеуі терең дүниетанымды ашып береді. Бұл зерттеуге мән бере отырып, ХІХ ғасырдағы «Қабылисаның түс көруі» аңызы мен «Қарамерген» ертегісіне ғылыми этнографиялық зерттеу жұмыстары жүргізілді. «Қабылисаның түс көруі» аңызы мен «Қарамерген» ертегісі халық арасында Жетісу өлкесінде кең тарады. «Қабылисаның түс көруі» ауыздан ауызға ауызша беріліп, ХХ ғасырдың аяғында зерттелген еңбектерде жарық көрді. Ресей империясынан қазақ өлкесін зерттеуге келген ғалымдардың қазақ әдебиетін зерттеп, көп мағлұматтар алуға тырысты. Ал «Қарамерген» ертегісі этнографиялық зерттеу барысында ХІХ ғасырдың аяғында қағаз бетіне жазылып, 1901 жылы кітап ретінде жарық көрді. Сол уақытта Түркістан генерал губернаторлығына қарасты Жетісу облысындағы Қапал уезінің тұрғындарынан жазып алынды. Қазақ өлкесінде этнографиялық зерттеу жұмыстарын тек қана орыс ғалымдары ғана емес, өзіміздің отандық зерттеушілерде өз үлестерін қосып, олар да материалдар жинақтаумен айналысты. «Қарамерген» ертегісі тікелей зерттеуші Пантусовпен бойланысты.

Бұл зерттеу жұмысының өзектілігі Ресей патша өкіметі кезеңінде әңгіме ретінде айтылып, Кеңес дәуірінде ұмыт қалып, Тәуелсіз Қазақстан кезеңінде аңыз ретінде жеткенін тереңдетіп зерттеп, «Қабылисаның түс көруі» аңызындағы кейіпкерлерді және олардың іс-

әрекеттерін анықтап, «Қарамерген» ертегісімен ұқсастықтарын қарастырып, олардың ақиқатын дәлелдермен көрсету. Болашақ ұрпаққа ғылыми-зерттеу жұмыстары арқылы жеткізу.

Әдебиетке шолу

Ғылыми зерттеу жұмыстарында тақырыптың тарихнамасына тоқталмай өту мүмкін емес. Тарихнама зерттеу жұмысының, жарық көретін еңбектің айнасы. Серікбол Қондыбайдың «Арғықазақ мифологиясы» монографиясында «Мерген туралы миф архаикалық ертегі» тақырыбында Мерген туралы кең анықтамалар берілген. Содан кейін Қабылиса (Қабан) жырау туралы, Тезек төре, би – Жайнақ Темірбеков, суырып салма ақындар: Сүйінбай Аронұлы, Бақтыбай Жолбарысұлы, Мәулімбай Саяқбайұлы туралы жазылған еңбектер, Жалайыр тайпасының Мырза руына қатысты шежірелер және сонымен қатар мұрағат материалдары да қарастырылды.

Мерген мен Қарамерген және Бопан туралы зерттеу жұмысы барысында алдымен Серікбол Қондыбайдың «Арғықазақ мифологиясы» монографиясында «Мерген туралы миф архаикалық ертегі» тақырыбында Мерген туралы кең анықтамалар берілген. «Мерген» терминінің көне түркілік мәнін ашып берген. Осы күнге дейін белгілі барлық ертегілердің аңшылықпен байланысты болғанын атап өтеді (Қондыбай, 2024:391).

XIX ғасырдың аяғында баспада «Қарамерген» ертегісі ұзақ жатып қалып, 1901 жылы 22 мамырда кітапты басуға Санкт-Петербург қаласынан рұқсат беріледі. Кітап 1901 жылы Қазан қаласында «Материалы к изучению казак-киргизского наречия». Выпуск третий. Киргизская сказка о Кара-Мерген (текст, транскрипция и перевод) деген атаумен жарық көреді. Оны үшінші басылым деп шығарды (Пантусов, 1901:1). Мұнда кітап үшінші рет басылып тұр дегендей түсінбеу керек. Кітап үшінші кезекте басылып тұр, яғни үшінші кітап деп түсінген дұрыс. «Қарамерген» ертегісі үш түрлі мәтінмен берілген, алғашқысы араб әліпбесімен жазылған қазақ тіліндегі төте жазу мәтіні. Екіншісі кириллица әліпбесіне кейбір қазақ тіліндегі әріптерді шартты түрде келтіріп, қазақ тілінде орыс транскрипциясы деп мәтінді ұсынған. Ал соңғы үшінші мәтін таза орыс тіліне аударылып берілген.

Зерттеуші, ғалым, журналист Төлен Қаупынбайұлының 1993 жылы сәулет өнерінің саңлағы Нұрбақыт Қойшыбековтың демеушілігімен «Қабан жырау. Алтын қазық: өлеңдер, айтыстар мен аңыздар» атты еңбегі жарық көрді. Еңбекте Қабылиса (Қабан) жырауға қатысты бар материалдарды жинақтаған. Өлеңдер, айтыстар, өсиет сөздер, аңыздар, әр замандағы ақындардың айтыстары мен өлеңдері, бірнеше ғалымдар мен естелігі бар азаматтардың еңбектері жазылған. Соның ішіндегі аңызға байланысты «Қабылисаның түс көруі» аңызы терең қарастырылып зерттелді (Қабан жырау..., 1993:55-57). Қазақстан Республикасы 1991 жылы тәуелсіздік алғаннан кейін, аталарынан, әкелерінен естіп, біліп қалған аңыздарын, әңгімелерін, өсиеттерін ақсақалдардың көзі тірі уақытында қағаз бетіне түсіріп үлгерген Төлен Қаупынбайұлын көреген зерттеуші деп тануға болады. Кітап соңына Жалайыр-Мырзаға байланысты шежірелері түзілген. Шежіре толық болмай шықты.

Кітап соңына Жалайыр-Мырзаға байланысты шежірелері түзілген (Қабан жырау..., 1993:151-169). Шежірені зерттеу барысында Мырза руына қатысты аталар толық болмай шықты. Бірақ, ғылыми зерттеу жұмысына және шежіре тарихын зертеуге үлесін тигізді. Шежіреде Ботпай (болу керек Дәулетбай), Абақ (болу керек Апақ) және Сәбден (болу керек Сәдбен) ұрпақтары қарастырылды. Шежіреде негізінен Мырзаның ішіндегі Бәйдік (Бәйдек, Бәйбіше) ұрпақтары көбірек жазылған. Алғашқы түзіле бастаған шежіре болғандықтан шежіреге еңбей қалған ұрпақтары көп болды. Төлен Қаупынбайұлының еңбегі Қазақстанның тәуелсіздігі кезеңіндегі Жалайыр-Мырзаға қатысты ортақ түзіле бастаған алғашқы шежіре. Бұл еңбекті үлкен қадам басу ретінде қараған жөн.

2000 жылы Рахметолла Толқымбекұлы «Жалайыр: Он екі ата. Шежіре» атты шежіре кітабы жарық көрді (Толқымбекұлы, 2000:435-461). Бұл еңбекте Дәулетбай, Апақ және Сәдбен аталардың шежіресі толығымен түскен. Көбірек мәліметтер алынды. Еңбек өз заманының талабына сәйкес болды. Бұл еңбекте Қабылиса (Қабан) жырауға қатысты,

Жайнақ Темірбековке қатысты шежіре мәліметтері бар болғанымен, Қарамерген Тәттібайұлына қатысты, шежіре тағы да толық болмай, анықтау мүмкін еместігі айқындалды. Мұнда ең бастысы, түртіп кететін жағдай Есенбай мен Есенқабыл екі ағайындыны Апақтан таратқаны дұрыс. Есенбайдан тарқатылған шежіре дұрыс жалғасын таппай қалған. Жалпы еңбекте Орақты, Сыпатай, Андас, Күшік, Мырза, Қарашапан Байшегір, Балғалы, Арықтыным, Қайшылы, Сиыршы шежірелері жазылған. Сонымен қатар Жалайыр: Он екі ата. Шежіре» атты шежіре кітабына 80-нен аса Жалайырлардан шыққан даңқты, танымал батырларды, билерді, ақындарды, жырауларды, еңбек ардагерлерін және ғалымдарына жеке тақырыпшалар арнап жазған. Ал Кәлпе, Ақбұйым және Қарақалпақ кірмеген. Шежіреші – Рахметолла Толқымбекұлы кезеңінде ғаламтор мен әлеуметтік желілер Қазақстанға жаңадан еніп, қарапайым халық арасына тарамаған еді. Сол себепті, шежірені кеңінен толықтырып жинауға аса мүмкіндік болмаған. Шежіренің негізгі бастауларына тоқталған.

Талдықорған қаласында біраз жылдар бойы журналист қызметін атқарған, ақын, шежіреші Аманкелді Избасарұлы Оспановтың 2005 жылы (Жалайырлар. Мырза ататек шежіресі) атты кітабы жарық көрді. Еңбекте Қабылиса (Қабан) жырау, Жайнақ Темірбеков және Қарамерген Тәттібайұлының шежірелері толығымен түсті (Жалайырлар. Мырза ататек шежіресі, 2005:151-312). Бірақ, сүрінбейтін тұяқ жоқ демекші, шежірелер қателіктерге бой алдырған. Әсіресе, Қарамерген Тәттібайұлының шежіресіне байланысты, Есенбай мен Есенқабылды бірден Қожаназардан таратқан. Апақ мүлдем түсіп қалған. Төлен Қауынбайұлы мен Рахметолла Толқымбекұлы кітаптарында кездеспеген шежіре Аманкелді Избасарұлы Оспановтың кітабынан табылып, басқа да аталарды қарастыруға, зерттеуге мүмкіндік береді. Кітап асығыстықпен жазылған, себебі шежіреге енбей қалғандар көп.

2022, 2023 және 2024 жылдары (2023, 2024 жылғы кітаптар өте аз данамен жарық көрді) «Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі» жинағы жарық көрді. Оның бас құрастырушысы - Айнақұлов Дәурен Жұмабайұлы. Қарамерген шежіресіне байланысты толықтырулар енгізілгенімен, оның ұлдарының реттік орындары дұрыс берілмегені 2024 жылдың күзінде анықталды («Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі» 2024:889).

Н.А. Абрамовтың «Река Каратал с ее окрестностями» еңбегі де XIX ғасырдың үшінші ширегіндегі Жалайыр-Мырзалар туралы қажетті мағлұматтарды береді. Жеке тұлғаларға қатысты, рулардың шаңырақ саны туралы. Құнды еңбектердің бірі болып есептеледі.

Қарамергеннің көпке дейін белгісіз болып келгені Жалайыр-Мырза шежірелерінде Бейсен болып жазылған екен. Ғалым, зерттеуші, филолог – Бұлдыбай Анарбай Сағиұлының 2023 жылы «Қабан (Қабылиса) жырау» атты монографиясы жарық көрді. Сол монографиясында Бопанды Бейсенбіұлы деп берген (Бұлдыбай, 2023:27). 2022 жылғы «Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі» жинағын да Қарамерген Бейсен болып жазылып кеткен. 2023 жылғы «Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі» жинағында Бейсен (Қарамерген) деп түзету енгізілген («Қазақ ұлты...», 2023:1116-1124). Осындай түзетулер енгеннен кейін шежіре болашақ ұрпақтар үшін түсінікті болады.

Ал Қабылиса (Қабан) жырау шежіресінде күмәндар туа бастады. Сол себепті 2023 жылдың күзінде Жалайыр-Мырза ішіндегі Қожаназар ұрпағы Дәулетбайдың шежіресі қайтадан кеңінен зерттеліп, толықтырылып түзетіліп, 2024 жылы Д.Ж. Айнақұловтың «ДӘУЛЕТБАЙ» ата ұрпақтарының шежіресі» атты кітабы жарық көрді. Соның ішінде Қабылиса (Қабан) жырау шежіресі толықтырылып жазылды (Айнақұлов, 2024:22-29). Шежірені толықтыру барысында Қабылиса жыраудың Ысқақ деген ұлынан Рахмет, Рахметтен Қозайдар ұрпақтары тарқатылған. Бұл кірме болып есептеледі. Ол қыздың баласы. Дәулетбай ұрпақтары дауласып енгізген болатын. Кітап жарық көргеннен кейін дауласып шежіреден шығаруды өтінді. Осы жазылып отырған зерттеу жұмысының

соңында шежіре беріледі. Рахметтен таратылған ұрпақтар алынды. Сөйтіп, Қабылиса шежіресі 2025 жылы тағыда өзгеріске ұшырады.

1913 жылы 900 беттен тұратын Ресейде жарық көрген «Материалы по обследованию туземного и русского старожильческого хозяйства и землепользования в Семиреченской области. Собранные и разработанные под руководством П.П. Румянцева. Т. II. Копальский уезд. Киргизское хозяйство.» кітабы Бопау Қарамергенұлының інісі Асылбек Қарамергенұлын зерттеуге пайдаланылды (Материалы по обследованию..., 1913:48). Кітапты статистикалық мәліметтер берілген.

Байсағат Шаяхметұлының «Айдар би және оның ұрпақтары туралы» еңбегі зерттелді. Ол еңбектің қарастырылу себебі, Алпысбай Айдарұлы туралы материалдар, алынды. Шежіресі де қарастырылды. Апақ атаға қатысты шежіресі сәйкес келмеді. Алпысбай Айдарұлының туған жылы да мұрағат құжаттарымен сәйкес болмай шықты. Ол мәселелерде зерделенді.

Тарих ғылымдарының докторы, академик – М.Қ. Қойгелдиев пен тарих ғылымдарының кандидаты - З.Б. Мырзатаеваның «Сәдбенұлы Өтеген батыр елінде» атты еңбегі қаралды, зерттелді. Бұл еңбектің қаралу себебі, Жайнақ Бекұлы Темірбеков материалдарына мән берілді (Қойгелдиев, Мырзатаева, 2017:42) Нақтылай түскенде Қарамерген, Қабылиса (Қабан) жырау, Айдар би және Жайнақ би Темірбеков барлығы бір Жалайыр... – Мырза – Жапарберлі – Аман – Қожаназар атадан тараған ұрпақтары. Сонымен қатар Қабылиса (Қабан) жыраудың туған жылы мен қайтыс болған жылдары туралы талқылауы да қаралды.

Өтеген батыр шежіресі нақты қайдан алынғаны көрсетілмеген. Шежіреде Қожаназардан тек үш ұлды таратқан: Келібек, Сәдбен және Дәулетбай. Дұрысы Қожаназардан – Сәдбен, Дәулетбай (Ботбай), Қалманбет, Кәлібек (Қалибек), Апақ, Есқара, Досқара және Бесқара болады. Кәлібекті Келібек деп қате беріп, Қабылиса (Қабан) жырау шежіресінен техникалық ақауға байланысты шатасушылыққа жол берілген. Қабылиса (Қабан) жыраудың әкесі Асанды Сәдбеннен таратып жіберген (Қойгелдиев, Мырзатаева, 2017:42). Шын мәнінде Асан Дәулетбайдан тарайды (Айнақұлов, 2024:22-29). Сонымен қатар, Жайнақ би Темірбековтың шежіресі мен басқа да материалдары қаралды.

1935 жылы Фатима Ғабитова, Илияс Жансүгіров «Сүйімбай ақын» атты өлеңдер мен айтыстар жинағын шығарды. Жинақтың алғы сөзінде Сүйімбай ақынның өмір баянына тоқталып, одан кейін оның түрлі ақындармен, басшылармен айтысқан өлең жолдары түрлі тақырыпшаларға бөлініп берілген. Соның ішінде Тезек төремен айтысқан өлең жолдарынан Бапау (Бопау) мен Жылкелді туралы ақпараттар алынды. Ол ақпаратқа да талдау жұмыстары жүргізілді.

Филология ғылымдарының докторы М. Жолдасбеков М. «Асыл арналар: Зерттеулер, мақалалар» атты жинақ еңбегінде Қабылиса (Қабан) жырау мен Сүйінбай арасындағы жас ерекшеліктерін, айырмашылығын зерттеген. Бірнеше ғалымдардың пікіріне, ойларына тоқталған. Бұл зерттеу жұмысы тек қана Сүйінбай ақынның емес, Қабылиса (Қабан) жыраудың да өмір сүрген жылдарын анықтауға үлесін тигізген еңбек.

Жыр алыбы Жамбыл Жабаевтің 175 жылдық мерейтойына орай 2021 жылы жарық көрген «Жамбыл әлемі» атты көптомдығының 14-томына «Жамбылдың ұстаздары» атауымен Сүйінбай Аронұлына жеке кітапты арнаған. Соның ішінде Филология ғылымдарының кандидаты, профессор – Анарбай Бұлдыбай «Ақиық ақын – Сүйінбай Аронұлы шығармашылығына жаңа көзқарас» атты үлкен зерттеу жұмысын ұсынған. Онда Сүйінбай ақын туралы бірнеше ғалымдардың зерттеу жұмыстарына тоқталып, ақынның туған жылы мен қайтыс болған жылдарына зерттеу, талдау жұмыстарын жүргізіп, Сүйінбай мен Тезек төре айтысының болған жылдарын анықтауға тырысқан. Олардың айтысқан жылдары Бопау батырдың сол уақыттағы жас мөлшерін анықтауға мүмкіндік береді.

2021 жылы жарық көрген «Жамбыл әлемі» атты көптомдығының 18-томына XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында өмір сүрген Мәулімбай Саяқбайұлының шығармалары енген. Соның ішінде «Есмұрат хажының баласы қаза болғанда» атты

өлеңінде БопAUDY «батыр» деп айтып, оның атынан өткел болғандығын өлеңіне қосқан. Атақты ақын Бақтыбай Жолбарысұлынан кейін өлеңдерінде БопAUDY «батыр» деп суреттеген Мәулімбай Саяқбайұлы.

Абай атындағы Қаз ҰПУ хабаршысы «Тарих және саяси-әлеуметтік ғылымдар» сериясының № 4 (83), 2024 жылы жарияланған «Қарамерген – аңызы, ертегісі және ақиқаты» атты мақаласында негізгі ғылыми жұмыстар атқарылды. Бірақ, уақыт өте келе тағы да тәуелсіз ойларды қосып, жазылып отырған еңбек тереңдетіліп, зерделеніп ұсынылады.

БопAU батырға байланысты және Жалайыр тайпасының Мырза руына қатысты Доспанбетов Өмірзақ Әбдікерімұлы ақсақалдардың көзі тірі кезінде жастайынан естіп, білген, көрген материалдарын жинақтап «Аталар аңызы» атты еңбегін жазған. Еңбекке тарихи мәні бар, терең мағыналы материалдар енгізілген. Бүгінгі уақытқа дейін «БопAUDY» көк төбе жотасы» деген ақпарат ұмыт қалған. Осы ақпарат арқылы оның бар екендігіне жазылған еңбек дәлелдеуге өз көмегін тигізді. БопAUDY батырлығын нақтылай түсетін бір әңгімені қағаз бетіне түсірген.

Жалайырдың Қарашапан руынан батыр, барымташы – Жылкелді Қашқынбаевтың шежіресіне байланысты үш түрлі еңбек қолданылды. Шежіренің Қарашапанға дейінгісі бойынша «Қазақстан тарихы этнографиялық зерттеулерде. Жалайыр. 3-томы» мен «Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі. Бас құрастырушы: Айнақұлов Дәурен Жұмабайұлы» кітаптарынан ұсынылды. Қарашапаннан Жылкелді батырға дейін «Қазақстан тарихы этнографиялық зерттеулерде. Жалайыр. 3-томы» мен «Он екі ата Жалайыр. Қарашапан шежіресі. Жинап құрастырушы Бибай Қанат Тоқтасынұлы» кітабынан алынды. Жылкелді батыр, қажыдан кейінгі ұрпақтарына дейін «Он екі ата Жалайыр. Қарашапан шежіресі. Жинап құрастырушы Бибай Қанат Тоқтасынұлы» кітабы мен «Оспанов Аманкелді Избасарұлы. Жалайырлар шежіресінің энциклопедиясы (Жалғыз сигналды шыққан данасы)» кітабынан жазылды.

Тарих қойнауында сыр шертіп, құпияға толы еңбектер үйлестіріле отырып, ғылыми-зерттеу жұмыстары жүргіліп, тарихи материалдар қайта зерделеніп жазылды.

Материалдар

Зерттеу жұмысының материалдар базасын Ресей патшалық өкіметі кезіндегі жазылған, Қазақстан Республикасындағы Орталық Мемлекеттік мұрағатындағы сақталған құжаттары, Қазақстан Республикасының Алматы қаласындағы Ұлтық кітапханадағы «Сирек кітаптар қорындағы» кітаптар, 1910 жылы жарық көрген Жетісу облысының Қапал уезіне қатысты статистикалық жинағы, 1991 жылы Қазақстан Республикасы Тәуелсіздікке қол жеткізгеннен кейінгі зерттеу еңбектері, түрлі авторлардың шежіре жинақтарының материалдары құрайды. Ақпараттарды талдай отырып, зерделей отырып, тарихи әңгіме мен ертегідегі кейіпкердің шын болғандығы және оның бүгінгі күні ұрпақтары бар екендігіне көз жеткізілді.

Зерттеу методологиясы

Тақырыпты зерттеу барысында Ресей патшалық дәуіріндегі XIX ғасырдағы және XX ғасырдың бірінші ширегіндегі мұрағат қойнауындағы мол деректердің сапасымен ұшырасуды ескере отырып, деректану саласының әдістерінің маңыздылығын ерекше атап өту қажет. Ондағы деректанулық талдау, сыни көзқарас және т.б. әдістердің қолданыс тапқандығын айқындаймыз. Сонымен қатар генеалогиялық яғни шежірелік, этнографиялық, географиялық, топонимикалық, тарихтағы статистикалық, ауызша тарих бойынша сұхбаттасу және кері байланыс жасау мәліметтерге сүйене отырып түрлі теориялық-әдіснамалық тәсілдері басшылыққа алынып, қолданылды.

Нәтижелер

Алғашқы кезде «Қабылисаның түс көруі» аңызына терең назар аударылған жоқ. Ол аңыз өз замандастарынан уақыт кеңістігі жағынан аса алшақ болмағандықтан, бір-бірін танығандықтан, аумақ тұрғындары бір-бірін жақсы білгендіктен XIX ғасырдың аяғы мен XX ғасырдың басында жәй ғана әңгіме ретінде айтылды. Уақыт кеңістігі XXI ғасырға дейін ұзарып, ел көзқарасы мен ойы өзгергеннен кейін, әңгіме аңызға айналды. Үш-төрт ұрпақ ауысып, коммунистік партия идеологиясының әсерінен шежіре де ұмыт қалып, аңыз жұмбаққа толықты.

Жұмбаққа толы мұндай аңыз бүгінгі уақыттағы адамдардың алдында тұрған мәселе сияқты (Stambovsky Ph., 1996:5). Мәселенің шешімі бүгінгі ұрпақтың ісі, өткен тарихтың түйіндерін шешу болып табылады. Аңыздың немесе ертегінің түйінін шешу үшін тарих, этнография, археология, статистика, генеалогия сияқты ғылымдар байланысы мызғымастай қарастырылады.

Аңыздың басы былай басталады: «Мырза елінде Апақ атадан тарайтын Қарамерген деген кісі Қабылисамен құрдас екен. Әзілдері жарасып Тау мырзаның жайлауларына бірге шығып, қымыз ішіп, қайтып жүреді» (Қабан жырау. Алтын қазық: өлеңдер, айтыстар мен аңыздар, 1993:57). Мұнда Қазақ ұлтының ішінде Ұлы жүзде Жалайыр тайпасынан тараған өте ірі Мырза руы бар. Мырза руынан Бәйдек (Бәйдік), Әліке және Жапарберлі, Жапарберліден Аман, Аманнан Қожаназар, Есперлі және Артық тарқатылады. Қарамерген мен Қабылиса (Қабан) жырау Қожаназардан тарайтын ұрпақтар (Қазақ ұлты..., 2022:1047). Қарамерген жайлы ұзақ уақыт көңіл аударылмаған себебі, оның шежіредегі есімі Бейсен деп берілген екен.

Қожаназардан бірнеше ұл таратылады. Оның бірі Апақ. Апақ атаны кейде Абақ деп те атайды. Бірақ, зерттеу жұмыстарының материалдарынан көбінесе «Апақ» деген термин көбірек қолданыста болған. Мұны халық арасында қолданысқа еніп кеткен «Апақ – іздегені шатақ» деген сөздері де нақтылай түседі. Апақтың үш әйелі болған. Бірінші әйелін Бәйбіше деп атап есімі ұмытылып, Бәйбіше болып кеткен. Одан Асан мен Үсен дүниеге келген. Олар шежіре бойынша анықталмады. Шежіре бойынша Асан Қожаназардың ұлы Дәулетбайдан, ал Үсен Қожаназардың ұлы Қалманбеттен кездеседі. Екінші әйелі түрлі себептермен Аппақ (Әппақ) атанып, ел аузында Аппақ анадан Есенбай мен Есенқабыл дүниеге келеді. Халық Аппақ (Әппақ) ана деп атап кеткендіктен оның да шынайы есімі белгісіз болып қалды. Үшінші әйелінің есімі Мәйда (Мәида). Одан Есқара мен Досқара дүниеге келген. Шежіре бойынша үшінші ұл Бесқара деп берілген. Жалайыр-Мырза шежіресінде Есқара, Досқара және Бесқара Апақтың емес, Қожаназардың ұлдары ретінде көрсетілген. Таңқалдырарлық жағдай Есқараның кейбір ұрпақтары өздерін «Апақпыз» деп атауы. Демек, олар өздерін Апақ атаса Апақ атаның және оның үш әйелі болғандығы растала түседі. Бұл бүгінгі уақытта зерттелу үстінде. Аппақ анадан туылған Апақтың үлкен ұлы Есенбайдан төрт ұл – Қожакелді, Қонысбай, Тәттібай және Қолаң тарайды. Үшінші ұлы Тәттібайдан Бейсен мен Төлеу. Бейсен дегеніміз «Қабылисаның түс көруі» әңгімесінде бас кейіпкердің бірі Қарамерген. Сол себепті кейінгі шежіреде Бейсен (Қарамерген) деп берілді (Қазақ ұлты..., 2022:1116). Қазақстан Республикасының Орталық Мемлекеттік Архивіндегі құжаттарда тек Қарамерген деген есім кездеседі, ал Бейсен немесе Бейсенбі есімдер Тәттібайдан тарағаны немесе БопAUDYң әкесі ретінде кездеспейді.

Филология ғылымдарының докторы, профессор – Бұлдыбай Анарбай Сағиұлы 2023 жылғы «Қабан (Қабылиса) жырау» атты монографиясында БопAUDY Бейсенбіұлы деп берген екен. Ғалымның зерттеуіне қарағанда, БопAU «Қабылисаның түс көруі» әңгімесін өте жақсы білген. Іле өзені бойында, Бақанас күре жолына, Қызылжар-Көкбастау сілеміне жақын жерде XX ғасырдың екінші жартысында БопAU Қарамергенұлы Қабылиса жыраудың қабіріне «Төртқұлақ» қоршау салғызған. Ол өзі қартайған шағында шырақшы болған (Бұлдыбай, 2023:27). Мұнда қандай себептермен Қарамерген «Бейсенбі» аталып тұрғанын анықтауға бет бұрылды. БопAUDYң туған немересі Қабдолда Жетісу облысы Ескелді ауданындағы Теректі ауылының тұрғыны. Онымен тікелей байланысу нәтижесінде

БопAUDың әкесін «Қармерген» немесе «Бейсен» деп естігенін нақтылады. Бірақ, «Бейсенбі» деген атауды естімепті. Ескеретін мәселе Бейсенбі есімі қысқартылып Бейсен деп аталатынын ескерген жөн болады. Сол себепті мұнда ғалым Анарбай Сағиұлы дұрыс атаған. Бейсеннің толық есімін Бейсенбі деп ұсынған.

Қазақ халқына танымал, жер жанаты Жетісу жерінен шыққан Қабылиса (Қабан) жырау. Оның нақты туған жылы белгісіз. Туған жылына байланысты екі түрлі дерек бар. Алғашқысы 1686-1776 жж. Бұл мерзімді қолдану Қабылиса жырауды Төле би, Қазыбек би, Ескелді би мен Балпық би сияқты даңқты кейіпкерлермен құрдас ретінде жақындастыра түседі. Екінші дерек бойынша 1733-1824 жж. өмір сүрген. Бұл екінші дерек Қабылисаны бұхараға танымал Сүйінбай Аронұлының ұстазы болғандығын дәлелдеп, сонымен қатар Ұлы жүздің Шапырашты еліне жалғыз қызы Қоянкөзді ұзатқаны нақтыланады. «Қабылисаның түс көруі» аңызы да Қарамергенмен сөйлесуін екінші нұсқаны бекіте түседі.

Егер алғашқы нұсқасы өмір сүрген 1686-1776 жж. тарихи тұрғыдан қаралатын болса, Сүйінбай Аронұлының ұстазы бола алмай Қабылиса жыраудан бата ала алмайды және жырларына қоса алмайды. Сол сияқты Сарыбас Майкөтұлы, Кенен Әзірбайұлы даңқты ақындар өлең-жырларына қоса алмас еді. Сүйінбай Аронұлы 1815-1898 жж. Өмір сүрген. Ал Қабылиса жырау екінші нұсқасы бойынша 1733-1824 жж. өмір сүрген болса, ол жас кезінде Төле биді, Қазыбек биді, Жолбарыс би Жылқайдарұлын көріп, мұра болып қалған аңыз-әңгімелердегі, Ескелді бимен, Балпық бимен, Жолбарыс Байтоқұлымен, төре Әділ Абылайханұлымен, жақын туыстары Қарамерген Тәттібайұлы және Жайнақ би Бекұлы Темірбековпен замандас болғаны анықталып, нақтыланады. Туған жылының екінші нұсқасы бойынша Қабылиса (Қабан) жырауға қатысты барлық әңгіме, аңыздар, айтыстар үйлесімін табады. Ал бірінші нұсқасы бойынша әңгіме, аңыздар, айтыстар толық үйлеспей қалады.

Ғылыми зерттеу, мәліметтерді зерделеу барысында Қабылиса (Қабан) жыраудың XVIII ғасырдың 60-жылдар шамасында дүниеге келіп, XIX ғасырдың шамамен 30-жылдардың екінші жартысына дейін өмір сүргендігі үшінші нұсқа ретінде ұсынылуда.

Қабылиса (Қабан) жыраудың шежіресіне тоқталсақ, Жалайыр ... – Ханқожа – Әлімхан (Әбен) – Мырза-Жапарберлі-Аман-Қожаназар-Дәулетбай (Ботбай), Дәулетбайдан екі ұл Асан мен Атамбай дүниеге келіп, Асаннан Қабылиса жырау және оның ұрпақтары тарқатылады (Айнақұлов, 2024:19-20). Қабылисаның ұрпақтары туралы мәселе бөлек қарастырылады. Асан ата мен Атамбай ұрпақтарының бүгінгі уақытта шежірелері толық қалпына келтіріліп, есімнен, буыннан, ағайындардың реттік орындарынан кеткен қателіктер түзетілді.

Қабылиса жыраудың немесе аңыз бойынша әулиенің Қарамергенге келу себебі, Қарамерген ұзақ уақыт әйелінен сәби сүйе алмай жүреді. Қонаққа келген Қабылиса жырау ұйықтап кетіп, түс көріп, түсінде Қарамерген болашақта ұл сүйетінін айтады. Оның есімін аян бойынша «Бопау» қоюды жеткізеді (Қабан жырау. Алтын қазық: өлеңдер, айтыстар мен аңыздар, 1993:56). Аңыздың басты мәселесі Қарамергенге сәбиді сүю, бір перзертке қол жеткізу болып тұр. Қарамергеннің шежіресіне тоқталатын болсақ, бұл оқиғадағы жағдай шындыққа ұласпайды. Мүмкін Қарамерген басқа әйелінен яғни тоқалынан перзент сүйгісі келген сияқты.

Қарамергеннен шежіресі бойынша Нұрсейіт, Сейітқазы, Сейіт, Есімбек, Есіркеп, Бопау, Асылбек және Әділбек сегіз ұл тарайды. 1873 жылғы Қапал уезіндегі болыстардың құрамындағы ауыл отбасыларына жүргізілген тізімде «Төлеу Мендекин», одан кейін Қарамерген Мендекин деп жазылған. Төлеудің ұлы Сәрсенбі де бұл тізімде Мендекин, ал Қарамергеннің ұлы Бопау болса, Қарамергенов (құжат орыс тілінде) болып жазылған (ҚР ОММ. 44-к., 1-т., 32007-іс, 275 п. арты). Ертерек уақытта азаматтар ағайын-туыстарының фамилиясына жазыла беру жиі болып тұрды және қалыпты жағдай болған. Мұнда туындайтын мәселе Мендекин кім? Ол Апақ ата ұрпағы Есенбайдың үлкен ұлы Қожакелдінің Сүйіндік деген ұлынан туылған екінші немересі Мендеке есімді азамат. Халыққа танымал Сүйіндікұлы Айдар бидің (1795-1870 жж.) ағасы.

Қарамергеннен таратылатын шежірені қайта зерттеу жұмыстары басталды. 2025 жылға дейін Қарамергеннің шежіресі бойынша Нұрсейіт, Сейітқазы, Сейіт, Есімбек, Есіркеп, Бопая, Асылбек және Әділбек сегіз ұл тарайды. Аңыз бойынша Бопая тұңғыш ұлдары болу керек. Шежіреде бесінші болып тұр. Шөбересі Қабдолда Әбішұлының түсіндіруі бойынша Бопаядың бесінші немесе алтыншы болып жазылуы мүлдем дұрыс емес. Ол отбасындағы тұңғыш ұл деп түсіндірді. Негізі аңыз бойынша да Бопая Қарамергеннің тұңғыш сүйген ұлы болып тұр. Сонымен, бірінші Бопая, екінші Есіркеп, үшінші Есімбек, төртінші Асылбек және бесінші Әділбек деп реттік орындарын түзетті. Сонымен қатар Бопая, Есіркеп, Есімбек, Асылбек және Әділбек тек бір ғана асыл жардан туылған. Бәйбішеден туылды, тоқалдан туылды деген мәліметтерді мүлдем естімепті. Ал Нұрсейіт, Сейітқазы, Сейіт туралы Қарамергеннің немерелері болып келетінін айтты.

Келесі мәселе, Қарамергеннің Нұрсейіт, Сейітқазы және Сейіт ұрпақтарын анықтау жұмыстары жүрді. Қарамергеннің шөбересі Қабдолда Әбішұлы түзіп берген шежірені шөпшегі Алпамыс Қалмұқанұлы растады және түзету енгізді. Олардан тараған ұрпақтар Бейсенбінің (Қарамергеннің) ұрпағы екенін растап отыр. Бірақ, қай анадан туылғандығын нақты айта алмады. Ескі шежіренің түпнұсқасы сақталмапты. Сол себепті, 2025 жылғы шежіреге Нұрсейіт алтыншы, Сейітқазы жетінші, Сейіт сегізінші болып жазу ой жүгіртілді. Шежіреде тек реттік орындары ғана өзгереді деген оймен. Кенеттен бұл ой өзгертілді. Себебі, Қарамергеннің шөбересі Қабдолда ақсақал оларды немерелері болып келетінін түсіндірген еді. Қазақстан Республикасының Орталық Мемлекеттік Мұрағатынан «Мырзалар болыстығының бастығы Молдабек Жаңбырбаев (20.02.1907) құжаты қаралды. Ол құжаттың төмен жағында 16 старшынның тізімі берілген. Сол тізімде 12-болып Сейіт Есіркепов жазылып, өз мөрін қойған (ҚР ОММ. 44-к., 1-т., 23574-іс, 64 п.). Демек, Нұрсейіт, Сейітқазы және Сейіт Бейсенбінің (Қарамергеннің) ұлдары емес, яғни, Бейсенбінің (Қарамергеннің) екінші ұлы Есіркептен тарайтын немерелері болып шықты.

Нұрсейіт, Сейітқазы және Сейіт Бейсенбінің (Қарамергеннің) немерелері болатындай тағы дәлелдердің бірі Материалы по обследованию туземного и русского старожильческого хозяйства и землепользования в Семиреченской области жинағындағы екінші томының екінші бөлімінде, Верхне-Каратальская волость бойынша Сейть Есергепъ деп шаңырақ иесі ретінде тіркелгендігі анықталды (Материалы по обследованию..., 1913:48). Осындай материалдар табылғаннан кейін Нұрсейіт, Сейітқазы және Сейіт 2025 жылдан бастап шежіреге Бейсенбінің (Қарамергеннің) ұлдары емес, немерелері яғни, екінші ұлы Есіркептің ұлдары ретінде жазылды. Қарамергеннің (Бейсенбінің) толық шежіресін тарихшы, шежіреші Айнақұлов Дәурен Жұмабайұлы жазып шықты (Айнақұлов, 2025:35-36). Сөйтіп, Бейсенбінің (Қарамергеннің) бес ұлы Бопая, Есіркеп, Есімбек, Асылбек және Әділбек нақты анықталып, Есіркептің – Сейіт, Нұрсейіт, Сейітқазы, Сейдахмет, Баяхмет және Сейдуали анықталып, шежіреге түзетулер енгізіліп нұсқасы берілді.

Нұрсейіт, Сейітқазы және Сейіт Бейсенбінің (Қарамергеннің) екінші ұлы Есіркептің ұлдары екендігі дәлелденгеннен кейін жаңа мәселе туындады. Есіркептің Нұрсейіт, Сейітқазы және Сейіттен басқа Сейдахмет, Баяхмет және Сейдуали деген үш ұлы болды. Жалпы алты ағайындының реттік орындары қалай түзілетінін зерттеу жұмыстары жүргізілді.

Доспанбетов Өмірзақ Әбдікерімұлы түзген шежіресінде күтпеген мәліметтер табылды. Есіркеп ұлдарының біріншісі Сейіт, екіншісі Нұрсейіт, үшіншісі Сейітқазы, төртіншісі Баяхмет және Сейдахмет деп берілген (Доспанбетов, 2009:127). Мұнда да аздап қателер кеткен екен. Бейсенбінің (Қарамергеннің) шөпшегі Алпамыс Қалмұқанұлы – Сейіт, Нұрсейіт, Сейітқазы Бейсенбінің (Қарамергеннің) ұлдары емес, оның Есіркеп деген ұлынан тарайтын ұрпақтары деп анықтай түсті. Төртіншісі Сейдахмет, бесіншісі Баяхмет және алтыншысы Сейдуали деп түзетті. Сонымен қатар, ескі шежірелерде Бейсенбінің (Қарамергеннің) ұлдары ретінде қателермен жазылып кеткендігі де айтып, ескертті.

2024 жылдың көктеміне дейін зерттеліп, сәуір айында арнайы Жетісу облысының, Ескелді ауданындағы Теректі ауылынан шамамен 2 километр жерде Қарамергеннің (Бейсенбінің) бес баласы: Бопау, Есіркеп, Есімбек, Асылбек және Әділбек бір жерге жерленгендігі анықталды. Кеңес өкіметі орнаған кезде моланы тегістеп тастаған екен. Бес ағайындылардың әрқайсысы қайда жатқандарын анықтау қиын болғандықтан, бес орынға бір қорған тұрғызылған. Моланы қоршап қалпына келтірген Қарамергеннің (Бейсенбінің) Бопау баласынан тараған шөбересі Қабдолда және Есіркеп баласынан тараған шөпшегі Алпамыс ақсақалдар. Бейіт басына 1991 жылы Қазақстан тәуелсіздік алғаннан кейін ортақ құлыптасы құйылыпты. Жұмыс сапасыз болғандықтан құлыптас үгіліп кеткен екен. Енді соны қайта қалпына келтіруді жоспарлап отыр.

Кез келген бір мәселе екінші мәселеге себепші болады. «Қабылисаның түс көруі» аңызында Қарамерген мен Қабылиса жырау екеуі құрдас деп айтылған. Қабылиса (Қабан) жыраудың өмір сүрген кезеңінің екінші дерегі бойынша 1733-1824 жылдар аралығы. Егер Қарамерген 1873 жылғы тізімде бір шаңырақтың иесі ретінде тіркеліп тұрса, онда Қабылиса жыраумен құрдас бола алмайды. Бір шаңырақта үш ер адам, екі әйел бар деп тіркелген (ҚР ОММ. 44-қ., 1-т., 32007-іс, 275 п. арты). Қабылиса жырау 1824 жылы 91 жасында дүниеден озса, Қарамергеннің жас шамасы 90 жастың төңірегі болса, онда Қабылиса Қарамергенге болашақта ұл сүйесің, оның есімін «Бопау» қой деп айтуы екі талай. Себебі өзі сияқты қартайған үлкен кісіге, олай айтуы мүмкін емес. Қарамерген құрдас болса 1873 жылғы Қапал уезінің тізімінде болмас еді. Демек, Қабылиса жырау келген кезде жас отау құрған отбасының үйіне келген. Бопау Қарамергенұлының өмірде болғаны рас. 1891 жылы Қапал уезінің Жоғарғы Қаратал болысында болыс басшысының қызметі мен оған үміткерлер 1892-1894 жж. үшжылдыққа сайлауға түскен болатын. 1891 жылы 13 мамырдағы сайлау парақшасында Бопау Қарамергенұлы үміткер болып, өзінің жасын 55 деп көрсеткен (ҚР ОМА. 44-қ., 1-т., 31600-іс, 30-п.). Егер Бопау 1891 жылы 55 жаста болса, ол 1836 жылы дүниеге келген. Ал 1873 жылғы шаңырақ тізіміне тіркелгенде 37 жаста болған екен. Бопау Қарамергенұлына байланысты XIX ғасырдың төртінші ширегіне жататын құжаттар жеткілікті.

Аңыздың үйлеспейтін тұстары да бар. Егер Қабылиса жырау 1824 жылы дүниеден озса, Бопау 1836 жылы дүниеге келсе, Қабылисаның Қарамергенге «Келесі жазға қарай перзент сүйетін боласың» деген жерлері келмейді (Қабан жырау..., 1993:56). 1824 жыл деп жыраудың ең соңғы жылдары басшылыққа алынып отыр.

Бопау Қарамергенұлының қашан дүниеден өткені белгісіз. Баласы Әбіш 5-6 жас шамасында болғанда Бопау дүниеден өткен екен. Әбіш Бопауұлы 1890 жылы дүниеге келіп, 1950 жылы қайтыс болған. Демек, 1895-1896 жж. Бопау Қарамергенұлының дүниеден өткен жыл шамасы. Ескелді ауданындағы Көктас бейітіне жерленген. Қарамергеннің шөбересі, БопAUDYң немересі Қабдолданың айтуы бойынша әкесі Әбіш бес-алты жасында әкесінен айырылып, жетім қалған. Сол себепті Әбіш көп ақпарат бермеген. Оның үстіне ол кеңес өкіметі кезеңінде өмір сүріп, толық ақпарат беруге де ой салмаған. Осындай жағдайларға байланысты Қабдолда Әбішұлы толық ақпаратты тек туыстарынан естіп, аса көп біле бермейтінін түсіндірді.

П.П. Румянцевтің басшылығымен 1910 жылы Жетісу облысына статистикалық зерттеу жұмыстарын жүргізіп, жинақталған материалдарды 1910-1911 жылдары өңдеуден өткізіп, «Материалы по обследованию туземного и русского старожильческого хозяйства и землепользования» жинақтары жарық көрді. Соның екінші томы Қапал уезіне арналып 1913 жылы жарық көрді. Жинақтың екінші бөлімінде кестелер берілген. Кестелер берілген бөлім жеке беттермен көрсетілген. Оның Мырза болысы бойынша шаңырақтық тізімде Бопау Қарамергенұлы жоқ. Оның інісі мен ұлы жазылған, Асылбек Қарамергенұлы (Асымбек деп қате кеткен) және ұлы Әбіш Бопау (Бопал деп қате кеткен) (Материалы по обследованию ..., 1913:48).

Аңыздың жалғасы бойынша «Қарамергеннің отбасында перзент дүниеге келіп, оның есімін Бопау қояды. Бопау аяқ-қолы балғадай болып, тез ер жетеді. Шапқынға қатысады,

білектері білеудей жігіттерге еріп, жылқы ұрлайды (Қабан жырау..., 1993:56). Бопай Қарамергенұлының аңыздағы жылқы ұрлауы, барымташылықпен айналысуы қаншалықты рас екенін анықтау үшін, мұрағат құжаттарына сүйене отырып, қажетті құжаттар қарастырылады.

1880 жылы 18 қаңтарда майор Резановтың Жетісу облысының Әскери Губернатор қызметін атқарушы мырзаға жазылған баяндамасы бойынша 1878 жылдың 31 шілдедегі № 8859 сот арыз-талабы бойынша, сол жылдың 21 шілдедегі генерал-лейтенант Колпаковскийдің бұйрығымен № 2447 сот арыз-талабы бойынша Жоғарғы Қаратал болысының қазағы Бопай Қарамергенов үнемі жасаған барымташылығы үшін Жоғарғы Қаратал болысынан Арасан болысына ауыстырылған болатын. Қарамергеновтың тәртібін үнемі бақылай отырып, осы өткен уақыт ішінде Арасан болысында өзін жақсы өнегелі құлықтылығын көрсетті, оған дәлелдеме ретінде уез бойынша бірде-бір қазақтан шағым түспеді. Сол себепті жоғарыдағы барлық айтылғандарды ескере отырып, Қарамергеновты бұрынғы Жоғарғы Қаратал қонысына қайта оралуына жөн деп баяндалады. Адамгершілікке тәрбиелеу мақсаты жүзеге асқандықтан (ҚР ОМА. 44-қ., 1-т., 32741-іс, 3-3 пп. арты). Сонымен «Қабылисаның түс көруі» аңызындағы Бопай Қарамергенұлының мұрағат құжаттарындағы жағдайы анықтала түсті.

Бопай Қарамергенұлының барымташылыққа баруының себептері түсініксіз. Себебі өзінің аталары Қожаназар, Апақ, Есенбай, Тәттібай ел билеген азаматтардың ұрпағы, ауқатты отбасынан шыққан болатын. Оның өзінің мал саны да жеткілікті. Есенбай атасынан тараған туыстарының да әл-ауқаты онтайлы еді. 1873 жылғы құжатта Қарамерген мал санын толық көрсетпесе де 22 жылқы, 60 қойы бар, ал Бопай 1 түйе, 20 жылқы, 1 ірі қара, 20 қойы бар деп есеп берген (ҚР ОММ. 44-қ., 1-т., 32007-іс, 275 п. арты). Мұнда да Бопайдың берген есептегі мал саны толық берілмеген болуы мүмкін. Бірақ аңызда, архив материалдарында Бопайды барымташы ретінде беріліп тұрғанымен халық арасында, ел арасында оны «Бопай батыр» деп атайды.

Қандай себептермен Бопай батыр атанғанын анықтау үшін зерттеу жұмыстары жалғастырылды. Біріншіден ел арасындағы дауды әділетті шеше алған, айтқанынан қайтпайтын құн дауын өндіре алатын азамат болған. Халық арасындағы мұндай алып қашпа әңгімені мұрағат құжаттарымен анықтау жұмыстары жүргізілді.

Бопайдың батыр атанудың екінші себебі, «Қабылисаның түс көруі» аңызында шапқынға (шайқастарға) қатысқаны айтылады. Қаратал өзеніне қытай тарапы көз тігіп, аумақтық дау туғызған кезде Мырза руынан шыққан беделді Жайнақ Темірбеков би әскери қол ұйымдастырып, орыс әскерлеріне қолдау берген. Ел аузындағы ауызша әңгіме бойынша Бопай Қарамергенұлы осындай ұйымдастырылған әскер құрамында болған. Мұндай ауызша әңгіме қаншалықты рас болғандығына көз жеткізу үшін Жайнақ Темірбековке арнайы зерттеу жұмысы жүргізілді.

Жайнақ Темірбеков 1800 жылы дүниеге келген деп есептеледі. Себебі, 1866 жылы подпоручик Бектаир Мирхановтың озбырлықтары үшін Жалайыр елінен аластатуы жөнінен бірнеше азаматтардан ұсыныс жасалған болатын. Сол уақытта тергеуші поручик Черепанов Жайнақ Темірбековтен жауап алғанда, ол өз жасын 66 деп көрсеткен (ҚР ОММ. 3-қ., 1-т., 609-іс, 13-п.). Демек, ол 1800 жылы дүниеге келсе, Қабылиса (Қабан) жырау мен Қарамерген Тәттібайұлының замандастары болып тұр.

1847 жылдан бастап Жайнақ Темірбеков Мырза руына би. ...Өз жұмысына берілген би, ұлғайған жастағы бола тұра, өжеттілікке толы. Отряд құрамында қайсарлық таныта қызмет атқарады (ҚР ОММ. 3-қ., 1-т., 424-іс, 26-33 пп.). Жайнақ Темірбековтың би қызметінде 1847 жылдан бастап болғаны, Ресей патшалық әскерінің құрамында қызмет атқарғаныда анықталды.

Келесі деректердің бірі XIX ғасырдың 60-жылдары жазылған Н.А. Абрамовтың зерттеуінен ұшыратамыз. Оның «Река Қаратал с ее окрестностями» атты зерттеуінде Мырзаның үш бөлікке бөлінетіндігін, Әліке тармағы – 500 үйден, Бәйбіше тармағы – 150 үйден, және аман тармағы – 660 үйден тұратындығын хабарлай отыра, олардың басшысы

Жайнақ Темірбеков деп көрсеткен (Абрамов, 1867:269-278). Н.А. Абрамовтың мәліметі бойынша Жайнақ Темірбеков толығымен Жалайырдың Мырза руына би болып, басшылық еткен.

Аңыздың жалғасы бойынша Бопау Қарамергенұлын барымташылығы үшін оны жазаламақ болған кезде Апақтың ұрпағы Алпысбай болыс беделін салып, жиі босатып алатын (Қабан жырау..., 1993:56). Алпысбай болыс халыққа танымал 1795-1870 жж. Айдар би Сүйіндікұлының ұлы. Алпысбай Айдарұлы 1858 жылы дүниеге келген (Шаяхметұлы, 2010:18). Алпысбай болыс Бопау Қарамергенұлына туыс болғанымен, оны тікелей қолдап немесе қорғаштаған мәліметтер жоқ және сақталынбаған. Бірақ, жанама қол ұшын бергендігі жайлы деректер бар. Аңыз ішіндегі кейіпкер болса да, шынайы өмірде болған би, болыс болып, халық соты қызметтеріне де араласқандығы белгілі, танымал тұлға.

«Айдар би» атты еңбекте Алпысбай Айдарұлының туған жылынан қателік кетуі мүмкін. Ол еңбекте 1858 жылы дүниеге келген деп берілген. Қазақстан Республикасының Орталық Мемлекеттік Архивіндегі «Дело о выборах на должностных лиц туземной администрации (1876-1878 гг.)» ісінде Қапал уезінің Жоғарғы Қаратал болысының басшылығына 1876 жылғы маусым айындағы сайлауында Алпысбай Айдаров қарсылас үміткер Иренші Тілеубердинді 44 дауыс берушілерден 31 ақ шар жинап, 1876-1878 жж. сайлауды ұтқан. Жасы 32-де деп берілген (ҚР ОМА. 44-қ., 1-т., 82-іс, 95 п.). Мұнан шығатын қорытынды Айдар бидің туған жылы 1795 деп беріліп, алпыстан асқаннан кейін Алпысбай деп қойылған есім бе? Әлде Айдар бидің туған жылынан да 10-15 жыл айырмашылық кетті ме? Деген сияқты жаңа зерттеу мәселелері туындайды. 1876 жылғы сайлау мәліметіне сүйенетін болса, Алпысбай Айдарұлы 1844 жылы дүниеге келген.

«Отбасы тарихының психологиясы. Шежіремізді зерделеу» еңбегінде «Генеалогияның отбасы тарихына қарсы» атты тақырыбында генеалогия мен отбасы тарихы әртүрлі анықталғанымен мазмұны мен әдістемесінде сәйкестік болады (Moore, Rosenthal, Robinson, 2020:9). Айдар би еңбегінде негізгі шежіре дұрыс болғанымен адамдардың туған жылынан қателер кетуі мүмкін. Себебі, XVIII-XIX ғасырлардан бері арнайы берілген немесе сақталып қалған нақты туу куәліктері жоқ.

«Қабылсаның түс көруі» аңызында Бопау Қарамергенұлын барымташылығы үшін оны жазаламақ болған кезде Апақтың ұрпағы Алпысбай болыс беделін салып, жиі босатып алатын деген оқиғасы 1878 жылдың 21 шілдедегі майор Резановтың Жетісу облысының әскери губернаторына жазған рапорты анықтап отыр. Рапортта: «Жоғарғы Қаратал болысындағы Бопау Қарамергенов мал ұрлығын жасауы, өз жағдайын пайдалана отырып, басқа рулардан аталастарының қызмет орны күштілігі мен байлығы жағынан қуаттылығын пайдаланып, қолдауына сүйенеді. Оның ұрлығына толық сенімділік съездердегі түскен көп арыздандан белгілі. Қарамергеновтың руына жатпайтындар оны Сібірге жер аударуды сұраған. Тәжірибеге байланысты мұндай күшті шараны қолданбай, оны бір рудан басқа білмейтін руға ауыстыруды жөн санаған. Яғни, Арасан болысындағы Найман руына ауыстыруды өтінген» (ҚР ОММ. 44-қ., 1-т., 32741-іс, 1-п.). Аңыздағы Алпысбай Айдарұлы барымташылығы үшін Бопау Қарамергенұлына өз ағайын-туыстарымен қалай көмек бергені де, қолдау бергені де мұрағат құжаттарымен дәлелденіп отыр.

Қазақ фольклоры XX ғасырдың екінші жартысынан бастап кеңінен зерттеле бастады. Қазақ халқының ертегілерін жинақтаумен, оларды жариялаумен айналысқан Ресей ғалымы – А. Васильев. Ол жинақтап, жариялаған 23 қазақ ертегілерінің 13 үлгісі қазақ ертегілері жинағына басылып, көпшілік оқырман қауымға ұсынылды. Бірақ оның ішінен Қарамерген ертегісі кездеспейді.

1874 жылы Верныйға (Алматы) Н.Н. Пантусов келіп, Жетісу облыстық басқармасынан үлкен қызметке ие болып, әкімшілік комиссияларды, барлық оқу мекемелерін, кітапханаларды, типографияларды басқарып, сонымен қатар Түркістан және Жетісу статистикалық комитеттерінің мүшесі болып, қазақ билерінің съездерін басқарды. 1889 жылы Мәскеу археологиялық қоғамының, 1896 жылдан Орыс императорлық

археологиялық қоғамының мүше-қызметкері болды. Осы уақытта археологиялық, филологиялық, этнографиялық мәліметтер жинақтаумен айналысады.

Н.Н. Пантусовтың этнографиялық зерттеу барысында «Қарамерген» ертегісі XIX ғасырдың аяғында қағаз бетіне жазылып, сол уақытта Түркістан генерал губернаторлығына қарасты Жетісу облысындағы Қапал уезінің тұрғындарынан жазып алынды. Қарастыратын мәселе «Қарамерген» есімді Апақ атаның ұрпағы яғни Қарамерген Тәттібайұлы Қапал уезінің Жоғарғы Қаратал болысының тұрғыны. Жоғарыда айтылған «Қабылисаның түс көруі» аңызының кейіпкерлері «Қарамерген», «Қабылиса (Қабан) жырау», Бопаяу Қарамергенұлы, Алпысбай би Айдаров және Тезекбай Қапал уезінің тұрғындары. Қарамерген ертегісі мен «Қабылисаның түс көруі» аңызын салыстырмас бұрын, Қарамерген ертегісінің жарық көруіне тоқталған жөн.

XIX ғасырдың аяғында баспада «Қарамерген» ертегісі ұзақ жатып қалып, 1901 жылы 22 мамырда кітапты басуға Санкт-Петербург қаласынан рұқсат беріледі. Кітап 1901 жылы Қазан қаласында «Материалы к изучению казак-киргизского наречия. Выпуск третий. Киргизская сказка о Кара-Мерген (текст, транскрипция и перевод)» деген атаумен жарық көреді. Оны үшінші басылым деп шығарды (Пантусов, 1901:1). Мұнда кітап үшінші рет басылып тұр дегендей түсінбеу керек. Кітап үшінші кезекте басылып тұр, яғни үшінші кітап деп түсінген дұрыс. «Қарамерген» ертегісі үш түрлі мәтінмен берілген, алғашқысы араб әліпбесімен жазылған қазақ тіліндегі төте жазу мәтіні. Екіншісі кириллица әліпбесіне кейбір қазақ тіліндегі әріптерді шартты түрде келтіріп, қазақ тілінде орыс транскрипциясы деп мәтінді ұсынған. Ал соңғы үшінші мәтін таза орыс тіліне аударылып берілген.

«Қарамерген» ертегісі былай басталады екен: «Бұрынғы өткен заманда қазақ жұртының бір Қарамерген деген кісісі болыпты. Өзінің дәулеті жоқ, және перзенті жоқ екен. Мергендікпен бұғы атып мүйізін, құлан атып саурысын, әртүрлі аң атып, терісін сатып, жан сақтайды екен...» (Пантусов, 1901:5). Мұнда бас кейіпкердің есімі Қарамерген екені белгілі. Ары қарай ертегі қиял-ғажайыпқа толы. Жетісу қазақтарының таным түсінігін айқындайды. Мұнда Қарамерген жалғыздықпен күн кешіп, ел-мекендерден, еш адам жоқ алыс жерге кетуге бел буған.

«Қабылисаның түс көруі» аңызы мен «Қарамерген» ертегісінің ұқсастығы біріншіден – олардың есімдері «Қарамерген», екіншіден – перзент сүюі, үшіншіден аңыз бен ертегі Қапал уезінен шығып тұр. Ертегінің аяғында пері әйелдің Қарамергенге алтын бесікпен бала сыйлауы. Ол баламен ауылға келіп, басқа қызға үйленіп, ол қыз дүниеге ұл алып келеді. Ол ел басқарған хан болады. Періден туған бала жас күнінде көз тиіп дүниеден қайтты деп ертегі аяқталады.

«Қарамерген» ертегісін «Қабылисаның түс көруі» аңызымен салыстырғанда зерттеуші Н.Н. Пантусовтың ертегіні қағазға түсірген уақытқа дейін өте көп, қиял-ғажайып өзгерістерге ұшырап кеткен. Академик С.А. Қасқабасов «Мәселен, бір ғана Қарамерген ертегісінен 80-нен астам осындай «жаңсақтық» табылды. Көптеген ертегілер әдеби әрлеуден өткен, соның салдарынан ауызекі тілде болатын құнарлы бояулар солғын тартып, ескі қолданыстағы сөйлемдердің жүйесі, құрылысы, стилі бұзылған» (Бабалар сөзі..., 2011:6) - деп пікірін айтты.

Н.Н. Пантусовтың Жетісу өлкесінде археологиялық, филологиялық, этнографиялық мәліметтерді жинақтаумен айналысқаны белгілі. Түркістан және Жетісу статистикалық комитеттерінің мүшесі болып, қазақ билерінің съездерін басқарғаны да мәлім. Осы уақытта Айдар би Сүйіндікұлының ұлы Алпысбай би Айдарұлымен де өте жақын қарым-қатынаста болып, оны өте жақсы білген. Қарамерген Тәттібайұлы мен Бопаяу Қарамергенұлы Алпысбай бидің өте жақын туысы. Н.Н. Пантусов «Қарамерген» ертегісін қағаз бетіне түсіріп алғанда, оған анықтау жұмысын жүргізбеген болу керек. Себебі, Н.Н. Пантусов «Қабылисаның түс көруі» аңызын жіберіп алған сияқты.

Қарамерген ертегісі жазушы баспасынан 1971, 1979, 1980 жылдары қайтадан орыс тілдерінде жарық көрді. 1986, 2000 жылы Жазушы баспасынан қазақ тілінде жарық көрді.

2011 жылы Бабалар сөзі: жүз томдықтың 74-томында «Қиял-ғажайып ертегілер» бөлімінде басылып шықты.

Қазақ әдебиеті тарихының фольклорлық кезеңінде С. Сейфуллин де өз пікірін айтып кеткен. «Қара мерген», «Құла мерген» және «Сұр мерген» - аңшылық замандағы күштілер ретінде дәріптеліп, арман, үлгі болып келген батырлар. Соның ішінде «қара мергендер» алысқан «Жалмауыз кемпірлер», «жезтырнақтар», «жалғыз көзді дәулермен» ескіліктегі аңшылықпен тіршілік қылған көшпелі жұрттың санасындағы ардақтаулар болып табылған (Сейфуллин, 1964:89-90).

Ғалым Серікбол Қондыбай аңызды зерттей келе қазақта Арғымерген, Арықмерген, Еркемайдар. Жалпы түркіде Ерентуз, Арсан-дуолай. Монғолда Эрхий мерген. Арийлік «Авестада» Эрехша (кейінгі парсылық Араш, пехлевилік Аргаш), Арджадаспа (Арджасп). Басқалары да бар, оларды да, аттары аталғандарды да ретіне қарай қарастырылады. Арғымерген (Арықмерген) жай ғана ертегілік бейне емес. Мифологиялық реконструкция оның ежелгі архаикалық мифтің кейіпкері екендігін көрсетеді. Ол мифтік «аңшылар» немесе «мергендер» категориясына жататын бейне (Қазақ ертегілік дәстүрі Құламерген, Жоямерген, Қарамерген. Сұрмерген. Арғымерген, Арықмерген. Есекмерген сияқты мергендердің есімін сақтаған. Олар туралы ертегілердің барлығы да (ұсақ-түйек детальдары болмаса) іс жүзінде бір оқиға болып табылады. Ендеше арғықазақ мифологиясында тек бір ғана мергеннің болғанын айтуға болады). Сондықтан ертегілерде кездесетін барлық мергендерді іс жүзінде бір бейне деп есептеуге болады (Қондыбай, 2024:392).

Қабылиса жырау, Қарамерген Тәттібайұлы, Бопан батыр Қарамергенұлы, Жайнақ би Бекұлы Темірбеков, Әбіш Бопанұлы, Асылбек Қарамергенұлы және Тезекбай Сырымбет «Қабылисаның түс көруі» аңызы мен «Қарамерген» ергісіне тікелей және жанама қатыстылығы қай аумақта, қай әкімшілік жерлерге қатысы, бар деген сұрақтар туындайды. 1856 жылға дейін Жетісу өңірінің жартысы Ресей империясының басқару аймағына еніп, қазақтардың Үлкен Орда (Ұлы жүз Ордасы) Приставтығы болып, оқиға алдымен осында өрбиді.

1856 жылдың 3 қарашасында Үлкен Орда Приставтығы Алатау округі болып атауы өгертіледі де олар бірнеше болыстардан құралды (Полное собрание законов ..., Т. XXXI, 973). Бұл кезеңде Алатау округі Семей облысының құрамына енді.

Талқылау

«Қабылисаның түс көруі» аңызы жан-жақты зерттеліп, оның кейіпкерлері Қарамерген, Қабылиса жырау, Бопан Қарамергенұлы, Алпысбай Айдарұлы және шырақшы Тезекбай жілтізбелік жағынан ғана анықталып қойған жоқ, сонымен қатар шежірелік (генеалогия) тұрғысынан, әкімшілік-аумақтық тұрғысынан да қарастырылды. Кейіпкерлердің шаңайы өмірде болғандығы анықталып, дәлелденді.

Ғалым – Серікбол Қондыбай, өз зерттеулерінде Мергендерге байланысты бірінші ситуацияны суреттеп өтеді. «Айдала. Мерген аң аулау үшін адам тұрмайтын алыс жерге барады. Ертегілік нұсқаларда осындай кеңістікті «адам жүрмейтін, ел жүрмейтін, қысы-жазы ел бармайтын, адам жүрген жолы жоқ, елсіз-күнсіз, ен дала, айдала» сияқты жалпылама атаумен атайды (Қондыбай, 2024:392). Бұл мәселелердің барлығын ескере отырып, Қарамерген ертегісіндегі перзент сүю мәселесі негізгі басшылыққа алынды. Себебі, «Қабылисаның түс көруі» аңызында Қарамерген бала сүйе алмай жүреді. Нәтижесінде тұңғыш баласы Бопан дүниеге келеді. Ол шежіре бойынша дәлелденді.

Аңыздың ішіндегі оқиғалардың үйлесін тұстары мен үйлеспейтін тұстарынада зерттеу жұмыстары Қазақстан Республикасының Орталық Мемлекеттік Архивіндегі құжаттар мен материалдар негізінде жүргізілді. Қарамерген – аңызы, ертегісі және ақиқатына зерттеу жұмыстары жүргізілер алдында 2022 жылы алғашқы басылым, 2023 жылы екінші басылыммен Мырза руы (тайпасы) ұрпақтарының шежіресі жинақталып, ол толықтырылып «Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі» атты еңбек жазылды.

Соның ішінде Апақ ата ұрпақтарының шежіресі ерекше көбірек толықты. «Қабылисаның түс көруі» аңызын зерттеуде оң нәтиже берді.

Н.Н. Пантусовтың 1901 жылы «Материалы к изучению казак-киргизского наречия. Выпуск третий. Киргизская сказка о Кара-Мерген» еңбегі ғылыми зерттеу жұмысында басшылыққа алынды. Себебі, 1901 жылғы басылыммен 1988 жылғы басылым арасында мәтіннен терминдерге байланысты 30-дан аса айырмашылық бар екендігі анықталды (Әуесбаева, Хусаинова, 2023:50-51).

Аңызды зерттеу барысында Қабылиса жыраудың шежіресіне келгенде, оның толық жазылмағандығы, ұрпақтарының шежіресінде қателер бар екендігі анықталып, 2023-2024 жылдары шежірені қайта жинақтау жұмысы жүргізіліп, шежіре толықтырылып, кеткен қателер түзетіліп, 2024 жылы «ДӘУЛЕТБАЙ» ата ұрпақтарының шежіресі қазақ, ағылшын және орыс тілдерінде жарық көрді. Шежіренің үш тілде жазылу себебі, шежірені халықаралық деңгейде бұқара қызығушылық танытқан зерттеушілер мен оқырмандарға түсінікті және қол жетімді болу үшін мақсат қойылды.

Қорытынды

Қорытындылай келгенде, Серікбол Қондыбайдың «Арғықазақ мифологиясы» еңбегіндегі «Мерген туралы миф архаикалық ертегі» туралы зерттеуінен бастап қарастырып, «Қабылисаның түс көруі» аңызын тереңдетіп ғылыми-зерттеу жұмыстары 2023 жылы Қарамерген (Бейсенбі) шежіресінен басталып, 2025 жылы тамыз айында Қазақстан Республикасының Орталық Мемлекеттік Мұрағатындағы құжаттарды қарастырумен аяқталды. Үш жылдық ғылыми-зерттеу жұмыс оң нәтиже беріп, алдымен аңыздың бас кейіпкерлерінің бірі шынайы есімі Қарамерген бе? Әлде Бейсенбі ме? деген сұрақтың шешімін анықтаумен өтті. Шын есімі Бейсенбі болып, жанама есімі Қарамерген болып шықты.

Бұл зерттеу жұмысы Қабылиса (Қабан) жыраудың бүгінгі уақытқа дейінгі екі түрлі беріліп жүрген өмір сүрген жылдарына талдау жүргізіліп, нәтижесінде үшінші нұсқаның пайда болуына алып келді. Жылтitzбелік тұрғыдан Қарамерген мен Қабылиса (Қабан) жыраудың құрдас бола алмай замандас бола алатындығы деделденді. Қабылиса (Қабан) жыраудың XVIII ғасырдың 60-жылдар шамасында дүниеге келіп, XIX ғасырдың шамамен 30-жылдарының екінші жарсына дейін өмір сүргендігі зерделеніп, зерттеу нәтижесінде жаңа нұсқаны басшылыққа алынды.

«Қабылисаның түс көруі» аңызында БопAUDың Қарамерген отбасында жалғыз бала емес, оның шежіре бойынша сегіз ағайынды емес екені қайта қаралып, бес ағайынды БопAU, Есіркеп, Есімбек, Асылбек және Әділбек болғандығы, олардың ішінде оның тұңғыш ұлы болғаны анықталып, қалған үш ағайынды Нұрсейіт, Сейітқазы, Сейіт Қарамергеннің ұлдары емес, оның Есіркептен тарайтын немерелері екендігі айқындалды. Бес ағайынды БопAU, Есіркеп, Есімбек, Асылбек және Әділбектің Теректі ауылының маңайында Көктас бейітіне қатар жерленіп, барлығына бір қоршау қойылған.

БопAUDы не үшін батыр атағанына да зерттеу жұмыстары жүргізілді. БопAUDы Өркүсақ (бұрынғы - Қызыл Октябрь) ауылының ақсақалдары XX ғасырдың 80-жылдарының аяғында Жайнақтың жасағында қытаймен соғысқанын әңгімелеп отыратын. Қырық жылға жуық уақыт өткен соң ол туралы ақпарат мүлдем ұмытылған. Зерттеу барысында Доспанбетов Өмірзақ Әбдікерімұлы ақсақалдардың көзі тірі кезінде жастайынан естіп, білген, көрген материалдарын жинақтап «Аталар аңызы» атты еңбегі бойынша Қарамерген мен БопAU батырға туыс Апақ атадан тараған Өскенбай Шымырбайұлының Жайнақ жасағында бірнеше жылдар болғаны туралы жазған. Мұнда, біріншіден – жасақтың болғаны мәлім болып тұр, екіншіден Жайнақ Темірбековтың басқарғаны жазылған, үшіншіден – ол жасақтың құрамында Өскенбай Шымырбайұлының қатысқаны туралы ақпарат беріліп тұр. Нәтижесінде би, батыр Жайнақ Темірбеков, БопAU Қарамергенов және Өскенбай Шымырбайұлы жасақ құрамында болып соғысқаны айғақталды.

Би, батыр Жайнақ Темірбековты қытайға қарсы соғысқаны үшін күміс медальмен марапаттаған. Берілген уақыты 1860 жылдың қараша айы. Сонымен қатар, Мырза руына бірнеше жылдар бойы би болған, болыс басшысы қызметін атқарған Солтанбай Жадыгеров те сол уақытта Патша өкіметі тарапынан марапаттарға ие болған. Шамасы ол да би, батыр Жайнақ Темірбековтың жасағында болды деген ой туындайды. Солтанбай Жадыгеровты ұрпақтары XVIII ғасырдың батырына жатқызып, жоңғарларға қарсы отан қорғауға қатысқан тұлға ретінде түсіндіреді. Бірақ, Қазақстан Республикасының Орталық Мемлекеттік Мұрағатындағы Әскери министрліктің Жетісу облысының басқармасы атты № 44-қордың құжаттарында Солтанбай Жадыгеровтың би, болыс басшысы болғаны, Патша өкіметі тарапынан берген марапаттары XIX ғасырда өмір сүрген тұлға ретінде негізгі дәлелдер бола алады. Оны XVIII ғасырдың батырына жатқызып жүргендер, әуел баста тарихи әңгімелерде жазылып кеткен ақпараттарға сүйенуі. Тарихи романдарда жылтізбелік жағына аса үлкен мән берілмей, осындай қателіктерге жол беріп жатады. XIX ғасырдың үшінші ширегіне дейін қазақ халқы қытаймен соғысқанда Ресей тарапы жағынан соғысса, ал қазақтар мен Ресейге қарсы Қытай тарапынан тек қана қытай емес, жоңғар, дүнген және кейбір қазақ рулары да соғысқаны белгілі. Мүмкін сол қытай тарапы жағынан соғысқан жоңғарлар (қалмақтар) туралы айтылған.

Аңызды талқылау барысында бір тұлға екінші тұлғамен байланысып, зерттеле түседі. Мұрағат құжаттарынан Бопау батырдың туған жылын анықтайтын ақпарат табылды. 1891 жылы Қапал уезінің Жоғарғы Қаратал болысында болыс басшысының қызметі мен оған үміткерлер 1892-1894 жж. үшжылдыққа сайлауға түскен болатын. 1891 жылы 13 мамырдағы сайлау парақшасында Бопау Қарамергенұлы үміткер болып, өзінің жасын 55 деп көрсеткен. Бұл ақпарат оның туған жыл шамасын анықтайды. Бопаудың туған жылы Қабылиса (Қабан) жыраудың өмір сүргенін де анықтай түседі. Ал Қабылиса (Қабан) жыраудың өмір сүрген жылдары ақын Сүйінбай Аронұлының да өмір сүрген жылдарын анықтауға мүмкіндік береді.

Ақын Сүйінбай Аронұлы Тезек төремен айтысқан жылдарына біраз ғалымдар зерттеу жұмысын жүргізіп, сол ғалымдар ішінде Анарбай Бұлдыбай өз талдауын кеңінен ашып беруге тырысты. Тезек төре мен Сүйінбай ақын 1848-1850 жылдар аралығында айтысса, Бопау батыр Қарамергенұлы (шамамен 1836 жылы дүниеге келген) 12-14 жас аралығындағы жасөспірім бала, Тезек төренің Сүйінбайға қарсы қойған зіңгіттей тұлға болып тұрған жоқ. Мұнда екі ой туындай түсті: біріншісі, Бопаудың туған жылына қарағанда айтыс болған жылдар қате болуы мүмкін, екіншісі, айтыстың болған жылы дұрыс анықталса, Онда Жылкелді барымташының қасында Бопауға аттас басқа екінші бір тұлға болуы ықтимал.

Қазақ шешені, Дулат тайпасынан шыққан Кебекбай Байтарұлы Тезек төреге айтқан сөзіне қатысты әңгімеде «Бапан, Қарашапан, Жылкелді деген ұрылары бар Тезек төре мал ұрлаған бір үш жігітті ел көзінше дарға аспақ болды» деп тоқталып өткен. Бұл әңгімеге Аронұлы мен Тезек төренің айтысы әсер етіп, Дулат еліне сәл өзгеріске ұшырап, кейіннен кеңес идеологиясы әсер етіп, түрленіп кеткен. Оның үш жігіт емес екенін дәлелдеу үшін Жылкелді батырдың Жалайыр ішіндегі Қарашапан руынан екенін анықтап беру үшін шежіресі берілді. Қарашапан деген тұлғаның болғанын дәлелдеп, ол рудың атауын көрсету үшін ұсынылды.

1872 жылдан 1887 жылға дейін Қарамергеновтар әулетін қайта-қайта Қапалдық уездік сотына шақырумен мазалап, Бопадан басқа інілері Есіркеп пен Есімбекке жөнсіз жала жауып, айыптамақшы болған құжаттар берілді. Нәтижесінде сот үкімімен барлығы таза болып, ақталып шықты.

1879 жылы Бопауды барымташы ретінде Арасан болысына жер аударса да би ретінде өлім дауының құнын шешуге жол берілгені де оның беделі жоғары болғандығын көрсетеді.

Бопаудың барымташылықтарға жиі қатысып, оның жазаланғандығы мұрағат құжаттарымен дәлелденгендігі, статистикалық мәліметтердің негізінде Қарамерген мен Бопаудың әлеуметтік жағдайлары анықталды. Олардың бүгінгі ұрпақтарымен тікелей және

кері байланыстар арқылы аңызды, оқиғаны, шежірені, жылтізбелерді анықтау жұмыстары жүргізілді. Аңыздың өмірде шынайы болғандығын, оның ақиқат екеніне көз жеткізілді. «Қарамерген» ертегісімен салыстыру жұмыстары да қарастырылып, аңызбен ұқсастық туғызған тұстары да зерттелді. Ғылыми-зерттеу жұмыстары үдерісінде тек жылтізбелігі ғана емес, аумақтық және этнографиялық маңыздылығы да басшылыққа алынды. Зерттеу барысында туыстарының да мәліметтері мұрағат құжаттары, статистикалық материалдары, шежірелік анықтамалығы ұсынылды.

Қарамерген жалғыз бір тұлға емес, ол әр аймақта аңыз ретінде аталып кеткен бірнеше тұлғалар. Жетісу өлкесіне қатысты “Қарамерген” аңызы мен ертегісіне ғылыми зерттеу жұмысы жүргізіліп, Қарамерген аталып кеткен Бейсенбі есімді азаматтың өзі және ұрпақтары шежіре арқылы және мұрағат құжаттары арқылы дәлелденді. Шежірелерін жинақтап толықтыру үшін бірнеше кездесулер мен этнографиялық зерттеу, анықтау жұмыстары жүргізілді. Қарамергеннің ұрпақтары жерленген жерлері де анықталды.

Пайдаланған әдебиет тізімі:

Абрамов Н.А. (1867). Река Каратал с ее окрестностями. // Записки Императорского Русского Географического общества. Т.1. – СПб, – 271 с.

Айнақұлов Д.Ж. (2024). «ДӘУЛЕТБАЙ» ата ұрпақтарының шежіресі. Алматы: «Үш Қиян», – 224 б.

Айнақұлов Д.Ж. (2025). Қарамерген (аңызы ертегісі және ақиқаты) және Бопай батыр Қарамергенұлы. Алматы: «Үш Қиян», – 184 б.

Әуесбаева П.Т., Хусаинова Г.Р. (2023). Яссауи университетінің хабаршысы. № 4 (130)

Бабалар сөзі: жүз томдық. Қиял-ғажайып ертегілер. (2011).– Астана: Фолиант, Т.74. – 432 б.

Бұлдыбай А.С. (2023). Қабан (Қабылиса) жырау. Алматы: «ASPAN» баспасы, – 256 б.

Доспанбетов Ө. (2009). Аталар аңызы. Талдықорған, «Офсет» баспаханасы. 276 бет. Жалайырлар. Мырза ататек шежіресі. (2005). Құрастырған: А.І. Оспанов. «Ал Тал» ЖСШ, Талдықорған, 726 бет.

Жолдасбеков М. (1986). Асыл арналар: Зерттеулер, мақалалар. – Алматы: «Жазушы», – 328 бет.

Қабан жырау. Алтын қазық: өлеңдер, айтыстар мен аңыздар. (1993). Алматы, 176 бет.

Қазақстан тарихы этнографиялық зерттеулерде. (2008). Т. 3: Жалайыр. – Алматы: «Алаш» тарихи-зерттеу орталығы, – 400 бет.

Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі. (2022). Бас құрастырушы: Айнақұлов Дәурен Жұмабайұлы. – Алматы: «Үш Қиян», 1320 б.

Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі. (2023). Бас құрастырушы: Айнақұлов Дәурен Жұмабайұлы. – Алматы: «Үш Қиян», 1404 б.

Қазақ ұлты. «Жалайыр – «Мырза» ататек шежіресі. (2024). Бас құрастырушы: Айнақұлов Дәурен Жұмабайұлы. – Алматы: «Үш Қиян», 1428 б.

Қойгелдиев М.Қ., Мырзатаева З.Б. (2017). Сәдбенұлы Өтеген батыр елінде. – Алматы: Мектеп, – 192 б.

Қондыбай С. (2024). Арғықазақ мифологиясы. «Арыс» баспасы, - 1040 бет.

ҚР ОМА. 3-қ., 1-т., 609-іс, 20 п. Дело об исключении из общества Джалаирировских казахов подпаручика Бектаира Мирзы Мирхамитова.

ҚР ОМА. 3-қ., 1-т., 424-іс, 54 п. Дело о награждении казахов и киргиз – ценными подарками за участие в боях за взятие с. Токмак и Пишпек.

ҚР ОМА. 44-қ., 1-т., 82-іс, 233 п. Дело о выборах на должностных лиц туземной администрации (1876-1878 гг.).

ҚР ОММ. 44-қ., 1-т., 23574-іс, 24 п. По рапорту Копальского уездного начальника, о разделении Верхне-Каратальской волости на две: на Верхне-Каратальскую и Мурзинскую. 15 июня 1906 г. – 26 июня 1906 г.

ҚР ОМА. 44-қ., 1-т., 31600-іс, 187 п. О выборах должностных лиц туземной администрации в Копальском уезде.

ҚР ОМА. 44-қ., 1-т., 32007-іс, 300 п. Списки юртовладельцев 13-ти волостей Капальского уезда.

ҚР ОМА. 44-қ., 1-т., 32741-іс, 7 п. О перечислении киргиза Копальского уезда Бопау Карамергенова из Джалаирского в Найманский род за постоянные воровство.

Материалы по обследованию туземного и русского старожильского хозяйства и землепользования в Семиреченской области. (1913). Собранные и разработанные под руководством П.П. Румянцева. Т. II. Копальский уезд. Киргизское хозяйство. С. Петербург, 900 с.

Moore S., Rosenthal D., Robinson R. The Psychology of Family History. Exploring Our Genealogy. 2020, Taylor & Francis, 136 p.

Пантусов Н.Н. (1901). Материалы к изучению казак-киргизского наречия. Выпуск третий. Киргизская сказка о Кара-Мерген (текст, транскрипция и перевод). Казань, Типо-литография императорского университета. 36 с.

Полное собрание законов Российской империи. т. XXXI, № 31095. – 1110 с.

Сейфуллин С. (1964). Шығармалар: 6 томдық. Алматы, 6-т.

Stambovsky Ph. (1996). Myth and the Limits of Reason. Amsterdam-Atlanta GA, Rodopi, 133 p.

Сүйімбай ақын. (1935). Жин., басп. дайынд.: Ф. Ғабитова, І. Жансүгіров. – Қызыл-Орда: Қазақстан көркем әдебиет баспасы, - 85 бет. - Мәтін латын қарпімен қазақ тілінде

Толқымбекұлы Р. (2000). Жалайыр: Он екі ата. Шежіре. – Алматы, 736 бет.

Шаяхметұлы Б. (2010). Айдар би және оның ұрпақтары туралы. Алматы: - «Астана Медиа Пресс» баспасы, – 258 б.

СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ СЕРІКБОЛА ҚОНДЫБАЯ О ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХСКОГО НАРОДА В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ

Тыныбай Айман, студентка 3-курса бакалавриата
Университет “Туран”, Алматы, Казахстан
Научный консультант: Кулумжанов Н.Е., доктор PhD

Аннотация: Статья посвящена современной интерпретации философских идей казахстанского мыслителя Серікбола Қондыбая о духовной культуре казахского народа в контексте цифровой гуманитаристики. Актуальность исследования обусловлена необходимостью переосмысления традиционного духовного наследия и мифопоэтического мировоззрения казахов с использованием новых цифровых инструментов анализа и интерпретации гуманитарных знаний. В работе рассматривается потенциал цифровых гуманитарных методов — цифровых архивов, текстового анализа, визуализации данных и сетевого анализа — для изучения философско-мифологического наследия Серікбола Қондыбая. Цель исследования заключается в выявлении возможностей интеграции идей ученого о сакральной географии, мифологическом сознании и культурной памяти казахского народа в современное цифровое гуманитарное пространство. В результате исследования показано, что цифровые технологии позволяют систематизировать, интерпретировать и популяризировать философское наследие Қондыбая, раскрывая новые аспекты духовной культуры и национальной идентичности. Сделан вывод о том, что цифровая гуманитаристика открывает перспективы для междисциплинарного изучения казахской духовной традиции и способствует сохранению культурного наследия в цифровую эпоху. Практическая значимость исследования заключается в возможности применения цифровых методов для анализа, визуализации и образовательного распространения идей казахской философии.

Ключевые слова: духовная культура, Серікбол Қондыбай, цифровая гуманитаристика, мифология, казахская философия.

Введение В условиях стремительной цифровой трансформации современного общества гуманитарные науки переживают этап качественного переосмысления своих исследовательских подходов и методологических оснований. Развитие информационных технологий, расширение цифровых архивов, появление методов компьютерного анализа текстов, визуализации данных и сетевого моделирования формируют новое междисциплинарное направление — цифровую гуманитаристику. Данное направление объединяет традиционные методы гуманитарных наук с возможностями цифровых технологий, что позволяет по-новому интерпретировать культурные, философские и исторические феномены. В этом контексте особую актуальность приобретает исследование духовного наследия народов через призму современных цифровых инструментов, способных выявлять скрытые культурные связи, структурировать большие массивы текстов и формировать новые интерпретационные модели культурной памяти (Berry, 2012). Одним из значимых исследователей духовной культуры казахского народа является казахстанский ученый, мифолог и философ Серікбол Қондыбай, научное наследие которого занимает особое место в развитии современной казахской гуманитарной мысли. Его труды посвящены исследованию древней мифологии тюркских народов, сакральной географии степного пространства, символических архетипов коллективного сознания и глубинных культурных кодов, лежащих в основе духовной традиции казахского народа. В своих работах Қондыбай рассматривает мифологию не только как форму архаического мышления, но и как важнейший источник формирования национального мировоззрения, культурной идентичности и исторической памяти общества. По мнению исследователя, мифологические представления, сохранившиеся в языке, топонимике, фольклоре и

эпической традиции, являются своеобразными носителями духовной культуры, позволяющими реконструировать древние пласты мировосприятия кочевой цивилизации (Қондыбай, 2004).

Философские идеи Серікбола Қондыбая представляют собой комплексную концепцию духовного пространства казахской культуры, в которой особое внимание уделяется категории сакральной географии. Ученый рассматривал географическое пространство степи как символически организованную систему культурных знаков, отражающих древние космологические представления тюркских народов. Согласно его исследованиям, мифологические сюжеты, топонимы, легенды и эпические тексты формируют единую семиотическую структуру, через которую проявляется духовный опыт народа. Подобный подход позволяет рассматривать духовную культуру не только как совокупность традиций и обрядов, но и как сложную систему символов и культурных кодов, передаваемых из поколения в поколение (Қондыбай, 2008).

Несмотря на значимость научного наследия Қондыбая, многие его идеи остаются недостаточно исследованными в контексте современных методологических подходов. Особенно это касается возможностей применения цифровых инструментов для анализа и систематизации его работ. В последние десятилетия цифровая гуманитаристика активно используется для исследования текстовых корпусов, мифологических сюжетов, культурных сетей и символических структур различных традиций. Использование таких методов, как цифровое картографирование сакральных пространств, компьютерный анализ текстов, визуализация культурных связей и создание электронных баз данных, открывает новые перспективы для изучения философско-мифологического наследия и его интерпретации в современном научном дискурсе (Schreibman et al., 2004).

В данном контексте актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью интеграции философских идей Серікбола Қондыбая о духовной культуре казахского народа в современное пространство цифровой гуманитаристики. Современные цифровые технологии позволяют не только сохранять и оцифровывать культурное наследие, но и создавать новые аналитические инструменты для его исследования, что способствует более глубокому пониманию историко-культурных процессов и духовных оснований национальной идентичности. Кроме того, цифровые гуманитарные проекты способны обеспечить более широкую популяризацию научного наследия казахстанских мыслителей, делая их доступными для международного академического сообщества.

Тема исследования — современная интерпретация философских идей Серікбола Қондыбая о духовной культуре казахского народа в контексте цифровой гуманитаристики.

Цель исследования заключается в анализе философских идей Серікбола Қондыбая о духовной культуре казахского народа и выявлении возможностей их современной интерпретации с использованием методов цифровой гуманитаристики.

Объект исследования — духовная культура казахского народа в философско-мифологической концепции Серікбола Қондыбая.

Предмет исследования — методы и инструменты цифровой гуманитаристики в интерпретации философских идей Серікбола Қондыбая.

Научная новизна исследования заключается в попытке рассмотреть философско-мифологическое наследие Серікбола Қондыбая через призму цифровых гуманитарных методов, что позволяет расширить возможности анализа духовной культуры казахского народа и выявить новые аспекты взаимодействия традиционного мировоззрения и современных цифровых технологий. Практическая значимость работы заключается в возможности применения цифровых методов для систематизации, визуализации и популяризации философского наследия казахской культуры, а также для создания цифровых образовательных и научных ресурсов, направленных на сохранение и изучение духовного наследия народа.

Основная часть Философское наследие Серікбола Қондыбая представляет собой уникальную попытку реконструкции глубинных структур духовной культуры казахского

народа через анализ мифологических образов, символов и архетипов. Центральное место в его исследованиях занимает идея о том, что мифология является не просто фольклорным наследием или системой древних представлений, а своеобразным «кодом культуры», в котором зашифрованы историческая память, мировоззрение и духовные ценности народа. В этом смысле мифологическое мышление выступает не как пережиток архаики, а как фундаментальная форма культурного сознания, продолжающая влиять на современную идентичность казахского общества. Именно поэтому интерпретация идей Қондыбая в современных научных условиях требует новых методологических подходов, среди которых важное место занимает цифровая гуманитаристика (Қондыбай, 2007).

Одним из ключевых направлений исследований Қондыбая является анализ древних мифологических сюжетов, которые сохранились в казахском эпосе, легендах и топонимике. Например, в своих работах он подробно рассматривает образ мифического предка — архетипического героя, который символизирует происхождение рода и связь человека с космосом. Подобные образы можно обнаружить в эпических произведениях, таких как «Алпамыс батыр», «Кобланды батыр» и других памятниках устной традиции. Қондыбай интерпретирует эти сюжеты не только как художественные повествования, но и как отражение древних космогонических представлений, где герой выступает посредником между земным и небесным мирами. С точки зрения цифровой гуманитаристики подобные тексты могут анализироваться с использованием методов компьютерной лингвистики и корпусного анализа, позволяющих выявлять повторяющиеся мотивы, символы и сюжетные структуры в различных версиях эпоса (Қондыбай, 2006).

Конкретным примером применения цифровых методов может служить создание электронного корпуса казахского эпоса, в котором тексты различных вариантов одного произведения сопоставляются с помощью алгоритмов текстового анализа. Такие технологии позволяют определить частотность определенных мифологических символов — например, образов неба, воды, горы или дерева — и проследить, как они трансформируются в разных региональных традициях. В результате исследователь получает возможность реконструировать древние мифологические модели мира, которые лежат в основе духовной культуры казахского народа. Подобный подход значительно расширяет возможности традиционной филологии, поскольку позволяет анализировать большие массивы текстов, которые ранее было трудно сопоставлять вручную (Moretti, 2013).

Особый интерес представляет также концепция сакральной географии, разработанная Қондыбаем. Он утверждал, что многие географические названия на территории Казахстана имеют мифологическое происхождение и связаны с древними представлениями о структуре мира. Например, в своих исследованиях ученый анализировал топонимы Мангистау и Устюрта, показывая, что они связаны с древними космологическими моделями и мифологическими сюжетами. Некоторые названия гор, источников и степных местностей, по его мнению, отражают представления о сакральных центрах пространства, где происходило взаимодействие человека с миром духов.

Современные цифровые технологии позволяют по-новому изучать подобные явления. С помощью геоинформационных систем (GIS) можно создавать интерактивные карты сакральных мест, упоминаемых в трудах Қондыбая и в казахском фольклоре. Например, на такой карте могут быть отмечены легендарные места, связанные с героями эпоса, древними святыщами, курганами или священными источниками. Пользователь цифровой карты может не только увидеть географическое расположение этих объектов, но и получить доступ к текстам легенд, историческим источникам и археологическим данным. Таким образом формируется своеобразная цифровая модель сакрального пространства казахской культуры, позволяющая объединить данные из разных научных дисциплин — истории, археологии, этнографии и мифологии (Gregory & Ell, 2007).

Еще одним направлением цифровой интерпретации идей Қондыбая является анализ культурных сетей. В его работах мифологические персонажи, символы и географические

объекты образуют сложную систему взаимосвязей. Например, образ мирового дерева, широко распространенный в тюркской мифологии, связывается с представлениями о трехчастной структуре мира: небесном, земном и подземном. Этот символ встречается в различных культурных контекстах — в эпосе, орнаментике, шаманских представлениях и народных легендах. Сетевой анализ позволяет представить эти элементы в виде графической модели, где каждый символ или сюжет является узлом сети, а связи между ними отражают культурные и мифологические отношения.

Использование подобных моделей дает возможность выявить центральные элементы духовной культуры. Например, анализ сетевых связей может показать, что определенные символы — такие как образ неба, солнца или священной горы — занимают ключевое положение в системе мифологических представлений. Это подтверждает гипотезу Қондыбая о том, что духовная культура кочевых народов формировалась вокруг космологических представлений и сакрального восприятия природного пространства (Newman, 2010).

Интересным примером цифровой интерпретации может стать также визуализация мифологических сюжетов в форме интерактивных моделей. Например, на основе трудов Қондыбая можно создать цифровую схему древней космологической модели мира, где будет показано расположение небесных уровней, подземного мира, сакральных гор и мирового дерева. Такая визуализация может использоваться как в научных исследованиях, так и в образовательных проектах, позволяя студентам и исследователям лучше понимать структуру мифологического мировоззрения.

Однако использование цифровых технологий в гуманитарных исследованиях вызывает и определенные дискуссии. С одной стороны, цифровая гуманитаристика предоставляет новые инструменты для анализа культурных явлений, позволяя работать с большими объемами данных и выявлять сложные взаимосвязи между различными элементами культуры. С другой стороны, существует опасение, что чрезмерное использование цифровых методов может привести к упрощению сложных философских концепций. Некоторые исследователи отмечают, что мифология и духовная культура содержат глубокие символические значения, которые трудно выразить в виде количественных показателей или графических моделей (Gold, 2012).

Тем не менее большинство современных ученых сходятся во мнении, что цифровые технологии должны рассматриваться не как замена традиционных гуманитарных методов, а как их дополнение. В случае с философским наследием Қондыбая цифровые методы могут служить инструментом систематизации и визуализации его идей, не отменяя необходимости глубокого философского анализа. Более того, цифровая гуманитаристика открывает новые возможности для популяризации научных знаний. Создание электронных библиотек, цифровых архивов и образовательных платформ позволяет сделать труды Қондыбая доступными для широкой аудитории — как в Казахстане, так и за его пределами. Например, одним из перспективных проектов может стать создание цифрового портала, посвященного мифологическому наследию казахского народа. На таком портале могут быть размещены оцифрованные тексты работ Қондыбая, интерактивные карты сакральных мест, базы данных мифологических персонажей и мультимедийные материалы, иллюстрирующие традиционную культуру. Подобные проекты способны не только расширить научные исследования, но и сыграть важную роль в сохранении культурного наследия в условиях глобализации и цифровизации общества.

Таким образом, современная интерпретация философских идей Серікбола Қондыбая в контексте цифровой гуманитаристики демонстрирует значительный потенциал для развития междисциплинарных исследований духовной культуры казахского народа. Цифровые методы позволяют не только систематизировать и анализировать мифологическое наследие, но и создавать новые формы его представления и распространения. В результате идеи Қондыбая получают новое звучание в современном

научном пространстве, становясь частью глобального диалога о культурной памяти, национальной идентичности и роли духовного наследия в цифровую эпоху.

Заключение Проведённый анализ показывает, что философское наследие Серікбола Қондыбая обладает значительным исследовательским потенциалом для современного гуманитарного знания, особенно в условиях активного развития цифровых технологий и формирования новых методологических подходов в гуманитарных науках. В отличие от традиционных исследований, в которых духовная культура рассматривается преимущественно как совокупность фольклорных или этнографических элементов, концепция Қондыбая позволяет рассматривать её как сложную систему символических и смысловых структур, формирующих мировоззренческую основу казахского общества. Его идеи о мифологическом мышлении, сакральной географии и культурной памяти открывают новые возможности для анализа духовной культуры как динамического и многоуровневого феномена, развивающегося во взаимодействии исторических, социальных и культурных процессов (Қондыбай, 2007).

Особое значение в современном научном контексте приобретает возможность интеграции этих идей в пространство цифровой гуманитаристики. Развитие технологий обработки больших массивов данных, цифрового архивирования и визуализации информации позволяет расширить исследовательские горизонты гуманитарных дисциплин. В частности, применение цифровых инструментов к изучению философского и мифологического наследия создаёт условия для более системного анализа культурных текстов, символов и образов. Это особенно важно для традиционных культур, значительная часть которых сохраняется в устной форме или представлена в виде разрозненных источников. Цифровые технологии позволяют объединять такие источники в единую исследовательскую среду, что способствует более глубокому пониманию культурных процессов и механизмов передачи духовных знаний (Қондыбай, 2004).

Следует подчеркнуть, что интерпретация идей Қондыбая в цифровой среде не ограничивается только академическими исследованиями. Одним из перспективных направлений является использование цифровых платформ для культурной репрезентации и сохранения духовного наследия. В современных условиях, когда значительная часть коммуникации и образования перемещается в цифровое пространство, создание электронных библиотек, виртуальных музеев и мультимедийных образовательных ресурсов становится важным инструментом культурной политики. Подобные проекты позволяют не только сохранить интеллектуальное наследие казахской философии, но и представить его в доступной форме для новых поколений исследователей, студентов и широкой аудитории. Таким образом формируется новый формат взаимодействия между научным знанием и обществом, в котором традиционная культура получает возможность существовать и развиваться в цифровой среде (Moretti, 2013).

Не менее важным является и межкультурный аспект исследования. Цифровая гуманитаристика способствует расширению международного научного диалога, поскольку цифровые ресурсы делают национальные научные традиции более доступными для мирового академического сообщества. Оцифровка и перевод трудов Қондыбая, создание открытых научных баз данных и онлайн-платформ могут способствовать включению казахской мифологии и философии в глобальный контекст сравнительных исследований. Это, в свою очередь, позволяет рассматривать духовную культуру казахского народа не изолированно, а как часть более широких процессов формирования евразийской культурной традиции. В рамках таких исследований возможно сопоставление тюркских мифологических представлений с аналогичными концепциями других культур, что открывает новые перспективы для сравнительной мифологии и философии культуры (Gregory & Ell, 2007).

Кроме того, важным результатом исследования является осмысление роли цифровых технологий в трансформации гуманитарного знания. Цифровая гуманитаристика не только предоставляет новые инструменты для анализа культурных феноменов, но и формирует

новые формы научного мышления, основанные на междисциплинарности и интеграции различных типов данных. В этом контексте идеи Қондыбая могут рассматриваться как пример концептуальной модели, способной объединить традиционные философские подходы с современными аналитическими методами. Его исследования демонстрируют, что мифология и духовная культура могут быть предметом комплексного анализа, включающего как качественные интерпретации, так и современные цифровые методы обработки информации (Newman, 2010).

Перспективы дальнейших исследований в данной области связаны прежде всего с развитием специализированных цифровых проектов, посвящённых изучению казахской духовной культуры. Одним из возможных направлений может стать создание цифровых корпусов текстов, включающих эпические произведения, мифологические сюжеты и научные работы, посвящённые их интерпретации. Такие корпуса позволят проводить масштабные сравнительные исследования, выявлять закономерности в развитии мифологических образов и анализировать культурные трансформации на протяжении длительного исторического периода. Другим перспективным направлением является разработка интерактивных образовательных платформ, на которых философские идеи Қондыбая могут быть представлены в форме мультимедийных лекций, визуальных карт и цифровых моделей мифологических структур.

Таким образом, проведённое исследование позволяет сделать вывод о том, что современная интерпретация философских идей Серікбола Қондыбая в контексте цифровой гуманитаристики обладает значительным научным и культурным потенциалом. Цифровые технологии открывают новые возможности для анализа, систематизации и распространения знаний о духовной культуре казахского народа, способствуя её сохранению и актуализации в условиях глобализирующегося мира. При этом важно подчеркнуть, что успешное развитие подобных исследований требует сочетания традиционных гуманитарных методов с инновационными цифровыми инструментами. Только такой комплексный подход способен обеспечить глубокое понимание духовных процессов и сохранить богатство культурного наследия для будущих поколений.

Список литературы:

- Қондыбай, С. (2004). *Аргықазақ мифологиясы*. Дайк-Пресс.
- Қондыбай, С. (2006). *Есен-қазақ*. Дайк-Пресс.
- Қондыбай, С. (2007). *Маңғыстау мен Үстірттің киелі орындары*. Дайк-Пресс.
- Қондыбай, С. (2008). *География мифа*. Дайк-Пресс.
- Berry, D. (2012). *Understanding digital humanities*. Palgrave Macmillan.
- Gold, M. (2012). *Debates in the digital humanities*. University of Minnesota Press.
- Gregory, I., & Ell, P. (2007). *Historical GIS: Technologies, methodologies and scholarship*. Cambridge University Press.
- Moretti, F. (2013). *Distant reading*. Verso.
- Newman, M. (2010). *Networks: An introduction*. Oxford University Press.
- Schreibman, S., Siemens, R., & Unsworth, J. (2004). *A companion to digital humanities*. Blackwell Publishing.

CREATIVE ADAPTATION OF SERIKBOL KONDYBAI'S MYTHOLOGICAL SYSTEM IN CONTEMPORARY LITERARY FICTION

Laura Tolegen, 4th year student of translation studies
Khalel Dosmukhamedov University, Atyrau, Kazakhstan
arual.negelot@mail.ru

Annotation. The novel “*Unspoken*”, written by the author of this article, serves as the primary object of analysis. The aim is to explore Kazakh mythological elements and their adaptation in contemporary young-adult fictional literature. The novel is the first part of the “Echo of Ancestors” series. Based on Serikbol Kondybai’s research the article presents key mythological elements integrated into the narrative. The article outlines the novel’s combination of fictional storytelling with cultural education, which is aimed at engaging modern readers and promote national identity.

Аннотация. Основным объектом анализа является фэнтези роман, написанный автором статьи, «Невысказанное». Исследование нацелено на элементы казахской мифологии и её адаптацию в современной художественной литературе для подростков. Роман является первой частью серии «Эхо предков». На основе исследований Серикбола Кондыбая в статье представлены ключевые мифологические элементы, внедренные в повествование. Статья сочетает в себе элементы фэнтези и культурного богатства, стремясь привлечь современных читателей и продвинуть национальную идентичность.

Аннотация. Мақаланың авторы жазған «Тым-тырыс» романы - талдаудың негізгі нысаны. Қазақ мифологиялық элементтерін және олардың қазіргі заманғы жасөспірімдерге арналған көркем әдебиеттегі бейімделуін зерттеу мақаланың басты мақсаты. Роман - «Ата-бабалар жаңғырығы» сериясының бірінші бөлігі. Серікбол Қондыбайдың зерттеуіне негізделген мақалада новеллаға енгізілген негізгі мифологиялық элементтер ұсынылған. Зерттеуде қиял-ғажайып баянадау жанры мәдени білім берумен қалай байланыса алатыны және ұлттық бірегейлік насихатын сақтау идеясы қарастырылған.

Keywords: Kazakh mythology, Serikbol Kondybai, World Tree (Ulukayin); mythological adaptation, fantasy literature, cosmological model.

1. Introduction

In a contemporary world of digital era representatives of generation Alpha and late Zoomers are nurtured by online entertaining videos, whilst half a century ago infants used to fall asleep to lullabies and the fairy tales of ancestors. This shift has reduced young readers’ exposure to cultural and historical narratives. The main solution can be found in modern influencers and books that are able to capture juvenile’s unfocused attention. According to data reported by Wattpad (Reading Statistics, 2024), over 40% of Generation Z teenagers tend to read young-adult fictional books, giving up on historical or detective genres. The highlight of such books is that it includes variety of narratives, creating an amalgam of adventures, romantics and moral conceptions.

Subsequently, if youth is indifferent to stories of past it is a good option to weave modern trendy interests with faded over time ancestral researches. Serikbol Kondybai’s mythology basics can be used as a strong foundation in a Kazakh style fictional book. The book “Unspoken”, which is planned to be the first part of “Echo of Ancestors” fictional book series, aimed at introducing modern Kazakh stereotypes and tacit rules based on regional peculiarities of Kazakhstan and Kondybai’s cosmological concept. The idea to present new adaptation of Kazakh mythology is accompanied by the book’s simultaneous translation

into English language. The goal is to attract both fantasy fan readers and English, Kazakh language learners. The additional advantage is that by the end of the epilogue, readers have an opportunity to consolidate language comprehension by skimming through some grammar aspects of two languages.

2. The concept of “Unspoken”

In an upside-down fictional world of Kazakhstan there are five Mage Guilds representing each region’s climatic and environmental characteristics. The table below presents each of them.

Table 1. The book’s main concept basics

Regions	Sorcerers of	Responsible for
South	Fire and the sun	Untamed flames and warmth (blamed for radical climate changes)
North	Polar aurora	Cold winds and polar lights
West	Water and rain	Flow of the water and its shortages
East	Metal and ore	Earth’s hidden wealth; shaping and altering properties of metal
Central area	Spirits and ancestors	Building a bridge between past and present

Aisha, the main character of the book, represents a desire to cherish the memories of past and combat her mother’s urge to silence the last whispers of ancestors. The narrative’s main culminative turning points include problems of ignoring ordinary folk needs: the idea of deception and corruption, when innocent ones usually suffer. It also outlines hierarchical social system, where sorcerers represent “That one child” (Жұрттың баласы). Whilst, common no-magic folk is silently compared to low-income families. In the prologue there is a reference to Kondybai’s idea of how the world has emerged and following that there are symbolic animals and mythological creatures, which appear briefly in some chapters of the book (Kondybai, 2004). The etymology of names presented at the beginning of the novel hints a reader how rich the Kazakh language is and that each word carries its own deep meaning.

3. Kondybai’s mythological elements in the book

3.1 The World tree Ulukayin

One of the initial separate chapters is allocated to the birth of three universes, that is chosen as the main concept of the beginning of everything. As a whole, the conceptual foundation of the book is built upon a reinterpreted mythopoetic model of cosmic birth based on Kondybai’s research (Kondybai, 2004). Shortly, everything starts with the emergence of movement, conceptualized as **Tengri**, the principle of order and destiny. Where the movement leaves a trace, memory arises, which is associated with **Umay**. In the book she is represented as a Mother of Nature, who attends the main character in her delusions and navigates towards correct choices. Between movement and memory emerges the human being, as a liminal mediator ensuring continuity between forces. The most intriguing part is that these three worlds (Upper, Middle and Lower) are connected by **sorcerers**: custodians of arcane knowledge, that preserves the structural coherence of “mythological strata”.

Interestingly, according to Kondybai’s “Ancient Kazakh mythology” the tangible mediator between these three worlds is a tree **Ulukayin** (Kondybai, 2008). In the novel it is used as a tool

helping students to undergo the process of initiation. Additionally, from the material of this tree **Asatayak** was created, wooden staff that serves as a sign of the holder's wisdom. Its mythological conception has been used in Kondybai's "Introduction to Kazakh Mythology".

Table 2. The brief extract from the book "Unspoken"

The appearance of Ulukayin
<i>We stepped into a vast hall, and at its deepest part stood an immense tree. Its massive trunk was scarred with wild fissures and winding patterns, like the veins of some ancient, living bark. The roots coiled outward across the stone floor, gripping it as though they had grown through the rock itself. Above us, the branches climbed higher and higher, vanishing into the dim shadows beneath the vaulted ceiling. Though no wind stirred the air, the leaves whispered softly, as if breathing.</i> <i>Along the perimeter of the hall stood the other professors, silent and watchful, each holding a wooden staff carved from dark wood, which is named Asatayak. The atmosphere felt intense and dense. I sensed the air tighten in my lungs.</i> <i>"Please," said the professor in the black robe, his voice calm but resonant, "all newcomers, let's form a circle."</i>

3.2 Totem animals and Zheztyrnaq

Serikbol Kondybai has investigated the role of animals in Kazakh mythology, initiating cosmological symbolism. Similarly, in the novel each sorcerer has a right to possess a totem animal. For example, the main character is accompanied by the **swallow**. Although this bird is not mentioned in Kazakh mythology, it has been added into the plot in order to reform the conception of an old fairy tale "Why is the swallow's tail forked?".

In Kazakh mythology, **Zheztyrnaq** is a fearsome and mysterious figure, a female demon whose name literally means "Copper-Clawed." She is often depicted as a young woman of striking beauty, yet her hands and feet end in long, metallic claws capable of tearing through flesh and bone (Kondybai, 2008, p. 32). Sadly, mythology represents her as a demon solely, but every villain once was a victim. The book reinterprets her background story that has resulted in her position of being captured between Upper and Lower worlds. This character is bloodily connected with Aisha, which makes a reader hate her, and at the same time sympathize their complicated relationships.

3.3 Moral concept and archetypes

Lastly, the book incorporates a character, Dastan, who is a victim of corruption and disbalance of moral compass. He is caught as a live ghost in the Middle half of the world and looks for an escape from the eternal torture. Battal, who is a friend of Dastan, reflects the idea of "Kyz Zhibek and Tolegen" from Kazakh folklore. All of the characters preserve Kazakh modern national style of attire, which also attracts readers esthetically by specific scene illustrations.



Picture 1. Modern Kazakh style of book characters



Picture 2. Prototype of Zhezyrmaq's anatomical illustration

4. Conclusion

In European curriculum students are educated well enough to get interested in Greek Mythology, and choose it as a separate field of studies in the future. Why Kazakhstan should stand apart? Despite demonstrated above plot and stories being based on creative and imaginative thinking, it can evolve the cultural richness of Kazakh folk. The renowned movie studio Disney in some cases gets inspired by Greek mythology and creates outstanding cartoons that bring many benefits to a country. For example, Hollywood movie “Percy Jackson and the Olympians”, which presents ancient Greek gods and myths into a modern setting, earned about \$226 million worldwide on a \$95 million budget (“An analysis of the adaptation of Greek Mythology,” 2023). Such companies create jobs, generate revenue through movies and promote culture and creativity.

Kazakh cultural myths are already deep and bright and Serikbol Kondybai has acknowledged this in his researches. He left a gorgeously profitable heritage to our youth, which if used wisely could make a new interpretation of cinematic and literary Kazakhstan except “Borat” or “Abay”. Even Netflix sometimes adapts books into movies and series, such as “Bridgerton” or “The Queen’s Gambit”. The book “Unspoken” has a great potential to alter Kazakhstan’s cultural perception by foreigners into valuable image of modern moral mythological novelty, whilst Kondybai’s researches has pushed the idea’s foundation to flourish. Although “Unspoken” is a project of fiction, it has served as the primary object of this study, providing a framework to analyze the reinterpretation of Kazakh mythological elements and archetypes in contemporary literature.

This article fits the section of “Creative adaptation of Serikbol Kondybai’s ideas in contemporary visual arts” because it explores how Kazakh mythological concepts can be creatively adapted in contemporary literary fiction. In short, the book functions as a literary “visualization” of Kondybai’s mythological system for young-adult readers.

The work on the novel is ongoing and further refinement of its ideas and financial support for publication in the close future will be necessary to fully reach its potential.

References:

- An Analysis of the Adaptation of Greek Mythology in Disney+'s *Percy Jackson and the Olympians*. (2023). Benjamit Thonburi University. <https://benjamit.thonburi-u.ac.th/ojs/bmv15/article/view/333>
- Kondybai, S. (2004). *Introduction to Kazakh mythology*. Almaty: Aruna Publishing.
- Kondybai, S. (2008). *Ancient Kazakh mythology* (Vols. 1–4). Almaty: Dayk-Press.
- Kondybai, S. (2008). *Қазақ мифологиясына кіріспе* [Introduction to Kazakh mythology]. Arys. <https://kazneb.kz/kk/bookView/view?brId=1117214&simple=true#>
- Reading Statistics. (2024, July 2). *Sparx Services Blog*. <https://www.sparxservices.org/blog/reading-statistics>

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ МИФА: ПО СЛЕДАМ ИЗЫСКАНИЙ СЕРИКБОЛА КОНДЫБАЯ. ОБ ОПЫТЕ ОРГАНИЗАЦИИ ПЕРВОЙ В РК ЛЕТНЕЙ ШКОЛЫ ВИЗУАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Асия Байгожина, доцент ф-та «Кино и ТВ» КазНАИ имени Т. Жургенова

Серикбол Кондыбай называл себя «завхозом» казахской мифологии, занимающимся инвентаризацией, пытающимся ... собрать, обобщить, учесть вещи, необходимые для исследования казахской мифологии». Труды ученого составляют 16 солидных томов. Справочник по казахской мифологии стал бестселлером. Идея организации летней школы визуальной антропологии родилась много лет назад в контексте дебатов и дискуссий на международном конгрессе антропологов и этнологов и кристаллизовалась в ходе создания фильма о Серикболе Кондыбая. Предполагалось на конкурсной основе проводить ежегодную кочевую летнюю школу, где старшеклассники и студенты младших курсов под руководством наставников погружались в мир традиционной культуры, знакомились с образами, символами казахской мифологии, находили практическое их воплощение и закрепляли знания визуально – снимая фото и видео.

Основная тема летней школы - традиционная культура: современные практики. Цель – подготовка и совершенствование кадров в аудиовизуальной сфере. Задача: ознакомить участников с предметом «визуальная антропология», базовыми понятиями мифологии, привить навыки исследования, фиксации, передачи и реконструкции ритуалов, обрядов, фактов и событий традиционной культуры, сочетая теорию с полевыми практиками. Я, как автор проекта, главным консультантом видела Зиру Наурызбаеву. В академической, музейной среде проект нашел единодушную поддержку. Мастера традиционного искусства также откликнулись. Кафедра визуальной антропологии МГУ объявила о готовности включиться в процесс. Проект был амбициозным, предполагалось сотрудничество с республиканским каналом с ежедневными эфирами. Проект дошел до тогдашнего министра культуры и не получил финансирования. И тогда музей Серикбола Кондыбая, а точнее- Балсулу Кондыбай, сестра выдающегося ученого и неустанный популяризатор его творчества предложила делать этот проект в малой форме: исключительно в Мангыстау, по следам творчества Серикбола.

В 2023-м году был дан старт первой экспедиции летней школы «Абак». Название было предложено Зирой Нарызбаевой: Серикбол Кондыбай в «Введении в казахскую мифологию» пишет, что это слово для праторков означало некое сакральное закрытое пространство, из которого возник мир, протокосмос. Знак Абак - точка в круге – эмблема экспедиции. Участниками стали местные старшеклассники по рекомендации руководителей школы. Мы предприняли путешествие по следам изысканий Кондыбая в Мангыстау - мифо-лингвистического, историко-географического, археологического и этнографического характера – прошли маршрутами Серикбола Кондыбая и увидели пространство через призму его учения, через анализ знаков и ритуалов. Через ритуал обхода, собирания, движения, которое воплощает в себе знак Абак.

Каждый участник фиксировал этапы на фото и видео, выполняя задания наставников. Гидами в путешествии стали местные ученые М. Акмырзаев и Ж. Дуйсенбаева. Командами руководили студенты мастерской неигрового кино Р. Кыргызбаев и Н. Ордабекулы.

Участниками второй экспедиции школы – в июле 2024 - года под эгидой музея стали студенты с@Yessenov University из Актау. (Видеоотчеты размещены на моем канале в YouTube)

Новизна и уникальность данного проекта в том, что участники экспедиции в течение двух недель не только знакомились воочию с наследием Серикбола Кондыбая, но и соотносили новые теоретические знания с практическими вещами, осваивали навыки и способности описания, фиксации, осмысления знаков и символов визуальной культуры –

учились снимать и монтировать разножанровые видеосюжеты, став своего рода «охотниками за трофеями». Рилсы появлялись на странице музея, соцсетях участников.

В некотором роде это был иммерсивный проект. Первое: ребята в сопровождении специалистов не просто ежедневно выезжали в сакральные места и знакомились с объектами материальной и духовной культуры края и были постоянно вовлечены в поиск мифологических знаков и символов, они также были непосредственными участниками всех процессов - от установки юрты до изготовления бау и чиев, приготовления традиционной еды.

Второе. Участники проекта были одновременно объектами и субъектами: снимали на фото и видео все действия, коммуницировали с наставниками и тренерами, которые могли указать на ошибки, помочь их исправить и при этом их самих также снимали на камеру.

Третье. Собравшиеся получали знания большей частью в игровой форме. Состязательность, дух соревнования вырабатывали в участниках солидарность, коллективную и персональную ответственность, чувство команды.

Четвертое. Задания, квизы и квесты требовали креативного решения, критического мышления, в итоге участники стали более самостоятельными в суждениях, к концу экспедиции они стали более раскрепощенными, охотно участвовали в дискуссиях.

Пятое. У многих участников экспедиции появился интерес к мифологии, этнографии, истории родного края.

Шестое. Все участники ознакомились с понятиями мифологии «по Серикболу Кондыбаю», получили базовые навыки съемок и изъявили желание продолжать изыскания-тренинги в такой «перекрестной» мультидисциплинарной форме. Музей планирует третью экспедицию – теперь для самих учителей- с тем, чтобы распространить и сделать опыт школы достоянием Мангыстау, что логично и закономерно.

СЕРИКБОЛ КОНДЫБАЙ И ПРОСТРАНСТВО «АЙДАЛА»: КОСМОС В ТРАДИЦИОННОЙ КАРТИНЕ МИРА КАЗАХОВ

Карлыгаш Мукашева, писатель, переводчик, редактор издательского дома
«Көкжиек – Горизонт», г. Алматы

Осмысление традиционной космологии казахов невозможно без обращения к работам Серикбол Кондыбай — исследователя, предложившего оригинальную реконструкцию мифологического мышления степной цивилизации.

Когда мы говорим о традиционной культуре казахов, мы часто употребляем слово «дала» — «степь». Но редко задаёмся вопросом: что делает степь с мышлением человека? В закрытом пространстве — в городе, в лесу, в горах — всегда есть границы. В степи границы нет. Горизонт уходит бесконечно.

Именно эту особенность степного пространства Серикбол Кондыбай обозначил понятием «Айдала». Айдала — это не просто пустынная местность. Это переживание открытого, беспредельного пространства. Айдала — особая категория, отражающая представление о безграничной открытой среде, в которой разворачивается бытие человека.

Я предлагаю посмотреть, как в этом пространстве формируется космос — и какую роль он играет в традиционной картине мира казахов.

Цель данного доклада:

- рассмотреть понятие «Айдала» как космологическую модель и показать, каким образом через неё раскрывается традиционная картина мира казахов.
- показать, что в рамках этой модели небесные объекты выполняют четыре взаимосвязанные функции: навигационную, календарную, сакральную и мировоззренческую.

1. Айдала как пространство предела и беспредельности

В буквальном смысле «айдала» означает открытую, безлюдную степь. Айдала — это среда, где человек оказывается один на один с горизонтом. Однако в интерпретации Кондыбая это понятие выходит за пределы географического значения. Айдала — это не просто физическое пространство. Это мироустройство, в котором нет возможности спрятаться за архитектуру, за лес, за стены. И в такой среде небо перестаёт быть «над» человеком. Оно становится частью его жизненного пространства. В степи линия земли и линия неба постоянно соприкасаются.

Космос не отделён — он включён. Это принципиально важно: в традиционной казахской культуре космос не трансцендентен. Он проживается ежедневно. Горизонт в степи визуально не фиксируется — он постоянно отступает. Именно эта пространственная особенность формирует особый тип мышления: мир воспринимается как открытая система. Таким образом, Айдала — это модель бесконечности, переживаемая через реальный ландшафт.

2. Космос как продолжение степи. Небесная навигация: порядок в бесконечности

В традиционном мировосприятии небо не противопоставляется земле, а продолжает её. В условиях открытого ландшафта небесный свод является логическим продолжением степного пространства. Отсутствие естественных барьеров усиливает ощущение единства вертикали и горизонтали. Кондыбай рассматривает космос не как удалённую сферу, а как включённый в повседневность уровень бытия. Но открытость — это не только свобода. Это ещё и риск потеряться. В бескрайней степи человек нуждается в устойчивой точке. Где

искать эту точку? Конечно, в небе! Такой точкой становится **Темірқазық** — Полярная звезда. Она неподвижна. Вокруг неё вращается **Жетіқарақшы**. Рядом — **Үркер**. Это не просто созвездия. Это система ориентации. Если степь — горизонтальная бесконечность, то **Темірқазық** — вертикальная ось. В этом уже проявляется космологическая модель:

беспредельность — вокруг,

центр — вверху.

Небесные объекты — **Темірқазық**, **Жетіқарақшы**, **Үркер** — становятся не отвлечёнными астрономическими телами, а элементами жизненной ориентации.

Космос в этой системе не трансцендентен, а соприсутствует человеку.

3. Космос как календарь: время, видимое на небе

В открытом пространстве время не определяется колоколами или башнями. Его фиксирует небо. Положение **Үркер** связано со сменой сезонов.

Шолпан задаёт ритм дня — утро и вечер. Небо становится часами и календарём. Но важнее другое: время в этой системе циклично. Созвездия возвращаются. Сезоны повторяются. Будущее — это возвращение. Таким образом, космос формирует особое восприятие времени — не линейное, а круговое. Наблюдение за звёздным небом, смена положений созвездий, возвращение сезонных циклов формируют представление о повторяемости времени. В этой системе будущее не является неизвестным направлением, а выступает как возвращение уже пережитого. Космический порядок становится гарантом устойчивости бытия.

4. Космос как сакральный порядок

В концепции Кондыбая космос — это не просто инструмент. Это проявление порядка.

Темірқазық — центр. Вращение звёзд — закономерность. В мифологическом сознании мир делится на уровни: верхний, средний, нижний. Но эта вертикаль не абстрактна — она наблюдаема. Айдала может казаться пустотой. Но через небесную систему координат эта пустота оказывается организованной.

Бесконечность не хаотична — она структурирована.

5. Космос как модель мышления

Самое интересное — это влияние пространства на способ думать. В закрытых цивилизациях мир делится стенами. В степной цивилизации мир организуется центром. Неподвижная ось и вращающаяся периферия — это не только небесная картина. Это модель устойчивости внутри движения. Кочевая культура постоянно перемещается. Но при этом сохраняет внутренний центр. Можно предположить, что космологическая структура отражается и в социальной организации, и в мифологическом повествовании.

6. Методологическое значение концепции Кондыбая

Важно подчеркнуть, что реконструкция Кондыбая основана не на прямых письменных источниках, а на анализе языка, мифологических мотивов и пространственных архетипов. Его подход позволяет увидеть за разрозненными фольклорными элементами целостную модель мира.

Понятие «Айдала» в данном контексте становится ключом к пониманию того, каким образом природный ландшафт формирует космологическое мышление. Работы Кондыбая ценны тем, что он показывает: ландшафт формирует мировоззрение. Айдала — это не

география. Это культурный код. Через него становится понятно, почему небесные объекты в казахской традиции одновременно:

- ориентируют в пространстве,
- структурируют время,
- символизируют порядок,
- формируют философию цикличности.

Космос в этой системе — не удалённая сфера, а внутренняя часть человеческого опыта.

Заключение

Если попытаться сформулировать кратко:

- Степь создаёт бесконечность.
- Бесконечность требует центра.
- Центр обнаруживается на небе.
- А небо формирует модель мира.

Именно поэтому космос в традиционной картине мира казахов — это не абстракция, а живая структура, возникающая из опыта Айдалы. Пространство Айдалы — это не просто степь. Это культурный код, в котором соединяются география, космос и мировоззрение. Через концепцию Серикбола Кондыбая традиционная картина мира казахов предстаёт как система, где бесконечность пространства сочетается с устойчивостью центра, а наблюдение за небом формирует философию цикличности и порядка.

Таким образом, космос в казахской традиции — это не удалённая сфера, а живая структура, встроенная в повседневный опыт степной цивилизации.

С.ҚОНДЫБАЙ МУЗЕЙІ ӨТКЕН МЕН БҮГІННІҢ МЕДИАТОРЫ РЕТІНДЕ

Арашова Набат, докторант

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Астана, Қазақстан

Аңдатпа. «Музей не үшін қажет? Ол мәдени институт па? Әлде білім мекемесі ме? Ғылым орталығы ма?» деген сұрақтарға жауап беру үшін Серікбол Қондыбай музейінің мәдени-білім беру кеңістігіндегі қызметіне мәдениеттанулық тұрғыдан талдау жасалады. Зерттеудің өзектілігі қазіргі қоғамда мәдени жадыны сақтау мен ұлттық бірегейлікті нығайту үдерісінде музейлердің атқаратын рөлінің артуымен байланысты. Мақалада музей кеңістігінің тек экспозициялық нысан ғана емес, сонымен қатар тарихи жадыны жаңғыртып, қоғамның мәдени сәйкестілігін қалыптастыратын әлеуметтік-мәдени институт ретіндегі қызметі талданады.

Зерттеудің негізгі мақсаты – С.Қондыбай музейінің медиатор ретіндегі қызметін айқындау және оның мәдени бірегейлікті қалыптастырудағы маңызын ғылыми тұрғыдан негіздеу. Осы мақсатқа сәйкес музейдің символдық құрылымы, экспозициялық мазмұны және келушілермен өзара әрекеттесу формалары талданады. Зерттеу барысында Пьер Нора, Ян Ассман және Морис Хальбвакстың жады тұжырымдамалары мен Тони Беннетт ұсынған музейдің «перформативті кеңістік» концепциясы мен Айлин Хупер-Гринхиллдің «идентификациялық алаң» түсіндірмесі теориялық негіз ретінде пайдаланылды.

Зерттеу нәтижелері С.Қондыбай музейінің экспозициялық құрылымы мен мазмұны арқылы өңірлік тарихи жады жаңғыртып, ұлттық мифология мен киелі география туралы білімді жүйелеуге ықпал етеді. Сонымен қатар музей кеңістігі өткен мен қазіргі уақыт арасындағы символдық байланысты қалыптастыратын коммеморативті алаң ретінде қызмет атқаратыны анықталды.

Кілт сөздер: Музей; мифология; тарихи жады; ұжымдық жады; естелік орындары; мәдени бірегейлік; перформативті кеңістік.

S. KONDYBAI MUSEUM AS A MEDIATOR OF THE PAST AND PRESENT

Arashova Nabat, doctoral student

L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan

Annotation. "What is a museum for? Is it a cultural institution? Or an educational institution? Science Centre?" A cultural analysis of the Serikbol Kondybai Museum's activities within the cultural and educational space is conducted to answer these questions. The study is relevant due to the increasing role museums play in preserving cultural memory and strengthening national identity in modern society. The article analyses the activities of the museum space not only as an exhibition object but also as a socio-cultural institution that reproduces historical memory and shapes the cultural identity of society.

The main purpose of the study is to identify the S. Kondybai museum's activities as a mediator and to scientifically substantiate its importance in the formation of cultural identity. In accordance with this goal, the museum's symbolic structure, exhibition content, and forms of interaction with visitors are analysed. The study used the concepts of memory by Pierre Nora, Jan Assmann, and Maurice Halbwachs, and the museum's concept of "imperformative space" proposed by Tony Bennett, along with Eileen Hooper-Greenhill's interpretation of "identification space," as theoretical bases.

The results of the study contribute to the systematisation of knowledge about national mythology and sacred geography, reproducing Regional Historical Memory through the exposition structure and content of the S. Kondybay Museum. At the same time, it was found that the museum space serves as a communicative platform, forming a symbolic connection between the past and the present.

Keywords: Museum; mythology; historical memory; collective memory; places of memory; cultural identity; punitive space.

Кіріспе.

Қазіргі Қазақстандық білім беруді жаңғырту тұжырымдамасына сәйкес қазіргі қоғамға тек қана іскер, кәсіпкер адам ғана емес, сонымен бірге, жалпыадамзат мәдениетінің игілігі мен құндылықтарын түсінетін және бағалайтын маман керек. Мұндай маманды қалыптастыратын және тәрбиелейтін көп мәдениетті кеңістіктердің бірі – музейлер. Музейдің ең басты мақсаты білімнің, ғылымның және өнердің дамуы мен жетілдірілуі үшін қызмет ету, көне тарихты сақтап қалу, келесі ұрпаққа тарату.

Музей экспонаттары мәдени білім беру кеңістігінің негізгі құрамдас бөлігі. Экспонат мәдени мекемеге орналасқан кезде оған ерекше онтологиялық дәреже беріледі. Күнделікті өмірде семиотикалық тұрғыда мәңсіз зат музей кеңістігінде киелі мәнге ие болады да қоғамға өзіндік өнегелілік және эстетикалық мағына береді.

Қазіргі гуманитарлық ғылымда музейлер тек тарихи жәдігерлер сақталатын орын ғана емес, мәдени жадыны қалыптастыратын және қоғамның мәдени бірегейлігін айқындайтын маңызды әлеуметтік институт ретінде қарастырылады. Әсіресе жаһандану жағдайында ерекше өзектілікке ие болып отыр. Осы тұрғыдан алғанда, белгілі тұлғалардың мұрасына арналған мемориалдық музейлер қоғамның тарихи санасын қалыптастыруда, мәдени құндылықтарды ұрпақтан ұрпаққа жеткізуде маңызды рөл атқарады. Осындай мәдени кеңістіктердің бірі қазақ мифологиясын, киелі географиясын және дәстүрлі дүниетанымын зерттеген ғалым – С. Қондыбай музейі. Бұған дейін ғалымның мұрасы көбінесе мифология, этнография, киелі география тұрғысынан зерттелсе, бұл жұмыста музей кеңістігі мәдени бірегейлікті қалыптастыратын орта ретінде қарастырылады.

Зерттеу нәтижелерін музей ісін дамытуда, мәдени мұраны насихаттауда және ұлттық бірегейлікті қалыптастыруға бағытталған мәдени саясатта қолдануға болады.

Әдебиетке шолу

Зерттеуде француз тарихшысы Пьер Нораның коммеморация және «естелік орындары» (Нора, 1999) тұжырымдамасы арқылы кеңістік пен жадының өзара байланысы теориялық деңгейде негізделіп, музейді тек сақтау орны емес, мәдени мән-мағына өндіретін кеңістік ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Неміс ғалымы Ян Ассман «мәдени жады» (Ассман, 2011) ұғымын енгізіп, оның коммуникациялық және институтционалдық формаларын айқындап, музейді мәдени кодтарды тұрақтандыратын институт ретінде түсіндіруге негіз болады. «Ұжымдық жады» (Хальбвакс, 2005) теориясын негіздеген Морис Хальбвакс жадының әлеуметтік шарттылығын дәлелдеп, музей кеңістігін әлеуметтік топтардың өзіндік тарихи нарративін бекітетін орта ретінде талдаса, музейдің «перформативті кеңістік» Тони Беннет (Беннет, 1995) және «идентификациялық алаң» ретіндегі рөлін Айлин Хупер-Гринхилл (Хупер-Гринхилл, 1992) сипаттайды.

Сонымен қатар, арнайы жобалар тарапынан да зерттеулер жүргізіліп көптеген конференциялар ұйымдастырылды. Мұндай теориялық біріктірулер С.Қондыбай музейін мәдени бірегейлікті қалыптастыратын коммеморативті кеңістік ретінде кешенді түрде қарастыруға мүмкіндік береді.

Зерттеу методологиясы.

Зерттеу пәнаралық тәсілдерге негізделген. Музейдің қалыптасу тарихын анықтау үшін ретроспективті әдіс, музей құрылымы мен қызметін зерттеу үшін құрылымдық-функционалдық әдіс, музей экспонаттарының мәнін түсіндіру үшін сипаттау, салыстыру, жалпылау және биографиялық әдістер қолданылды. Сонымен қатар, С. Қондыбайдың Маңғыстау өңірі туралы мифологиялық және этнографиялық зерттеулері, мұрағат, бұқаралық ақпарат құралдары мен музей маманынан тереңдетілген сұхбат алу арқылы эмпирикалық деректермен толықтырылды, тікелей бақылау жүргізілді.

Нәтижелер.

Коммеморация – өткенді әлеуметтік жадыда бекітуге бағытталған мәдени практика ретінде музей кеңістігінде айрықша көрініс табады. Коммеморация ұғымын жан-жақтылы қарастырып, анықтама беруге тырысқан «естелік орындары» тұжырымдамасының авторы П. Нора. Ол «естелік» пен коммеморацияны ажырата келе, біріншісі «тірі әлеуметтік топтар» арқылы әрқашан эволюция үдерісінде және заман ағымына қарай деформацияланса, екіншісі бүгінгі күннің қажеттілігіне орай өткен шақтың бейнесін қайта түрлендіреді, көпшілікпен еленбеген оқиғалар, тұлғалар есімдері тарихқа қайта оралады. Сонымен қатар «естелік орындары» және «коммеморация» ұғымдарының мағынасы екі бөлек болғанымен, қазіргі таңда олардың өзара байланыстылығын, бір мезгілде бір-біріне өтпелілігін айтады. Себебі, қазіргі заманғы коммеморациялар «естелік орындарына» айналды, ал «естелік орындары» коммеморацияларға толы болды (Нора, 1999). Коммеморация құралдарына ұлт санасын жаңғыртуға бағытталған тұжырымдамалар, топонимдер атауын өзгерту, өткенді еске алуға бағытталған атаулы күндер мен мерекелерді атап өту, мемориалды музейлер мен ескерткіштер, ғұламаларға тағзым көрсету және т.б. жатады. Осы тұрғыдан алғанда С. Қондыбай атындағы музей – киелі география мен ұлттық мифологиялық сананы жаңғыртатын мәдени жады институты болып табылады.

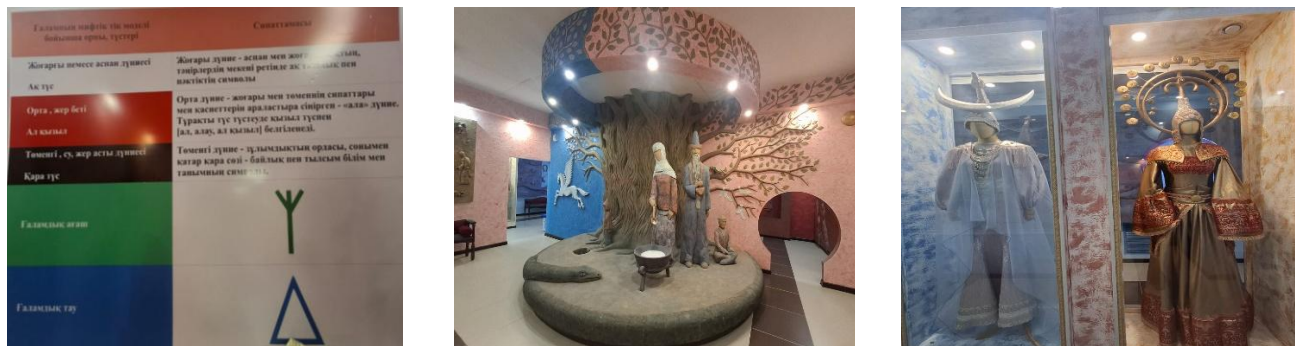
Музей – адамзат болмысының ұзақ ғасырлар бойы келе жатқан тарихы мен дәстүрін, білімі мен мәдениетін, аңызы мен шындығын, ғылым мен өнерін қысқа уақыт ішінде хабардар ететін ақпараттық жылдамдыққа ие – танымдық орын, әлеуметтік-мәдени институт. Қазіргі жаһандық ақпараттық қоғамның дамуы негізінде музейдің қызметтік бағыты кеңейтілді. Білім берумен қатар зерттеу жүргізіледі, зерттеумен қатар тәжірибе жасалады, тәжірибемен бірге тәрбие беріледі, тәрбиемен бірге патриотизм сезімі қалыптасады, ал патриотизм ұлттық сезімді оятады, ұлттық сезім ұлттық мәдениетті дәріптеуге бағыттайды (Ермагамбетова, 2021). Осылайша музейдің қоғамдағы орны мен рөлі артады.

Жаратылыстың пайда болуы, әлеуметтік өмірдің себебі, табиғат құбылысының тылсым сырлары, адамның дүниеге келуі, тіршілік ету үрдістері туралы сұрақтарға мифологиялық тұрғыдан жауап беретін Қазақстандағы өзіндік ерекшелігі бар - С. Қондыбай мифологиялық музейі (Әлем бойынша санаулы: Томск қаласындағы «Славян мифологиясының музейі», «Оңтүстік Сахалин музейі», «Березин биосфералық қорығындағы мифология музейі» т.с.с.). Ол 26.01.2015 жылғы №7 қаулымен Маңғыстау облысы мәдениет басқармасының «Мемориалдық мұражайы» деген атаумен ашылып, 06.12.2023 жылғы №220 қаулымен С. Қондыбай атауын алды. Мемлекет қаржысына салынған бұл ғимараттың негізгі концепциясын З. Наурызбаева, Б. Қондыбай, Б. Ақбердиева, М. Ақмұрзаев, Т. Жұмалиева сынды ғалымдар мен өлкетанушылар жасады. Музей үш залдан тұрады: Миф әлемі, Ғаламның мифтік қабаттары, Маңғыстау нама. Ғалымның отбасы жеке заттары мен суреттерін, зерттеулері мен хаттарын музейге табыстады, бүгінгі таңда 2000 нан аса экспонат бар және өзі тұрған үйін музейге айналдыру жұмыстары жүзеге асырылуда.

Қазіргі музейтану ғылымында музей тек экспонаттарды сақтайтын институционалды орын ғана емес, сонымен қатар мәдени мағыналарды өндіретін, әлеуметтік тәжірибелерді қалыптастыратын және ұжымдық жадыны қайта жаңғыртатын күрделі мәдени кеңістік ретінде қарастырылады. Бұл тұрғыда музей қызметін түсіндіруде перформативті кеңістік, идентификациялық алаң және аффект ландшафт ұғымдары маңызды теориялық категорияларға айналды. С. Қондыбай музейін осы үш қырдың өзара тоғысқан мысалы ретінде қарастыруға болады.

1. Музейдің перформативті сипатын талдауда британдық зерттеуші Т. Беннетт музейді мәдени билік пен әлеуметтік тәртіпті қалыптастыратын «көрме кешені» ретінде сипаттайды. Оның пікірінше, музей келушіге тек мәлімет бермейді, қазақтың мифологиялық дүниетанымын тәжірибе ретінде сезінуге мүмкіндік береді. Осы себепті музей кеңістігі перформативті мәдени орта (мәдени мағыналарды «орындайтын» және «жандандыратын» кеңістік) болып саналады. Мысалы: 1 суретте Ғаламның мифтік тік

моделі ретінде автордың ғаламдық ағашты алуы және оны 3 бөлікке бөліп қарастыруы. Жоғары аспан әлемін ақ немесе көк түспен, ортаңғы дүниені алқызыл түспен, төменгі дүниені қара түспен бейнелеп, жерасты әлемі жыландардың иелігінде жататындығы көрсетілген. Жер бетін күн мен түнге бөліп, аспан әлеміндегі ай мен күнді ерекше бейнелейді. Осылайша экспонат мәдени мұрамен өзара әрекетке түсіп, өткенді символдық түрде «қайта орындауға» мүмкіндік береді (Сурет-1).



Сурет 1. Ғаламның мифтік тік моделі (суретті түсірген Н. Арашова, 2026ж)

2. Ұлыбританиялық ғалым, музейтану саласының зерттеушісі А. Хупер-Гринхилл музейді білім өндіретін коммуникативтік жүйе ретінде түсіндіріп, экспозицияны келуші мен мәдени мұра арасындағы интерактивті диалог алаңы, ортақ мәдени кодтарды қалыптастыратын идентификациялық алаң ретінде сипаттайды. Экспозиция арқылы келуші Маңғыстаудың мифологиялық кеңістігімен символдық түрде «сапар» жасайды. Мұнда Қондыбай еңбектеріндегі архетиптер, мифологиялық кейіпкерлер мен киелі топонимдер көрнекі бейнелер арқылы ұсынылып, келушінің мәдени тәжірибесіне әсер етеді.

3. Мәдени география мен антропологияда кеңістік эмоциялық тәжірибелер мен сезімдік қабылдауларды қалыптастыратын аффект ландшафт ретінде де қарастырылады. Мұндай кеңістіктер адамдардың мәдени жадын, тарихи сезімін және рухани байланысын эмоционалдық деңгейде күшейтеді. С.Қондыбай музейінің экспозициялық құрылымы да осындай аффектілік әсер тудырады. Мысалы: өзге әлем елдерінің мифологиясын оқу барысында оған ұқсас түсініктер қазақ мифологиясында, түркі халықтарының мифінде кездесетінін зерттей келе, қазақтың салт-дәстүрі, этнографиясы, мифтік түсініктері суреттелген бұл зал адамға ерекше эмоциялық тәжірибелер сыйлайды (Сурет-2). Осылайша мифологиялық бейнелер, ақпараттар және ғалымның өмір жолына қатысты материалдар келушілердің Маңғыстау кеңістігімен эмоционалдық байланысын қалыптастырады.



Сурет 2. «Ғылымның мифтік моделі» залы экспозициялары (суретті түсірген Н. Арашова, 2026ж)

Ғылыми қызметкер Сандуғаш Бауыржанқызының айтуы бойынша «Арғықазақ мифологиясы» - қазақ мифологиясын жүйелі түрде зерттеген тұңғыш ғылыми еңбегі, «Гиперборея түс көрген заман шежіресі» - қазақтың ежелгі тарихы мен мифологиясын байланыстыратын зерттеуі, музей экспонаттарының ішінде «Қазақ даласы және герман тәңірлері» - түркі және герман мифологияларын салыстыра зерттеулері, Қорқыт пен Аполлонның типологиялық сәйкестігі еңбектері өзіндік құндылығымен ерекшеленеді. Сонымен қатар музейге келушілер тарапынан жағымды және жағымсыз мифологиялық кейіпкерлер ерекше назар аударуымен айқындалады (Сурет-3) және ғалымның ғылыми және шығармашылық мұрасын сақтау, насихаттау мақсатында конференциялар, симпозиумдар, форум мен кітап тұсаукесерлері жиі өткізілетіндігін атап өтті.

С. Қондыбай музейін жады тұжырымдамаларымен байланыстыру ғылыми тұрғыдан музейдің мәдени жады жүйесіндегі орнын кешенді түсіндіруге мүмкіндік береді.

Ең алдымен, М. Халбвакс ұсынған «ұжымдық жады» теориясы қоғамның өткенді жеке емес, әлеуметтік топтардың тәжірибесі мен құндылықтары арқылы қабылдайтынын көрсетеді. Осы тұрғыда музей белгілі бір тарихи тұлғаның өмірі мен шығармашылығын ғана танытатын нысан емес, қазақ қоғамының мифологиялық дүниетанымы мен тарихи жадысын жинақтайтын орта ретінде қызмет етеді. Музей экспозицияларында көрініс тапқан мифологиялық кейіпкерлер, шежірелік сюжеттер ұжымдық жадының материалдық әрі көрнекі формасына айналып, келушілердің өткенді ортақ мәдени код ретінде қабылдауына ықпал етеді.



Сурет 3. Жағымды және жағымсыз мифологиялық кейіпкерлер (суретті түсірген Н. Арашова, 2026ж)

Ал П. Нора енгізген «естелік орындары» тұжырымдамасы жадының нақты кеңістіктерде, мәдени нысандарда сақталатынын айқындайды. Бұл тұрғыда музей «естелік орны» ретінде ғалымның ғылыми мұрасын, қазақ мифологиясына қатысты зерттеулерін және Маңғыстау өңірінің киелі географиясын бір кеңістікке тоғыстырады. Нәтижесінде музей тарихи жадыны жаңғыртатын және оны келесі ұрпаққа жеткізетін символдық алаңға айналды.

Я. Ассман ұсынған «мәдени жады» концепциясы мәдени жадыны қоғамның ұзақ мерзімді тарихи тәжірибесін сақтайтын мәтіндер, рәміздер және мәдени институттар арқылы жүзеге асатын жүйе ретінде қарастырады. Мысалы: музейдегі экспозициялық құрылым – жер асты, жер үсті және аспан әлемі сияқты мифологиялық кеңістіктердің бейнеленуі қазақ космогониялық моделін мәдени жадының көрнекі формасына айналдырады.

Осылайша, С. Қондыбай музейін Халбвакс, Нора және Ассман теориялары тұрғысынан қарастыру оның тек музейлік нысан ғана емес, ұжымдық және мәдени жадыны материалдандыратын, өткен мен қазіргі уақытты байланыстыратын меморативтік

кеңістік екенін көрсетеді. Мұндай кеңістік қоғамның тарихи тәжірибесін қайта интерпретациялап, ұлттық мәдени бірегейлікті қалыптастыру мен нығайту үдерісіне ықпал етеді.

Мәдениеттанушы З. Наурызбаеваның «Шетпе: теміржол станциясы мен дәстүрлі киелі кеңістік» атты мақаласында Шетпе ауылының әлеуметтік-мәдени келбеті негізінен кеңес дәуірінде қалыптасқанымен, посткеңестік кезеңде елеулі трансформация болғанын, атап айтсақ ауыл орталығының теміржол мен әкімшілік кеңістіктен мешітке, батырлар ескерткішіне және С. Қондыбай атындағы мифология музейіне қарай ауысқанын мәлімдейді (Наурызбаева, 2018). Нәтижесінде С. Қондыбай музейінің тек мәдени мекеме ғана емес, өткеннің мифологиялық жады мен қазіргі қоғамдық кеңістікті байланыстыратын медиаторлық институтқа айналғанын байқауға болады.

Қорытынды.

Қорыта келгенде, С. Қондыбай музейі өткен мен бүгін арасындағы мәдени және танымдық байланысты қамтамасыз ететін маңызды медиаторлық кеңістік ретінде айқындалады. Музейдің қалыптасуы мен дамуы С. Қондыбай мұрасына деген ғылыми және қоғамдық қызығушылықтың тұрақты түрде артып келе жатқанын көрсетеді. Ғалым еңбектерінің шетел тілдеріне аударылуы, республикалық және халықаралық ғылыми конференциялар мен симпозиумдардың өткізілуі, анимациялық жобалар мен «Миф алаңы» (планетарий) сияқты мәдени-білім беру бастамалары, сондай-ақ зерттеушінің туған үйін музейлік кеңістікке айналдыруға бағытталған әрекеттер бұл мұраны жүйелі түрде институционалдандыру үрдісінің жүріп жатқанын дәлелдейді. Бұл үрдіс мифологиялық білімнің тек академиялық зерттеу нысаны ғана емес, сонымен бірге қоғамның мәдени өмірінің бір бөлігіне айналып отырғанын аңғартады.

Музей экспозициясында жер асты кеңістігінен бастап аспан әлеміне дейінгі мифологиялық модельдің көркем әрі символдық түрде бейнеленуі қазақ дүниетанымындағы кеңістік құрылымын тұтас жүйе ретінде танытады. Осы арқылы музей келушілерге дәстүрлі космологиялық түсініктерді көрнекі түрде қабылдауға мүмкіндік беріп, мифологиялық танымды қазіргі мәдени тәжірибемен байланыстыратын ерекше интерпретациялық орта қалыптастырады. Сонымен қатар, президент Қ. Тоқаев тарапынан С. Қондыбай шығармашылығына берілген жоғары баға да оның ғылыми мұрасының ұлттық мәдениет пен тарихи сананы жаңғыртудағы маңызын айқындай түседі.

Осылайша С. Қондыбай музейі жергілікті қоғамда бірнеше маңызды функция атқарады. Біріншіден, ол қазақ мифологиясы мен дәстүрлі дүниетанымын сақтап, оны қазіргі ұрпаққа жеткізетін мәдени институт болып табылады. Екіншіден, музей мәдени жадыны жаңғыртатын коммеморативті кеңістік ретінде қызмет етеді. Үшіншіден, ол өткеннің мифологиялық-тарихи мұрасын қазіргі мәдени тәжірибемен байланыстыратын медиаторлық платформаға айналады. Нәтижесінде С. Қондыбай музейі тек мемориалдық мекеме ғана емес, мәдени бірегейлікті қалыптастыратын және өткен мен бүгін арасындағы сабақтастықты қамтамасыз ететін маңызды мәдени орталық ретінде қалыптасты.

Музей жансыз жасанды заттардан құралған кеңістік емес, ол тарихты баяндайтын, адамгершілік құндылықтарды қалыптастыратын, мәдениетімізді сипаттайтын, жетістігімізді дәріптейтін естелік орны.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Ассман, Я. (2004). Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – Москва. -368 с.
2. Беннетт, Т. (1995). Рождение музея: история, теория, политика. – London-New York. -278с.
3. Ермагамбетова, К. Еуразия ұлттық университетінің мәдени-білім беру кеңістігіндегі музейлер. ЕҰУ ХАБАРШЫСЫ. № 2(135)/2021 -1116.
4. Наурызбаева, З. Шетпе: теміржол станциясы мен дәстүрлі киелі кеңістік. <https://otuken.kz/shetpe/> (қаралған күні 11.03.2026)

5. Нора, П., Озуф, М., де Пюимеж Ж. (1999). Франция – память / пер. с фр. – СПб. – 328 с.
6. Хальбвакс, М. (2007). Социальные рамки памяти. / пер. с фр. – Москва. – 348 с.
7. Хупер-Гринхилл, А. (1992). Музеи и формирование знания. – London-New York. -220с

References

- Assmann, J. (2004). *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti*. Moskva.
- Bennett, T. (1995). *The birth of the museum: History, theory, politics*. London–New York: Routledge.
- Ermagambetova, K. (2021). Yevraziya ulttyq universitetiniń mádeni-bilim beru keńistigindegi muzeiler. *ENU Khabarshysy (Vestnik ENU)*, 2(135), 111.
- Halbwachs, M. (2007). *Sotsial'nye ramki pamyati*. Moskva.
- Hooper-Greenhill, E. (1992). *Museums and the shaping of knowledge*. London–New York: Routledge.
- Naýryzbaeva, Z. (2026, March 11). Shetpe: Temirzhol stantsiyasy men dástúrli kieli keńistik. Otyken. <https://otuken.kz/shetpe/>
- Nora, P., Ozouf, M., & de Puymège, J. (1999). *Frantsiya – pamyat'*. Sankt-Peterburg.

СЛОВСОЧЕТАНИЯ В ЯЗЫКЕ ЭПОСА «ГОРКУТ АТА», ОБРАЗОВАННЫЕ ПУТЕМ ПРИМЫКАНИЯ, ОСНОВНЫМ КОМПОНЕНТОМ КОТОРЫХ ЯВЛЯЮТСЯ ПРИЛАГАТЕЛЬНЫЕ

Нурыева Огулсапар, кандидат филологических наук

*Институт языка, литературы и национальных рукописей им. Махтумкули
Академии наук Туркменистана; Ашхабад; Туркменистан; enesh1961@gmail.com.*

Колатова Гульнара, кандидат филологических наук

*Институт языка, литературы и национальных рукописей имени Махтумкули Академии
наук Туркменистана; Ашхабад; Туркменистан; enesh1961@gmail.com.*

Аннотация. Выдающийся казахский ученый Серикбол Кондыбай основатель казахской мифологической школы. Ученый считал мифологию источником национального духа, исследовал казахскую мифологию как науку. Одним из исследований Серикбола Кондыбая является эпос «Алпамыс». Литература тюркских народов взаимосвязаны сюжетным сходством. В туркменском эпосе «Горкут ата» существуют схожие сюжетные линии и персонажи, что и в эпосе «Алпамыс». Как и эпос «Алпамыс» героическое эпическое произведение «Горкут ата» служит не только для нравственного воспитания подрастающего поколения, но и является ценным письменным памятником для научного исследования грамматического строя древнего туркменского языка.

В статье анализируются словосочетания, языка эпоса «Горкут ата», компоненты которых связываются путем примыкания, главный компонент которых является прилагательным. В таких конструкциях главным компонентом выступают относительные прилагательные, тогда как зависимый компонент выражен существительным, качественным прилагательным, числительным, наречием. В результате исследования выявлено то, что конструкция словосочетаний в языке эпоса «Горкут ата» схожа по своей синтаксической структуре с конструкцией словосочетаний современного туркменского языка.

Ключевые слова: эпос «Горкут ата», словосочетание

PHRASES IN THE LANGUAGE OF THE EPIC “GORQUT ATA” FORMED BY ADJACENCY, WITH ADJECTIVES AS THE MAIN COMPONENT

Ogulsapar Nuriyeva, PhD. Institute of Language, Literature and National Manuscripts named after Makhtumkuli of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Ashgabat, Turkmenistan

Kolatova Gulnara, PhD. Institute of Language, Literature and National Manuscripts named after Makhtumkuli of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Ashgabat, Turkmenistan

Abstract. The article analyses phrases in the language of the epic “*Gorqut Ata*” whose components are connected in sequence, with the principal element being an adjective. In such constructions, the head component is represented by relational adjectives, while the dependent component is expressed by a noun, a qualitative adjective, a numeral, or an adverb.

The study reveals that the structural organisation of phrases in the epic “*Gorqut Ata*” is syntactically similar to that of the modern Turkmen language.

Keywords: epic “*Gorqut Ata*”, phrase, adjacency.

«ҚОРҚЫТ АТА» ЭПОСЫ ТІЛІНДЕГІ БАСТЫ КОМПОНЕНТІ - СЫН ЕСІМ БОЛЫП ТАБЫЛАТЫН ЖӘНЕ ҚАБЫСУ АРҚЫЛЫ ЖАСАЛҒАН СӨЗ ТІРКЕСТЕРІ

Аннотация. Мақалада «Қорқыт ата» эпосы тіліндегі компоненттері қабысу арқылы байланысатын, басты сыңары сын есім болып келетін сөз тіркестері талданады. Мұндай құрылымдарда негізгі компонент ретінде қатыстық сын есімдер жұмсалады, ал бағыныңқы компонент зат есіммен, сапалық сын есіммен, сан есіммен немесе үстеумен беріледі.

Зерттеу нәтижесінде «Қорқыт ата» эпосы тіліндегі сөз тіркестерінің құрылымы синтаксистік жағынан қазіргі түрікмен тілі сөз тіркестерімен ұқсас екендігі анықталды.

Түйін сөздер: «Қорқыт ата» эпосы, сөз тіркесі.

Произведение «Горкут ата» является героическим эпосом, в котором описываются быт, обычай, культура и ратные подвиги древних огузов-туркмен. Ученые предполагают, что некоторые главы этого эпического произведения были созданы еще до VII века, тогда как другие являются продуктом последующих веков. Идея эпоса сформировалась во времена Сельджукской империи (XI-XII в.в.) на территории Средней Азии, затем она распространилась в связи с походами сельджуков на запад – в Азербайджан, Закавказье, Малую Азию.

Научному кругу известны дрезденский и ватиканский списки эпоса «Горкут ата», как произведения на тюрки, созданные на арабской графике. Туркменскими знатоками словесности выявлены човдурский вариант эпоса, собранный из уст бахши, также известен вариант туркменсахра, найденный из Ирана.

Эпос «Горкут ата» богат грамматическими единицами. В этом можно убедиться, исследуя язык этого произведения в плане синтаксиса, в частности, изучая словосочетания, являющиеся самой наименьшей синтаксической единицей.

Язык эпоса «Горкут Ата» – это язык, содержащий элементы древнего огузского языка, который идентичен по своей синтаксической структуре с современным туркменским языком.

В результате исследования языка эпоса «Горкут ата» зафиксированы словосочетания, компоненты которых связаны путем примыкания с главным компонентом прилагательным. В таких структурах основным компонентом выступает прилагательное, а зависимым – существительное, прилагательное, числительное, местоимение, причастие и наречие. Компоненты словосочетания синтаксически связываются между собой разными средствами. В туркменском языке в словосочетании слова связываются между собой посредством аффиксов, служебных слов и без аффиксов. Компоненты словосочетаний связываются между собой тремя путями: примыканием, управлением и согласованием. В своем исследовании мы рассмотрели словосочетания в языке эпоса «Горкут ата», образованные путем примыкания, основным компонентом которых являются прилагательные.

В языке анализируемого письменного памятника встречаются словосочетания, главным компонентом которых является прилагательное с зависимым компонентом существительным. В таких структурах основными компонентами выступают относительные прилагательные. Чаще всего основными компонентами являются относительные прилагательные, образованные со словообразующим аффиксом -ly/-li. Например:

Abu:bekir syddyk görkli (ГА,15) ‘Прекрасен Абубекир Сыддык’.

Kura:n görkli (ГА,15) ‘Коран прекрасен’.

Mekke görkli (ГА,15) ‘Мекка прекрасна’.

Ogul görkli (ГА,16) ‘Сын прекрасен’.

Eli baglu (ГА,32) ‘Руки связаны’.

Boýny baglu (ГА,32) ‘Шея связана’.

Gulagy altun kübeli (gulakhalka) beg Ýegenek (ГА,44) ‘Бек Йегенек с золотыми серьгами в ушах’.

В словосочетаниях, образованных путем примыкания, главный компонент выражен качественными прилагательными. В таких структурах зависимым компонентом выступает существительное. Например:

Goç semüzin alub tutan (ГА, 36) ‘Поймавший жирного из баранов’.

Ozan dili çäwuk (ГА,42) ‘Язык озана (певца) – быстр’.

Süýdi, reýniri bol (ГА,33) ‘Много молока, сыра’.

Goly-bu:dy hyra:nja (çeýe) (ГА,44) ‘Руки, бедра гибкие’.

Baldyrlary i:nçe (ГА,44) ‘Икры тонкие’.

В языке исследуемого письменного памятника выявлены словосочетания, образованные путем примыкания, главный компонент которых является прилагательным, а зависимый компонент выступает числительным, а также качественным прилагательным.

Например:

A:g sakallu babasy garşu geldi (ГА,53) ‘(Его) белобородый отец вышел навстречу’.

A:g sakgallu dede Gorkutdan ögüt aldym (ГА,115) ‘Получил наставления у белобородого деда Горкута’.

Sa:ry to:nlu Salyja:n ha:tun köşken bakar (ГА,104) ‘Салыджан хатун (женщина) в желтом халате будет смотреть из дворца’.

A:g ýeleklü ötgür ohdan gaýutmaýan (ГА,105) ‘Не падающий перед острой стрелой с белым пером’.

Oguzuň a:la gözli gyzy-gelini ýaýladykda (ГА,111) ‘Когда черноглазые девушки и женщины огузов на лугу’.

Ýa:g tökülende, bol nygmatlu (ГА,114) ‘Когда проливалось масло деликатеса в избытке’.

A:g a:lynlu Ba:ýandyr ha:nyň di:wa:nyna dünün warduň (ГА,130) ‘Ты был вчера во дворце Баяндыр хана с белой отметиной на лбу’.

Boz atlu Bi:rek beg (ГА,136) ‘Бирек бек на сером коне’.

Togsan başlu ba:n öwlerin gara ýeriň üzerine dikdirmişdi (ГА,30) ‘На черной земле были разбиты кибитки с девяносто куполами’.

В языке исследованного письменного памятника редко встречались словосочетания, компоненты которых связаны путем примыкания с главным компонентом прилагательным, а зависимым компонентом выраженным местоимением, наречием и причастием. Например:

Gara bugra gelduginde ne kiçidiň? (ГА,106) ‘Во время прихода черного верблюда каким маленьким ты был?’.

Ýedi biň kaftanynyň a:rdy ýurtyjytlu (ГА,31) ‘Подол его семи тысяч кафтанов был порван’.

Ol şera:bdan içen esrik olur (ГА,94) ‘Опьянеет выпивший с того вина’.

В туркменском языке словосочетания с основным компонентом качественными прилагательными встречаются редко. Такие словосочетания редки и в исследуемом нами письменном памятнике. Например:

Gara polat u:z gylyjyň Bekeliňdir (ГА,136) ‘Прекрасная сабля из черной стали Бекели’.

Словосочетания, образованные путем примыкания с основным компонентом числительным, в языке анализируемого нами письменного памятника не обнаружены. В языке эпоса редко имеют место словосочетания, образованные путем примыкания, главный компонент которых является наречием. Например:

Garanku ahşam (ГА,32) ‘темной ночью’.

В языке анализируемого письменного памятника имеют место словосочетания, компоненты которых связаны путем примыкания с главным компонентом прилагательным. Реже используются словосочетания, главный компонент которых качественное прилагательное.

Словосочетания, компоненты которых связаны путем примыкания с главным компонентом числительным, в языке эпоса «Горкут ата» не выявлены. В языке анализируемого письменного памятника примеры словосочетаний, компоненты которых связаны путем примыкания с главным компонентом наречием редки. В связи с этим в нашей работе они не подверглись анализу в отдельном разделе.

Литература:

Azymow, P., Hydyrow, M.N., Sopyýew, G. (1962). Häzirki zaman türkmen dili. Sintaksis. Aşgabat: Türkmen döwlet uniwersiteti.
Çaryýarow, B., Saryýew, G. (1977). Türkmen diliniň grammatikasy. II bölüm. Aşgabat: Ýlym.
Kitaby dedem Gorkut (1995). Aşgabat: Ýlym.

