

Г.М. Ахметова 

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Алматы қ., Қазақстан
e-mail: gulnar_akhmetova_93@mail.ru

ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ, ҚЫРҒЫЗ ЖӘНЕ ӨЗБЕК ӘҢГІМЕЛЕРІНДЕГІ ФОЛЬКЛОРИЗМДЕР

Мақалада қазіргі қазақ, қырғыз және өзбек әңгімелеріндегі фольклорлық мотивтер (пост)отаршылдық көрінісін сипаттайтын белсенді көркемдік бірлік ретінде салыстырмалы-типологиялық, сапалық сұхбат және генетикалық әдістер ыңғайында қарастырылады. Талданған әңгімелерде ағаш культіне байланысты ырым-тыйымдар, топонимдік аңыздардың шығармаға кіріктірілу себептері, адамның тау-тасқа айналу мотиві немесе мифтік құбылуы сынды фольклорлық үлгілер әртүрлі постотарлық мағынаны интерпретациялауға қызмет етеді. Зерттеу нысаны ретінде алынған өзбек әдебиетінің өкілі Муяссар Тиловананың «Өмір ағашы», қазақ қаламгері Лира Қоныстың «Алма ағашының құдайы» әңгімелеріндегі ағаш тотемі әрбір халықтың тарихи кезеңдерін, ұлттық дүниетанымын танытатын архетип бейне ретінде айқындалса, қырғыз қаламгерлері Топчүгүл Шайдуллаеваның «Келін тас», Султан Раевтың «Топырақ» туындыларындағы киелі мекен, туған жер, топырақ феномендерінің этнос санасында орныққан өзара ассоциативті байланысы көрсетіледі. Серік Сағынтайдың «Жалмауыз» әңгімесі тақырыбы, идеясы және стилі жағынан алғанда Қарлағтағы қазақтардың қасіретті күйі туралы жоқтау сарынына негізделген. Исажон Султонның «Тас келіншек» әңгімесіндегі топонимдік аңыздың этимологиялық қыры әдебиеттанулық аспектіде жан-жақты интерпретацияланады. Әңгімені талдау барысында киелі жерлерге қатысты айтылатын жаратылыс құпиялары мен табиғат тылсымы туралы ғылымдағы кейбір көзқарастарға да сараптама жасалған. Киелі мекен мен өулие ағаш, туған жер образдарының жалпы түркі халықтарының дүниетанымына тән ерекшеліктерімен қоса, киелі нысандардың мистикалық, сакральды қасиеттері, символдық-семантикалық мәні талданады.

Түйін сөздер: топонимдік аңыз, архетип, тотем, киелі мекен, фольклор.

G.M. Akhmetova

M.O. Auezov Institute of Literature and Art, Almaty, Kazakhstan
e-mail: gulnar_akhmetova_93@mail.ru

Folklorisms in Contemporary Kazakh, Kyrgyz, and Uzbek Stories

The article examines folkloric motifs as an active artistic unit describing the (post)colonial scene using comparative typological, qualitative interview, and genetic methods in contemporary Kazakh, Kyrgyz, and Uzbek stories. In the analyzed stories, superstitious prohibitions associated with the cult of the tree, the reasons for connecting toponymic legends with the work serve the interpretation of such folklore samples of diverse postcolonial significance, such as the motive of turning a person into a stone or mountain or mythical transformation. The wooden totem in the stories "The Tree of Life" by the representative of Uzbek literature, Muyassar Tilovova, and "The Deity of the Apple Tree" by the Kazakh writer Lira Konysa, taken as the object of study is defined as an archetypal image expressing historical periods, the national worldview of each people, then in the literary works "The Stone Bride" by Topchugul Shaidullaeva and "Earth" by Sultan Raev demonstrates the mutual associative connection of the phenomena of the promised land, the native land in the consciousness of the ethnic group. Writer Serik Sagyntai's "Monster," in its theme, idea, and style, is considered a specific story based on a mourning motif about the deplorable situation of the Kazakhs in KarLag. The etymological aspect of the toponymic legend in the story "Stone Bride" by Isajon Sul-ton is comprehensively interpreted from a literary study perspective. During the analysis of the story, an examination of some views in science on the secrets of the universe and the miracle of nature, told concerning sacred places, was also studied. Along with the specificity inherent in the Turkic peoples in general, the images of sacred places and the holy tree, the native land, the mystical and religious properties, and the symbolic and semantic meaning of sacred objects are analyzed.

Key words: toponymic legend, archetype, totem, promised land, folklore.

Г.М. Ахметова

Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, г. Алматы, Казахстан
e-mail: gulnar_akhmetova_93@mail.ru

Фольклоризмы в современных казахских, кыргызских и узбекских рассказах

В статье фольклорные мотивы в современных казахских, кыргызских и узбекских рассказах рассматриваются в контексте сравнительно-типологического, качественного интервью и генетических методов в качестве активной художественной единицы, описывающей (пост)колониальные виды. В проанализированных рассказах суеверные запреты, связанные с культом дерева, причины соединения топонимных легенд с производением служат интерпретации таких фольклорных образцов разнообразного постколониального значения, как мотив превращения человека в камень или гору или мифической трансформации. Если тотем из дерева в рассказах «Древо жизни» представителя узбекской литературы Муяссара Тиловой, «Божество яблони» казахской писательницы Лиры Коныса, взятые в качестве объекта исследования, определяется как архетипический образ, выражающий исторические периоды, национальное мировоззрение каждого народа, то в произведениях кыргызских писателей: «Каменная невеста» Топчугуль Шайдуллаевой и «Земля» Султана Раева демонстрируется взаимная ассоциативная связь феноменов земли обетованной, родного края в сознании этноса. Рассказ Серика Сагынтая «Чудовище» по своей тематике, идее и стилю считается специфическим рассказом, основанным на оплакивающий мотив о прискорбном положении казахов в Карлаге. Этимологический компонент топонимической легенды в рассказе «Каменная женщина» Исажона Султана восторженно интерпретируется в литературоведческом аспекте. В ходе разбора рассказа также проведен анализ некоторых взглядов в науке на тайны мироздания и чудо природы, рассказываемых касаясь сакральных мест. Наряду со спецификой, присущей для тюркских народов в целом, образы сакральных мест и святого дерева, родного края анализируются мистические, сакральные свойства, символическо-семантическое значение святых объектов.

Ключевые слова: топонимная легенда, архетип, тотем, земля обетованная, фольклор.

Кіріспе

Әлемдік әдебиет пен мәдениеттің даму тарихында кез келген өнер саласы фольклормен ұштасып жататыны белгілі. Мифтік сананың архаикалық дәуірінен бастап бүгінге дейін әдебиет фольклормен тығыз байланыста өмір сүріп келеді. Кеңестік отарлау тұсында әдебиет пен фольклордың байланысы әлсірей түскені мәлім. Себебі, фольклор мен әдебиет тарихи, қоғамдық-әлеуметтік жағдайлармен тығыз қарым-қатынаста болғандықтан, идеология құралына айналдыру мақсаты болғаны жасырын емес. Орталық Азияның қазіргі қаламгерлерінің орыстандыру саясатының ұлттық мүддеге тигізген теріс салдарын әшкерелеуде, қоғамдағы келеңсіз оқиғалардың, өзекті мәселелердің шешімін табуда, объективті шындықты бейнелеуде фольклорлық мотивтер мен тотемдік бейнелерді қолдануын – әдеби тенденцияның бірі ретінде атап өтуге болады. Отаршылдық режим ыңғайына орай фольклоризмдердің бұрмаланып интерпретациялануы сол кезеңдегі қаламгерлер шығармашылығына – жалпы ұлттық мәдени руханиятқа әртүрлі деңгейде зарар тигізгені белгілі. Сондықтан көптеген қазақ, өзбек, кыргыз қаламгерлерінің шығармалары «идео-

логиялық тәртіпке сай түзетіліп», жаңартылып шығып жатты. Бірақ Кеңес дәуірінде фольклорлық ұғымдар қолданысы өмірлік тәжірибеден де, көркем әдебиеттен де түбегейлі жойылып кетпеді. Фольклоризмдерді әртүрлі контексте жана мағыналар тудыру үшін көркем туындыға кірістіру тенденциясы тәуелсіздік кезеңнен бастап кең ауқымда қолға алынды. Зерттеу жұмысымыздың мақсаты – тәуелсіздік кезеңінде жазылған өзбек, кыргыз, қазақ әңгімелеріндегі (пост)отаршылдық сана салдарын көрсету мақсатында қолданылған фольклорлық мотивтердің көркемдік қызметін әдебиеттанулық аспектіде қарастыру. Фольклоризмдердің қазақ әдебиетіндегі көрінісі фольклортанушы С. Қасқабасовтың «Ойөріс», «Қазақтың халық прозасы», А. Таңжарықованың «Қазіргі қазақ прозасындағы фольклорлық сарындар», Ж. Әскербекқызының «Миф. Мифология. Мифопоэтика», Р. Әлмұханованың «Қазақ фольклорындағы антикалық сарындар», «Қазіргі әдебиет және фольклор» атты ғылыми еңбектерінде кең ауқымда зерттелді. Ал кыргыз әдебиетіндегі мифтік сюжеттерге «Қыргыз әдебиетінің тарихы» деп аталатын монографияда, І. Лайлиеваның «XX-XXI ғасырлар тоғысындағы кыргыз романы», А. Мұратовтың «Бүгінгі әңгімелер жөніндегі әдеби сын» және «Қыргыз

әдебиетінің даму тенденциялары» сынды ұжымдық және жеке авторлықпен жазылған бірқатар ғылыми жұмыстарда талдау жүргізілген. Өзбек әдебиетіндегі фольклор жанрларының көркемдік қызметі К. Саттарованың «90-жылдар өзбек романындағы ұлттық характер мәселелері», М. Жораев пен Ж. Эшонқұловтың «Фольклортануға кіріспе», С. Сияевтің «Өзбек жазушыларының әңгімелері» мақалалары мен оқулықтарында ғылыми тұрғыда қарастырылған. Ал бұл мақалада тәуелсіздік кезеңінде жарық көрген қазақ, өзбек және қырғыз әңгімелеріндегі (пост)отаршылдық сананы көрсетуде қолданыс тапқан фольклорлық мотивтерге белгілі бір әдістер ыңғайында талдау жүргізіледі. Жоғарыда аталған еңбектерде өзара туыстас халықтардың қазіргі әңгімелеріндегі (1991 жылдан бүгінге дейін) фольклорлық қолданыстарға мұндай салыстырмалы зерттеу жасалмағанын айтуға болады.

Материалдар мен әдістер

Зерттеу жұмысының материалы ретінде жазушы Серік Сағынтайдың «Жалмауыз», Сұлтан Раевтың «Топырақ», Муяссар Тиловованың «Өмір ағашы», Л. Қоныстың «Алма ағашының құдайы», Топчүгүл Шайдуллаеваның «Келін тас», Исажон Султонның «Тас келіншек» әңгімелері алынды. Аталған туындылардағы фольклорлық ұғымдардың қызметін саралауда фольклор мен әдеби туынды байланысын қарастырған жоғарыда аталған зерттеушілердің ғылыми еңбектері алғышарт болып саналады. Мақалада зерттеу материалдарындағы фольклорлық мотивтердің ортақ сипаттары мен семантикалық мәні айқындалады. Орталық Азия халықтарының әдебиетіндегі фольклорлық мотивтер мен көшпелі сюжеттердің трансформативті қолданысындағы ұқсас құбылыстардың айырмашылықтары мен типологиялық ортақ тұстарын салыстыра қарастыруда *салыстырмалы-типологиялық әдіс* қолданылды. Ал топонимдік аңыздардың шығу тарихы мен киелі нысандардың шығармадағы мәдени-тарихи аспектіде даму үдерісін саралауда *генетикалық* әдіске арқа сүйедік. Сонымен қатар, зерттеу нысандарына қатысты филологиялық білім алаңы мен баспасөз дискурсындағы *сапалық сұхбат әдісі* қолданылды. Бұл әдіс зерттеу мақсатына жетуде көркем әңгімелер контексін тереңірек түсіну үшін қосымша ақпараттарға қол жеткізуде пайдаланылды.

Әдебиеттерге шолу

Қазіргі қазақ әдебиетіндегі проза жанрындағы мифтік, фольклорлық, мистикалық сакральды ұғымдардың даму тенденцияларына бірқатар ғалымдар талдау жүргізген және бір-біріне туыс саналатын халықтардың көркем әдебиетіндегі ортақ фольклорлық мотивтерді ғылыми саралауға мүмкіндік беретін іргелі еңбектер жарық көрген. Фольклортанушы С. Қасқабасов «Ойөріс» кітабында жалпы фольклорлық жанрлардың классификациясын жүйелеп ұсынса, Ж. Әскербекқызы «Миф. Мифология. Мифопоэтика» монографиясында мифтік сана мен мифтік құбылышылықтың өзгерген, жаңа формалық ерекшеліктерін толық қамтиды. М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты ғалымдары дайындаған «XXI ғасырдың әлемдік әдеби процесі» атты ұжымдық монографияда ТМД елдерінің әдебиетіндегі фольклоризмдер қатыстырылған шығармалардың көркемдік-идеялық қырлары, фольклор арқылы интерпретацияланатын жалпы ұлттық мәселелер қарастырылған. Аталған институттың фольклортану бөлімі әзірлеген «Қазіргі әдебиет және фольклор» ұжымдық монографиясында қазіргі қазақ әдебиетіндегі фольклорлық сюжеттер мен образдар зерттелген. А. Таңжарықова «Қазіргі қазақ прозасындағы фольклорлық сарындар» атты диссертациясында қазіргі қазақ қаламгерлерінің мифті дәстүрден тыс қолдану шеберліктері мен миф поэтикасына назар аударады. Біздің бұл бағыттағы зерттеулеріміз соңғы жылдардан бастап қолға алына бастады. Атап айтқанда, «С. Раевтың «Жанжаза» және Т. Нұрмағанбетовтың «Періштелердің өлімі» романдарындағы фольклорлық ұғымдар қызметі» (Ахметова Г.М.) атты мақаламызда және төменде аталатын ғылыми жоба аясында басқа да жарық көрген және қазіргі уақытта жазылып жатқан жұмыстарымызда фольклорлық мотивтер қазақ-қырғыз әдебиетіндегі постотаршылдық көрінісін бейнелеудегі поэтикалық қызметі атқаратыны зерделенген.

Бұл тақырып Қырғыз Республикасы мен Өзбекстанда әдебиеттануында да, яғни сол аймақтың қазіргі әдебиетін жекелей зерттеу қолға алынған. Алайда өзара туыстас халықтардың қазіргі әдебиетін фольклорлық мотивтердің көркемдік қызметі контексінде салыстырмалы аспектіде қарастырылмағанын тағы да айтқымыз келеді. «Қырғыз әдебиетінің тарихы» ұжымдық монографиямен қатар, А. Мұратов-

тың «Бүгінгі әңгімелер жөніндегі әдеби сын», «Қырғыз әдебиетінің даму тенденциялары» сынды мақалаларында қырғыз прозасындағы мифтік, аңыздық қолданыстарды ұлттық көркем ойлаудың тың тәсілі ретінде талдаса, өзбек ғалымдары К. Саттарованың «90 – жылдар өзбек романындағы ұлттық характер мәселелері» және М. Жораев пен Ж. Эшонқұловтың «Фольклортануға кіріспе» атты еңбектерінде мифтік сананың адам мен табиғаттың қарым-қатынасында елеулі рөл атқарып, халықтық санамен үндесетінін, тығыз байланыста өмір сүретінін атап көрсеткен.

Нәтижелер мен талқылау

Тотемге табыну – Орталық Азия халықтарының ертеден келе жатқан діни дәстүрі болып саналады. Соның бірі – ағаш тотемі. Бағзы замандардан жеткен аңыз, әпсана, мифтердегі ағаштың сакральды сипаты өзгермей жетіп, бүгінгі әдебиет пен этно-фольклордың ерекшелігін айқындауда ерекше орын алады. Сондай-ақ, туыстас халықтардың күнделікті тұрмысында да ағаш туралы ырым-тыйымдар жиі қолданыс тапқан. Мысалы, көпжылдық тарихы бар жалғыз өскен ағашты қасиет тұтқандықтан ақ мата байлап, одан перзент сұрау, жанған ағаштың күліне дәрет сындырмау, көктеп келе жатқан шыбықты кеспеу сынды рәсімдердің белсенді қолданысын байқауға болады. «Адамзаттың күнделікті өмірінде ағаштар мен өсімдіктердің емдік қасиеті, культ ретінде орны аса маңызды саналады. Тіпті олардың өміріне енгені соншалық, діни мен дәстүрінде рәмізге айналса, мифтік-аңыздарында символикалық мәнге ие болып, бүгінгі күнге дейін киесін жоғалтпаған» (Lehner, Lehner, 1960: 12-13).

Ағаш жапырағының үзіліп түсуін немесе оның тамырына балта шабу сынды теріс әрекеттер адамның қазасына, ұрпақсыз қалуына себепкер болады деген фетишистік көзқарас өзбек авторы М. Тиловованың «Өмір ағашы» туындысынан да байқалады. Әңгіменің қысқаша мазмұнына тоқталар болсақ, туындының басында соғыстан шаршаған жалғыз жанның бас сауғалап бөтен елге, бөтен топыраққа тап болуынан оқиға шиеленісе өрбиді. Кейіпкер қай жерге барса да қуғын-сүргін жалғасып жатқанын көреді. Отбасы мен жақын туыстарының бәрі соғыстан тірі қалмайды. Қубас атанған жігіт басы ауған жаққа қарай жол тартуды көздеп, бірде жапан даладағы киелі ағаш саясын паналайды. Мәуелі ағаштың жемісі пісіп, жан-жағына төгіліп жатқанын

көреді. Жолаушы жемісті қанша асап жесе де, бойына күш дарымай бір жұтым су аңсайды. Қатты шөл қысады. Бір кезде ағашқа тіл бітіп, тамырынан су шығарады да, жолаушының шөлін қандырады. Үш әлемді байланыстырушы алып бәйтерек осылайша М. Тиловованың әңгімесінде өмір ағашы қызметінде бейнеленіп, жолаушыны ажалдан арашалап, мәңгілік өмірдің символы ретінде көрініс тапқан. Бұл символика қазақ ертегілерінде де («Ер Төстік», «Күн астында Күнікей қыз», «Тазша бала», «Керкұла атты Кендебай») кездеседі.

Шығармада өмір ағашы жайлы ертегі Батыр шопан тарапынан баяндалады. Ертегі шығармада үш түрлі негізгі қызмет атқарады:

1) тыңдаушыға эстетикалық әсер береді (оқырманның өзі өмір ағашының әдемілігіне тамсанып, оны кескен адамның ісіне қынжылады, тылсымына таңырқайды);

2) жас оқырманға тәрбиелік, тағылымдық мағына ұғындырады (ағашты кеспеуге, табиғатқа қастандық жасамауға үйретеді);

3) идеологиялық сананың қалай қалыптасқанын көрсетеді (өзбек халқының отаршылдық кезеңіндегі хал-ахуалы мен тұрмысынан, ауыл жастарының қара жұмысқа ерте жастан араласқандықтан жеткілікті білім ала алмай қалуы, жұмыссыздық себебінен маскүнемдікке салынған ересектер бейнесі көрініс тапқан).

Әңгімеде жолаушыға өмір сыйлаған өмір ағашын ауылдың адамдары кесіп, отын материалы ретінде пайдаланатын деталь кездеседі. Ертегі сиқырына сенетін Хикметке өмір ағашының тамырына балта шабылғанын есту ауыр соғады. Ертегі соңы трагедиямен аяқталса да, ағаштың өмір сыйлаушы қасиеті мен адам тілегін орындайтын киелілік сипаты жас бала есінде сақталып қалады. Әңгіменің құрылымына енген ертегінің әлеуметтік астары басым. Ертегі халық қиялына негізделіп шығарылатыны мәлім, сондықтан жазушы тарапынан онда ескі салттардың көпшілігі қайта қарастырылған, яғни әр дәуірге сәйкес белгілі бір дәрежеде трансформацияланған; қаһарманның ежелгі салт-дәстүрге негізделген кейбір әрекеттері ертегі баяндаушысы өмір сүрген дәуірдің қағидалары тұрғысынан түсіндіріледі. Әңгімеде әкесі екінші әйелге үйленіп, қалаға кеткелі жас баланың жаны жабырқап, жалғызсырайтын сәттері көп болады. Сондай қиын сәттерде балақай Батыр шопан айтқан өмір ағашын көруге үмтылып, арманын жеткізіп, көмек сұрайды. Ол үнемі өмір ағашына барып, оған опасыздық жасаған адамдардың теріс әрекеті үшін кешірім сұрауды ойлайды. Бір күні қаладан

әкесі келіп, Хикметті қалаға оқытқысы келетіндігін айтады. Әкесі Хикметтен:

– «Осы жылы мектепке барасың ба?

– Жоқ, былтыр баруым керек еді. Атам жүзім жинап алайық, келесі жылы барасың деп, рұқсат бермеді» (Орзу ва денгиз, 2022: 155), – деген жауап алады.

Әке мен баланың екеуара әңгімесінен ауылдың күйбең тіршілігі қаршадай балаға білім алуға мүрша бермегені белгілі болады. Атасы ішімдіктің соңына түсіп, маскүнемдер санын арттырады. Маскүнемдік дертінің асқынған тұсы – соғыс жылдарынан кейінгі уақыт. Әңгімеде де маскүнемдікке салынған әкеден безінген баланың қалаға кетіп, басқа отбасын құруы, ауылда қалған жетім мен жесірдің аянышты халі, қалаға кеткен ұрпақ бойындағы дәстүр-салттың ұмытылуы сынды рухани құлдырауды бастан кешкен кейіпкерлер тағдыры оқырманды әсерлендірмей қоймайды. Осы маскүнемдіктің қазақ даласына таралуы жайлы публицист Б. Қайратұлы «II Екатеринаның «Мас халықты басқару оңай» атты тәмсілін басшылыққа алған патшалық Ресей қазақтарды отарлаудың тағы бір жолы – оларды отырықшыландырып, орыспен көрші қондырып, араққа бейімдеу тәсілі болды. Бұл шаруа үшін үкіметтен арнайы қаржы қарастырылып, орыстарға көп мөлшерде самогон дайындау тапсырылды және арақ ішіп мас болған қазақты дереу шіркеуге апарып, шоқындырып жіберу әдісі қолданылды» (Қайратұлы, 2019: 370) деп атап өтеді. Бұл пікірден арақ-шарап ішу дәстүрін қазақ арасына сіңіру – Ресей патшалығының қазақ даласын бағындыруда қолданған тәсілінің бірі болғанын байқауға болады. Шығармада Хикмет туған жерін қимай, қаладағы әкесінің екінші отбасынан ешқандай жылулық көрмей, өмір ағашын іздеп жоғалып кетеді. Жалғыздық пен жақыны жатқа айналғанына төзе алмаған бала ертегідегі ғажайып өмір ағашын өзіне пана тұтады. Ағаш өмірін жақсы жаққа қарай өзгерте алатынына сенеді. Оның өмір ағашын іздеп кеткенін Батыр шопан ғана біледі. Ал ауыл адамдары баланы суға батып кетті немесе бөріге таланды деп ойлайды. Автор шағын әңгіме арқылы табиғатқа ұдайы қамқорлық қажет екенін насихаттаған. Сонымен қоса, шығармада адамдардың табиғатқа тигізген зияны оның ұрпағына қарғыс болып тиіп, өмірін қиды деген философиялық ой түспалданады. Әңгіме арқылы берілген тағы бір мағына – Жаратушыға қарсы жасалған теріс әрекет ешқашан жауапсыз қалмайтындығы.

Лиро-эпостық жырлардағы нәзіктік, ғашықтық сынды ұғымдар Л. Қоныстың «Алма аға-

шының құдайы» шығармасында көрініс тапқан. Лаура есімді бас кейіпкер новелла жазуға кіріседі. Новелла Іле Алатауының баурайында орналасқан әсем қала Алматының шырғалаңға толы көрінісін бедерлейді. Л. Қоныстың шығармасы да, шығарма мәтінінің құрылымындағы Лаураның новелласы да бірінші жақтан баяндалады. Яғни, «Алма ағашының құдайы» әңгімесінің жанры – мистика, құрылысы интертекст (мәтін ішіндегі мәтін) дискурсына негізделген деуге болады. Сонымен қоса, әңгімеде Р. Барттың «Автор өлімі» тұжырымдамасы да көрініс табатыны байқалады. Автор мен шығарма ішіндегі жазушы бірігіп, бір көркем туынды жазған. Автордың өзі бірде жоғалып, бірде пайда болып, оқырманмен ойын әдісін жүзеге асырған. Лаураның жазған шығармасында Алмагүл есімді қыз алманың апорт сортын іздейді, бірақ оны таба алмағандықтан сырты жылтыр, жасанды алманың бір қабын үйіне әкеледі. Үйіне жеткенде жолда кездескен сәуегей-сығанның тотықұсы болжаған тағдыры туралы ойланады. Титімдей түмсығымен ұсынған тотының қағазына қараса, ішінде «Ол қаланың аты Алматы екен, ол қыздың аты Алмагүл екен» деген сөйлемді оқиды. Ылғи да алманың суретін салатынына таңғалады да, кенеттен үстелдің үстінде алма ағашының аппақ гүлдері пайда болып, өзі де алмаға айналып кетеді. Әңгімеде алма көркемдік деталь ретінде алынып, әдеміліктің символы қызметін атқарған. Көп уақыттан бері Алмагүлді ешкім көрмейді, тек үстелінен үлкен алқызыл алма ғана табылыпты. Арада біраз уақыт өткенде Алмагүлдің суреті көрмеге қойылады. Жұрт алқызыл алма мен Алмагүлді соңғы рет сол кезде еске түсіреді. Лаураның новелласы осы тұста аяқталады. Автор Алматының бұрынғы сұлу табиғатын, оның алқызыл апортын еске алады. Автор түпсанасына орныққан Алмагүл мен алма егіз ұғымдай бір-бірімен біріккен күйде жоғалады.

Алматы апортының жоғалуына бірінші себеп – жоңғарлардың, Ақсақ Темірдің шапқыншылықтары Алатау баурайындағы мәдени диқаншылық дәстүрін бұзса, екінші себеп – экологияны нашарлатқан адамзаттың табиғатқа жасаған қатігездігі жайлы дискурстар кездеседі. Постотаршылдық кезеңде қазақ жерінде кәсіпорындар мен зауыттардың көптеп салынуына байланысты экологияның ластануы, топырақтың эрозияға ұшырауы, тау бөктеріндегі бақтар оталып, орнына ауқатты адамдардың зәулім сарайлар салуы қала экологиясының бұзылуына себеп болғаны айтылады. Бұл жағдай алма отаны саналатын Алматыдағы алма апортының сорттары азайған-

дығын меңзейді. Шығарма арқылы автор табиғатты аялауға адам баласы жауапты екенін ұғындыруды мақсат етеді. Адамзат табиғатқа зиян келтіруді тоқтатып, жер бетінің әртүрлі деңгейдегі ауыртпалығын көтеріп әрі тіршілік иелеріне жан бітіріп тұрған қасиетін түсінуі қажет.

Шығарманың орта тұсынан кейін баяндаушы аңыз кейіпкері Алмагүлдің елесін кездестіруі сенгісіз жағдай екенін баяндайды. Бұл ескі мәшиненің бұзылып, алғаш Арман есімді жігітті жолықтырудан басталады. Ал Арман өз шығармасына арқау етіп, алма ағашының «күдайы» деп есептеген Алмагүлді сүйген жігіт бағбан болып шығады. Бағбан бұл жерде киенің сауабын алушы, жақсылықтың жаршысы ретінде танылады. Шығармада ел аузынан Алмагүл жайлы айтылған екі-үш аңыздың этимологиясына түсіндірме берілген. Мұны Арманның анасы Нәзипа апай мен Лаураның арасындағы диалогтан көруге болады.

1) «Күндіз көрінбейді, түн баласына алма ағаштарын аралап, ән салатын көрінеді, осы маңға демалыстап келгенде бұзақылардың қолына түсіп бір қыз өлген екен, соның әруағын кезіп жүреді дейді біреу;

2) Ал біреулер ол қыз шынында да шабылған, оталған алама бұтақтарының киесі дейді, түн баласына ағаштарды жоқтап, жылайды деп соғады, рас-шынын кім біліпті..?

3) Бізден жоғары шатқалдың ішінде отыратын бағбанның екі көзі де әз сұлу қызы бар. Кейде жұрттың аңызға айналдырып жүргені сол бейбақ па деп ойлаймын» (Қоныс, 2013: 28-29). Осы аңыздарды тыңдаған Лаура ұйқыға кетеді. Түн жарымда атып тұрып, әйнекке үңілгенде ақ көйлекті ару қызды көреді. Арман айтқандай, Алмагүл өте сұлу екен, алма ағашының «күдайы» болуға бек лайықты деп санайды. Лаураның есіне жарты жыл бұрын жазған Алмагүл жайлы шимай-шатпағы оралды. Бұл жәй ғана кездейсоқтық, десе де, «Іле Алатауының баурайынан жоғалған алманың қасиеті болмайды, киесі жоқ деп кім айтады, кесілген түбірлерді көргенде өксіп, жайқалған бұтақтарды айналып, ән салған Алмагүлдің кім болғаны?» (Қоныс, 2013: 28-29) деп туындыны аяқтайды. Алмагүл сол көктей солған алма ағаштарын жоқтап, киесінен қорқып, мінәжат етуші тәңірінің сенімді серігі ретінде қарастырылса, Арман жақсылықты желкен еткен, кісікиік жан ретінде суреттелген.

Қазақ әдебиетіндегі алма образының түпбейнесі діни аңыздардан бастау алады. Діни аңыз бен көркем туындылардағы алма символикасы-

на төмендегідей қысқаша салыстырмалы талдау жасауға болады:

1) Адам ата мен Хауа ана жайлы қиссада: «Алла тағала: «Ей, Адам! Сені күдіретіммен жараттым. Барша заттың есімін білдіріп, жалғыз жүрмеуің үшін жұбың Хауаны жараттым. Екеуің де жұмақтасың. Енді менің аманатымды сақта» деген хабар келеді. Сонда ғалайһи-уәссәләм: «Иә, Раббым! Аманатың не нәрсе айт», – дейді. Алла тағала: Жұмақтағы түрлі жемісімнен жеңіз, сусын ішіңіз. Тек қана бір ағаш бар (алма ағашы немесе бидай), сол ағашқа Хауа да, сен де жақын барма. Дүшпаныңның сөзін тыңдама» (The story of Adam, 2007: 24-26) деген жолдардан алма – арам мен адал, күнә мен сауап айырмасын білдіретін көркемдік бірлік ретінде көрінетінін байқаймыз. Десе де, ібілістің арбауына түсіп, жаратушы жеуге тыйым салған алманы жеп, Адам ғалайһи-уәссәләм мен Хауа ана жұмақтан қуылады.

2) С. Мұратбековтің «Жабайы алма» повесіндегі алма ағашы соғыс кезінде ашқұрсақ болған ауыл адамдарын аштықтан аман алып қалғандықтан, қасиетті әулие алма ағашы ретінде көрініс тапқан.

3) Қазақтың классик жазушысы Ә. Кекілбаевтың «Аңыздың ақыры» романының «Қызыл алма» тарауындағы өзегіне құрт түсіп бүлінген алма – опасыздық пен алауыздық нышаны ретінде бейнеленеді.

4) Л. Қоныстың шығармасында алма символы арқылы табиғатқа, оның экологиялық жағдайы мен табиғи үйлесіміне зиян тигізу салдары – азақ қоғамының болашағына, өсіп-өркендеуіне кедергі келтіретіндігі түспалданады.

Өсімдіктер әлеміне адамдардың зиян тигізуі КОКП Орталық Комитетінің 1954 жылғы «Тың және тыңайған жерлерді игеру» туралы қаулысы қабылданғаннан кейінгі уақыттан бері анық байқалады. Мұны «Ешқандай зерттеп-зерделеусіз шұғыл басталған бұл іс Қазақстанның қара топырақты құнарлы аймақтарымен бірге шұрайлы жайылымдықтар, тіпті қыратты сортаң жерлерде өткір соқаның жүзіне ілікті. Қысқасы, қазақ даласының ішек-қарны ақтарылды, көптеген аумақтық өзгерістер орын алды» (Қайратұлы, 2019: 339), (Вае, 2009: 13) деген пікір қуаттайды. Іле Алатау баурайындағы Алматы апортының жоғалуына себеп болған Ресей отарлауы кезеңіндегі тыңайған жерлерді тоздыру ісі болса, ал қазіргі таңдағы апорт өскен сакральды жерге зәулім сарайлар салып, тау баурайымен жоғарыға өрмелеген адамдар бейнесі – тойымсыздық пен ашкөздік нышаны болып саналады.

Адамзаттың қоғамда болып жатқан келеңсіз жағдайларға мойын бұрмай, өмірдің өткінші екеніне назар салмай, құдай жаратқан тіршілік иелерінің киесін аяққа таптап, ағаштарды кесіп, өртке орап, өсімдіктерді қыркуы сынды зиянды әрекеттері грек мифологиясындағы «Сизиф патша» атты аңыз трагедиясындағы Сизифтің жай-күйін еске салады. Сизиф те құдайлардың жасампаздығына қарсы шығып, оларға бағынбады. Құдайға қарсы келуінің себебінен, Сизиф қиналып өледі. Л. Қоныстың «Алма ағашының құдайы» әңгімесі терең философиялық-танымдық көзқарастарға негізделіп, адамды табиғатпен, қоршаған ортамен үндестігі туралы ойлануға жетелейді.

Постотаршылдықтың ауыр зардабын қазақ пен қырғыз халқы да бастан өткізді. Соғыс, шапқыншылық пен отаршылдықтың асқындап тұрған кезеңінен кейінгі әйелдің ауыр тағдыры мен теңсіздігін баяндайтын қырғыз жазушысы Т. Шайдуллаеваның «Келін тас» әңгімесінің астарында үлкен мән жатыр. Түркі халықтарына ортақ мотив – «қарғыс» мотивінің генезисін, оның тұрмыс-тіршіліктегі орнын, қарғысты кез келген адамның әртүрлі қабылдап, сол қабылдауына байланысты өміріне әртүрлі әсер ететінін интерпретациялаған. Жалпы, ырым-тыйым мен қарғысқа деген сенім адам болмысының маңызды бөлшегін құрайды. Шығарма идеясы «Адам не нәрсеге сенсе, сол оның әлеміне енеді» деген түсінікке бағытталған. Дағыстан ғалымы А. Вагизиева қарғыс мотивін мазмұны бойынша мынадай топтарға жіктейді.

1) Адамның дене бөліктеріне байланысты және оған белгілі бір ауруды жіберуге байланысты қарғыстар: «Айықпас дертке шалдық!», «қолың сынғыр!», «тілің кеуіп, аузың қисайғыр!» немесе «көзің шыққыр»;

2) Адамның отбасына байланысты қарғыстар: «Анаң өлсін!», «ұл-қызың өлсін!», «тұқымыңмен қырылғыр!», «қубасың қалғыр!»;

3) Адамның шаруашылық қызметіне байланысты қарғыстар: «Үйіңе бірде бір мал бітпесін!», «Тапқаныңда қайыр болмасын!»;

4) Адамның ұрпақсыз қалуына байланысты қарғыстар: «Бір тамшы су беретін адамға жарымай қал!», «ұрпақсыз өт!»;

5) Ұзақ және азапты өлім тілегін білдіретін қарғыстар: «Өліп қал!», «көмусіз қалып, ит-құсқа жем бол!»;

6) Қоғамда ар-намыс, қадір-қасиет пен құрметті жоғалуын білдіретін қарғыстар: «Жақыныңнан айырылып, қайыр сұрап қалғыр!»,

«өлгенде бір уыс топырақ бұйырмасын!», «Бас көтеріп, аяқ баса алмай қал!», «ұятқа қал!»;

7) Адам өмірінің қалған бөлігін аза тұту, қайғы-қасіретте және жалғыздықта өткізу тілегін білдіретін қарғыстар: «Ешқашан жақсылық көрме!», «Басыңнан қайғы кетпесін!», «Тамағыңнан ас өтпесін!», «Қайғыдан қан жұт!» (Вагизиева, 2020: 333).

«Келін тас» әңгімесіне кіріктірілген қарғыс мотиві «Келін тас» аңызына жақын келеді. «Келін тастың» қасиетіне сенген ауыл тұрғындары оның қасынан өткенде бір тылсымның орын алатынын сезеді. Жүргіншілерді таситын автобустың ішінде отырған егде жастағы әйел де сөзін алыстан орағытады. «Бұрын бұл жерден атпен, есекпен өткенде жөткірініп, шошынып, жануардың мазасы қашушы еді. Ал қазір автобустың не машинаның моторы кететін болыпты» (Шайдуллаева, 2022). Қарама-қарсы бетте отырған ер адам да «қарғыс тиген жер» деп қостайды. Бәлкім, содан болар бұл жерден өткен әрбір ана болашақта келін болатын қызына келінтасты көрсетіп, қайын жұртында дұрыс келін атанбай, қайын атасының қарғысына қалса, тасқа айналып кететіндігін айтып, сақтандырып отырған.

«Ілгері кезде есі толыспаған, жас келінді қайын атасы үйінен қуып шыққанда «ылайым, тас болып қатып қал!» деп қарғаған екен. Түйіншегін көтеріп, төркініне келе жатқан келін осы жерге келгенде тасқа айналған-мыс» (Шайдуллаева, 2022). Бірақ келін тас туралы аңыздың шығу тарихы ел аузында осылай сақталғанымен, оның неге дәл дөң басында тұрып қалу себебін дөп басып ешкім айта алмайды. Бұл қарапайым көп тастың бірі болуы да ғажап емес деп түсіндіреді автор. Аңыздың да, қарғыстың да қызметі тәрбиелілік мақсат жүктеген. Халық арасында дуалау арқылы адамдар бір-біріне зиян келтіретін тәжірибе де кездеседі. Автор адамдарды, әсіресе, қыз-қырқынды осындай дуа мен қарғысқа қалудан, жаман сөз сиқырынан сақтандырады. Жаратушыдан басқаға сенім артпауға, салт-дәстүрге құрметпен қарауға шақырады. Шығармадағы аңыз топонимикалық аңыз түріне жатады. Фольклортанушы, С. Қасқабасов «Ойөріс» кітабында топонимикалық аңыздың екі негізгі түріне тоқталған.

«– Нақты бір тарихи оқиғамен байланысты аңыздар («Сары өзен», «Шом қалған»);

– Нақты тарихи фактіге қатысы жоқ, бірақ, қиял аралас, шындыққа саятын оқиғаға негізделген аңыздар («Жорғабел»)» (Қасқабасов, 2009: 179-180). Жоғарыда әңгіме құрылымына кіріккен «Келін тас» жайындағы аңызда қиял

басымырақ. Қиял басым болғандықтан, тастың тарихы бұрмаланып жеткен. Себебі, аңыздың шығуына түрткі болған қайын атаның қарғысы ма, әлде ол өздігінен пайда болған тас па – белгісіз. Аңыз мазмұнынан қайғылы сарын сезіледі. Кейіпкерлер бақытсыз кейіпте көрініс береді.

«Келін тас» әңгімесіндегі Жыпаргүл екі себеппен қарғысқа қалады: біріншісі – Алладан берілген әншілік қабілетін дамытқысы келетіндігінен болса, екіншісі – тәуелсіздіктен кейінгі қиын қыстау заманда күйеуі алысқа жұмысқа кетіп, қаржысы жеткіліксіз болғандықтан сауда-саттық жасап, тіршілік етуді жөн көруінен. Ерекше даусы бар кейіпкердің әнші болғанын, көптің алдында өнер көрсетуін және базарға барып, сауда жасап, ел көзіне түскенін күйеуі де, қайын атасы да қаламайды. Оларға келіншектің тек үй шаруасымен айналысқаны маңызды болады. Барынша қайын атасына құрметпен қараса да Жыпаргүлге Маширап шалдың көңілі толмайды. Телефон арқылы баласына келіні туралы «шағым» айтуды да ұмытпайды. Кейде Жыпаргүл үй шаруасымен айналысқанда ән салуы да Маширап шалдың шамына тиеді. Уақыт өте келе, Жыпаргүл қайын ата мен күйеу тарапынан қойылған шектеулерден шаршайды. Бір күні Самидин есімді кейіпкер қоңырау шалғанда Маширап шал тұтқаны көтере сала Жыпаргүлдің саудамен айналысқысы келетінін жеткізеді. Сосын Самидин тұтқаны алған әйеліне: «Жыпар, базар дегенді ұмыт! Түсіндің бе? Әкем қаламаған істі жасама! Егер тағы әкеме қарсы сөлейтін болсаң өзіңнен көр, талақ етемін» (Шайдуллаева, 2022) деп қысқа қайырады да, тұтқаны қояды. Күйеуінің ауыр сөзінен кейін Жыпаргүл кәдімгі қара жұмысына кетеді. Іштегі ашу-ызасын әуезді әнмен шығаруға бекінеді.

Қарап, қарап көзім талып іздесем де,
Бұл дүниеден таппадым сендей,
Көрмедім сендей... (Шайдуллаева, 2022).

Үш жол әннің түпкі мәні Жыпаргүлдің ішкі психологиясын, күйеуіне деген сағынышын, өмірден шаршап, еркіндікті аңсайтынын, жан жалғыздығынан хабар береді. Бұл көрініс қайын атасына тағы да ұнамағаны үшін баласына шағым айтады. Күйеуі уәдесі бойынша әйеліне талақ бергенде, Жыпаргүл «Келін тас секілді қатып қал!», «ылайым, ән айтып көшеде қал!», «жақсылық көрме!» деген қайын атасының қарғысынан да қорықпай, бірге барғанды жөн санайды. Тек «келін тастан» құтылудың жолын көздейді. Себебі, жоғарыда автордың шығарма-

ға арқау еткен фольклорлық аңызында да, қайын ата қарғысын алған келін тасқа айналып кеткен болатын. Содан бері ауыл келіндері үшін келін-тас қарғыстың нышаны болып есептеледі. Егер оның көзін күртса, әлпештеген жалғыз қызының да болашақ қайын жұртында абыройлы болуына, бағы ашылуына, ауылда өзі секілді қарғысқа қалудан (қайын атасының) қаймығатын келіндердің еркін өмір сүруіне мүмкіндік туатынына сенімді болады. Кез келген қыз баланы қайын жұртында күң емес, аяулы жар атанып, аялаған бір отбасының ұйытқысы боларына сендіргісі келеді. Қазіргі өзінің сергелдең күйі мен өрімдей қызының алдағы уақытта шуақ шашар бақытты күндерін елестетіп, тасты екіге бөліп, тамырымен жояды. Осылайша қарғыстың сиқырына сеніп, көмбіс атанған ауыл келіндеріне еркіндік пен бостандық алып береді. Мұны бірінші Жыпаргүлдің қайын атасы көреді. «Оңбай, қалғыр, Жыпар, әлің тасқа жеткен екен де, есі жоқ, бұзақы!» (Шайдуллаева, 2022) деп тағы да қарғысын жаудыра түседі. Сол оқиғадан бері ел арасында келінтас туралы аңызды ешкім әңгімелемейді, оның орнына тасты жойған әйел тағдыры сөз болады. Ал Жыпаргүл үлкен қалаға барып, атакты әншіге айналады. Жастар да оған еліктеп, әнші болуды армандайды. Соның ізін жалғастыруды мақсат етіп, ерлігіне бас иеді. Авторлық интенция ұлттық дәстүр мен құндылықтарды қадір тұтып әрі дәстүрдің де ақылға қонымдысын қазіргі қоғамға лайықтап қолдану жөн дегенді білдіреді. Дәстүрлі қоғамдарда қайын ата мен енеге құрмет көрсетіп, солардың жайлы өмір сүруі үшін жастық шағын құрбан еткен келіндер көп кездеседі. Келін мен ене, қайын ата тақырыбы – автор таныстырған қоғамның ең өзекті мәселесі саналады.

Адамның тау-тасқа айналуы немесе жерсу атауларының шығу тарихы жөніндегі қазақ аңыздарының көбінде қарғыстан, жау қолына түсуден қорыққан қыз-келіншектердің өмірі туралы баяндалады. «Мәселен, «Келіншектау» аңызында келіншек тойымсыздығы мен дүниеқоңыздығынан әке қарғысына қалып, тас пен тауға айналып кеткендігі туралы айтылады (Kaskabasov, 2010: 57). Ал «Бәбішетас һәм Келінтас» мифінде кейіпкерлер Алланың қаһарына ұшырап, тасқа айналған. Әр аңыздың, мифтің қызметі бөлек, «Келіншектау» мен «Бәбішетас һәм Келінтас» мифтерінің қызметі түсіндірмелі сипатта болып келеді. Жердің, оқиғаның шығу тарихы мен генезисін, аталу себебін түсіндіреді.

Қырғыз қаламгері Т. Шайдуллаеваның «Келін тас» әңгімесіндегі аңыз дискурсы өзбек жа-

зушысы И. Султонның «Тас келіншек» туындысында да көрініс тапқан. Өзбек қаламгері аңыздық желіні құсалықтан, тасқа айналған кейіпкерлер тағдырымен байланыста түсіндірген. Әңгіме Назар есімді кейіпкердің ауыл адамдарына көрсеткен бұзақылығы мен ерсі қылықтарын баян етуден басталады. Назар бейнесі мінез-құлқы жағынан қазақ жазушысы Б. Соқпақбаевтың «Менің атым Қожа» туындысындағы Қожа образына ұқсас келетіні байқалады. Назар ауыл иті мен тауығына қырғидай тиіп, өзінен кіші балаларға маза бермейді. Назардың ортасы да бұл көрініске үйреніп кетеді. Бірақ Назардың ертегідегі батырлар секілді ат құлағында ойнап, бір аттан екінші атқа оңай ауысып кететін ептілігі ауылды қайран қалдырады. Назардың қызға ғашық болуы бұзықтығы мен қалыпсыз мінез-құлқын толықтай өзгертіп жібереді. Алайда ата-анасы қызының Назарға күйеуге шығуына қарсы болып, басқа жігітке ұзатады. Автордың мифті қолданғаны осы тұста байқалады. Яғни, Назар ауыл шетіндегі тойы өтіп жатқан сүйіктісіне жете алмай «Тас келіншек» деген жерге барады. Қараусыз қалған мекенге барып, көкірегін жерге тіреп:

«Бұл меңіреу далада әркез тұтанып жанамын,
Қай бағытқа барсам да,
Бұл күні жолдан адасып қаламын.
Ата-анам болса да, мен жалғызбын,
Әр жолы қабырғаға сүйеніп,
Сергелдең күйге енемін.
Қандай күнә жасадым екен, құдайым
Дүниеде болатындай мен бір ғаріп» (Султон, 2016)

деп қайта-қайта мұңға салынады. Өлең мазмұнында көркем образдылықпен қатар, сезіммен астасқан ой, мұңайған көңіл әуенінің сұлу сөз өрнегіне түсуі кейіпкер махаббатының күшін арттырады. Жігіт айтқан мұңлы шердің мазмұнынан өзбек елінің тұрмысы, тіршілігі, ғұрып-салты көрініс тапқан. Автордың айтпақ ойы – махаббат, ғашықтық адамның мінезі мен ақылына бағынбайтын эмоция түрі екенін түсіндіру. Адамның бір жағымсыз әрекетіне бола оның бойындағы жақсы қасиеттерін толық жоққа шығаруға болмайтынын меңзейді.

Гүлсім тұрмысқа шыққан соң екінші баласын дүниеге әкелу үстінде қайтыс болады. Назардың жағдайы да ауырлай түседі. Үздіксіз жауған жаңбыр астында «Тас келіншектің» қабіріне барып, мұң шағуды әдетке айналдырады. Жиындарға, мерекелік кештерге барса, тек қана ғашықтық туралы әндерді тыңдағанды ұнатып, әуенге өзі де қосылады.

«Бұл не екен жер жүзін су алған?
Бұл не екен су ішінде жаны бар?
Бұл не екен жасыл, қызыл өсетін?
Бұл не екен аяғы жоқ кезетін?
Бұл не екен жеті дария жүзетін?
Бұл не екен жағасы бар, маңы жоқ?
Бұл не екен қанаты бар, қаны жоқ?
Бұл не екен адам жұтар жаны жоқ?» (Султон, 2016)

деп келетін қайталау өлеңдерінде де қайтыс болған ғашығын жұтқан сұм ажал жайлы сұрау салады. Өлең жолының басындағы бір сөзді немесе сөз тіркестерін қайталау – әдепкі қайталауға жатады. Қайталауды автор өлімнің хақтығын еске салу мақсатында қолданған. Сөз тіркесін әлденеше рет қайталау арқылы жазушы оған ерекше екіпін мен әуезділік дарытқан. Сондай-ақ қайталау формасы автордың жеке позициясын дамытуға үлес қосқан. Өлім алдында бас кейіпкердің шарасыз халін суреттеуде ұтымды тәсіл ретінде пайдаланған. Қайғыдан қара жамылып жүрген Назар әңгіменің соңында «Тас келіншек» деген жерде жанын Хакқа тапсырады. Әңгіме оқиғалары өтіп жатқан кеңістікте бұл жер үлкен бейітке айналған. Жол-жөнекей тұрақтаған жолаушылар тәу етіп, ағаштарға ақ мата байлап, дұға тілеуді дәстүрге айналдырады.

Қырғыз жазушысы С. Раевтың «Топырақ» әңгімесінде топырақ – этнос санасында туған жермен ассоциативті байланыста көрініс береді. Адамның жаратылуы жайлы аңыз-әпсаналарда топырақты қастерлейтін кейіпкерлер көп кездеседі. Топырақ адам дүние есігін ашқаннан бастап о дүниеге аттанғанда да – тіршілігінің бүкіл сатысында маңызды орын алатыны мәлім. Қаламгер ана мен топырақтан ортақ ұқсастық табады. Өйткені, туындыда ана берген бір уыс топырақ шет жерде жүрген азаматқа анасының иісін сезіндіреді. Кейіпкер анасы берген қасиетті топырақты есіне алғанда үнемі анасының ыстық алақанын сағынады, туған жеріне қайтқысы келеді. Мұрат жапон жеріне босқын ретінде емес, іссапармен барады. Жапон суретшісі Кацусика Хокусайдың «Фудзидің 36 көрінісі» атты сурет топтамасы жөнінде көп оқыған кейіпкер үшін тауға деген махаббат мәңгіліктің белгісіндей көрінеді. Көптен күткен арманы орындалып, Фудзидің қасына барып көргенде анасы құшағына қысып жатқан Алай тауына ұқсатады. Мұраттың туған жеріне деген махаббаты Фудзи тауының бір уыс топырағы арқылы оянған еді.

Шығармада топырақ көркемдік деталь ретінде алынып, сол арқылы жазушы жас буынға туған жерін, оның қасиетті топырағын сүюдің қандай қымбат екенін түсіндіргісі келеді. Топы-

рақтың киелілік қасиеті діни аңыздардан басқа қырғыз бен қазақтың салт-санасында да берік орын алған. Ертеде жаугершілік, соғыс, зұлмат жылдарында шекара асып, әскерге аттанған әрбір азамат тәбәрік ретінде туған жерінің бір уыс топырағын тұмарға орап, мойнына тағып кететін болған. Жаратқан иеден өз туған жерінен топырақ бұйыруын сұраған. Мұратқа анасының ықыласы басқа балаларына қарағанда ерекше болады. Қайтыс болардан бұрын Мұратқа бір уыс топырақты аманат ретінде береді. Анасының топырақты тәбәрік ретінде беруінің себебі жат жерде жүріп қайтыс болған жағдайда, осы атамекенінің қасиетті топырағын қойнына қысып жатуды меңзегенін білдіреді. Бұл туған өлкесінің топырағы бұйырмай, сүйегі жат елде қала ма деген қорқыныштан туған. Ал баласы мұның мәнін жат жердің топырағын қолына қысып күшқанда ғана түсінеді. Ана аузынан шыққан «Бір уыс топырақ сенен бұйырсын, ұлым!» деген аманат сөзі қазақтың «Адам топырақтан жаратылды, қайта топыраққа айналады» деген түсінігіне жақын келеді.

Қазақтың дәстүрі бойынша қайтыс болған адамды жерлегенде бір уыс топырақ салу ең жақын адамдарының атқаруға тиісті негізгі міндеті саналады. Топырақ салу дәстүрі барлық түркі халықтарының фольклорында кездеседі. Топырақ салуға (жаназаға) келмей қалу жақын туған-туыстар арасында араздық тудырған. Яғни, топырақ киесін қастерлеу адамзат үшін парыз саналады. Қазақ пен қырғыздың жерлеу рәсімінде кездесетін барлық жоралғыны ретімен орындаған Мұраттың адамдық іс-әрекеті аманатына беріктігін көрсетеді. Жалпы туындыда бірнеше фольклорлық үрдіс орын алған.

1) Топырақ қаралы қазаға байланысты ұғым екендігі көрсетілген;

2) Кейіпкердің аманатталған топырақты тәбәрік ретінде тастамай алып жүруі;

3) Жаназа оқылып, қыздары анасының қаза-сына жоқтау айтылуы;

4) Дорбадағы бір уыс топырақты қабірдегі анасының үстіне салып, топырақ салу рәсімін орындауы;

5) Мұраттың алыстан келетіндігін біліп, анасымен қоштасып қалсын деген ниетпен, туыстарының анасының мәйітін «ерулетіп күтуі»;

6) «Бөтен жерде қайтыс болса, мүмкіндігінше туған жерінен бір уыс топырақ алғызып, басына жастық етіп төсейтін ырымның орындалуы; кейіпкердің анасының атамекен топырағының бір шөкімін алдын ала дайындап қоюы оның

көрегендігін байқатады. Сондай-ақ, топырақтың адам өмірінде маңызды болуымен қатар, туған жерінің топырағын басып жүру «өз елінде аман-есен жүру» деген түсінікті білдіреді.

Мұрат Фудзи тауынан қайтарында таудың етегінен бір уыс топырақ алады да, қалтасындағы беторамалына салып, шешесі жатқан бейітке апаруды ниет етеді. «О дүниедегілер бұл жалған жазмыштай жерге, елге, тілге де бөлінбейді... бұл қасиетті жердің топырағының қасиетін шешесі де сезсін деді...» (Раев, 2022: 122). Ата дәстүрін сақтап, барған ұзақ сапарынан қайтарында ниеттеніп алған жапон топырағын, өкінішке орай, туған жеріне жеткізе алмайды. Токио әуежайында Мұраттың шабаданын заң қызметкерлері тексеріп, «бір уыс Фудзияма топырағын» целлофан пакетке салып алып қалады да, жолаушының ұшақ салонына қайта барып отыруын сұрайды. Егде жасты еңсеріп қалған жанындағы кемпірге Мұрат: «Мен бір уыс жапон топырағын өз еліме алып кетейін деп едім... ырым қылып... жүгімнің ішінен алып қойды деді. Кемпір бір сәт үнсіз отырды да, ақырын ғана үн қатты.

– Жапонның жері қастерлі, – қарт әйел ойға берілді.

– Біз бір уыс топырақты да сыртқа шығармаймыз... – деді» (Раев, 2022: 124). Автор, жапон кемпірінің қанатты сөзі арқылы қырғыз халқын отаншылдыққа, рухты болуға, туған жерінің бір уыс топырағын сыртқа шашпай қажетін ұғындыруды мақсат еткен. Өзге жердің топырағын басып жүріп, өз жерінің тау-тасы мен топырағына деген сағынышын «Топырақ» атты шағын көркем әңгімесі арқылы жеткізуге тырысқан.

Отаршылдық зардабын тартқан халық жауы, репрессия құрбандары сынды тақырыптарды қазіргі әдебиетте қозғау маңызды және қажет тақырып саналады. Саяси идеология құрсауынан шыққан тарихи тақырыпты қамтитын көркем туынды тудырудың қарқындылығы қазақ әдебиетінде тәуелсіздік кезеңінде арта түсті. Жазушыға да, ақынға да ой еркіндігі, тақырып кеңістігінің шекарасы кеңейе түсті. Осы тарихи тақырыптың бірі – қазақ жеріндегі қазақ, орыс, неміс сынды өзге ұлттардың зиялыларын репрессия құрбанына айналдырып, жазықты еткен Қарлаг (Қарағанды лагері) туралы болатын. Қазақтың көптеген зиялылары азапталған Қарлагта адам төзгісіз азаппен жүргізілген саяси әрекеттер С. Сағынтайдың «Жалмауыз» әңгімесінде баяндалған. «Қарлаг – тек саяси түрме ғана емес, кеңестік саясаттың экономикалық эксперименті» (Сағынтай, 2006: 5), (Қинас Баран, 2023: 117).

Әңгіме лагерьде жазасын өтеуші Иманмұса Жантоқовтың екі шөбересінің жүректегі жазудың мәнін ашу үшін ғылыми дауға араласуынан басталады. Біреуі жүректегі араб жазуы сынды көзге түсетін көк тармырларды дінмен байланыстырса, бірі ғылымнан іздейді. Арықарай әңгіме айдауда болған «халық жауларының» лагерьдегі ахуалын баяндауға ойысады. Таңмен таласып піскен адам етінің иісі лагерь іші мен тұтқындардың жалмауыз аранын (бұл тіркесті әңгімедегі қолданысқа сай алып отырмыз) ашып жіберді. Бір кезде сырттан жаналғыш қарауылдар келіп, ілбip басқан тұтқындарды камера жаққа бастайды. Тұтқындар еттің иісі шыққан жаққа жақындаған сайын ыңырсуы күшейе түседі.

– «Аврам Сенковский!

– Мен!

– № 57 статья. Жиырма бес жыл.

– Иманмұса Жантоқұлы!

– Мен... Бұл да сол елу жетінші баппен келген. «Халық жауы». Жиырма жыл» (Сағынтай, 2020: 43).

Ресей отарлаушылары тарапынан «халық жауы», «ұлтшыл» деген стадиялармен жазаға тартылған «Алаш зиялыларының негізгі мақсаты – ұлттық дүниетанымды, сананы, бірегейлікті қалыптастыру. Ұлт зиялылары жазған оқулықтары арқылы ұлтты оятуға, рухшылдыққа, көкейіне ой салуға, түрткі жасауға ұмтылды. Осыдан кейін қазақ ғалымдарынан да большевиктік көзқарасты қабылдау талап етілді, сонымен қоса «буржуазиялық ұлтшылдық көзқарастасың» немесе «қазақ ұлтшылдары» деп айыптады» (Қойгелді, 2013: 3), (Richard, Kilroy, 2010: 141).

Әңгіменің қысқаша мазмұнына тоқталсақ, қазақ пен жөйтті лагерьдің тау қапталындағы есік-терезесіз тас қамалына қамайды. Қамал ішінен тымырсықта ұзақ жатып қалған өлік иісі жайлайды. Бір кезде қазақ пен жөйт өздері кірген бөлменің қос қабырғасы өлекселерден қаланғанын байқайды да, жылап жібереді. Сол кезде таңертөннен бері танауын тесердей келіп жатқан еттің – өлтірілген тұтқындардың (адамның) еті екенін түсінеді. Сырттан жендеттер келіп үшеуін өлімші етіп сабап, спиртпен улайды. Спирттің буымен бұлар өлекселердің ішін жарып, денесін бөлшектеуге кіріседі. Мүрденің ішкі құрылысын бөліп алып, қалған сыртқы қаңқаны жалмауыз отқа лақтырып жібереді. Естерін жинағанда, өз әрекеттерінен шошып, қарғыс арқалаған қара денені көтеріп тұрғандарын ғана біледі. Күнде осы әрекетті қайталайды. Лагерьдегі тұтқындарды адам өлексесімен тамақтандыруға кіріседі.

Жазушының шығарманы «Жалмауыз» деп атауында да үлкен мән бар. Қаламгер аштықтан әлсіреп, мәйітті сілейте жұтқан тұтқындардың асқазанын «жалмауызға» теңейді. Қара жұмысқа салынып, қара суға зар болған өлімші адамның тамақтанған сәттегі аштықтан, алдына келген асты таңдамай, жұта беретін өрескел әрекетін жалмауыздың әрекетімен салыстырады. Бірақ, бұл амалсыздан телінген ұқсастық болуы мүмкін. Негізгі жалмауыз жазықсыз кінә арқалап, азапқа салынған тұтқындар еместей көрінеді. Шынайы жалмауыз пиғылды әрекет – орыс отарлаушыларына тән еді. Себебі, репрессия жылдары жазықсыз ақтаңдақтарды «халық жауы» деп айыптап, жалмауызша жұтып, жайпағаны белгілі.

Фольклортанушы Р. Әлмұханова: «Ертегілердегі, хикаялардағы жалмауыз кемпір қызметі – «жалмап жатыр» деген сөзбен байланысты» (Әлмұханова, 2009: 152) деп көрсетеді. Жалмауыз кейіпкер фольклорда да жағымды кейіпкер санатына кірмейді. Хикая, ертегілерде адам жегіш, залым хикая кейіпкері саналады. Мәселен, «Ер Төстік ертегісіндегі Ернардың жалғыз баласын сұрап, су түбінен атып шыққан құбыжық болып көрініс берсе, «Алтын сақа» ертегінде су бетінде қызыл өкпе бейнесінде қалқып жүреді. «Қызыл өкпе» бейнесіндегі жалмауыз қаламгер С. Сағынтайдың «Теңіз толқынындағы кафе» шығармасында да негізгі фольклорлық мотив ретінде қолданыс тапқан. «Сонымен қатар орыс фольклористі В. Пропп қазақ ертегілеріндегі Жалмауыз кемпірді славян ертегілеріндегі Баба-яга деген атауына жақындастырады. Оның кескін келбетіндегі мынадай белгілерді атап өтіп, функцияларына тоқталады.

1) «Қараңғы, құпия, жұмбақ орман – жалмауыз кемпірдің тұрақты мекені. Орман иесі, сондағы тіршілік иелерінің анасы саналады.

2) Аяқтарының сүйек типтес болып келуі төменгі (өлілер) әлемімен байланысты екенін көрсетеді;

3) Соқыр болуы;

4) Шарты қиын болуы;

5) Балаларды ұрлап әкетіп, қайнатуды, қуырды әдетке айналдыруы;

6) Орманда адасып қалған немесе су ішуге келген баланы ұрлап, кепілдікке алып, үйінде жоқ нәрсені (егеу, алтын, атын) талап етуі, яғни «запродажа»;

7) Ақылсыз болуы;

8) Саусақтары кесілуі;

9) Уақытша өле алуы (өліп-тірілу мотиві);

10) Сиқырлы сыйлығының болуы» (Пропп,

1984: 89). В. Пропп Жалмауыз кемпірдің негізгі өмір сүру ортасын орман алқабы деп санап, жас балаларды ұрлап, өлтіріп, етін жейтін құбыжықтық сипатына қарап, хикая кейіпкерінің адамдарды өлілер әлеміне таситын қызметін айқындайды.

Жалмауыз кемпір образы жайында ғалымдардың пікірі біржақты емес. Ғалым Л.Я. Штернберг жалмауыз образын оттың иесі санап, әр шаңырақтың отын өшірмей тұратын Ілкі ана бейнесіне жақындастырса, фольклортанушы С. Қасқабасов оның негізгі функциясын су (өлілер) әлемінің күзетшісі деп санайды. Сонымен қоса, жалмауыз кемпірдің шарттарындағы жалғыз ұлын сұрау мотивін – ертедегі баланы кәмелеттік сынақтан өткізу рәсімімен ұштастырып, ал ол рәсімнің иесі негізінен шаман әйелдер болған деп тұжырым жасайды. «Жалмауыз» әңгімесінің кейіпкері Иманмұса азапты күндерінің бірінде түс көреді де: «Мен адам сойдым. Топыраққа берілмеген, арулап көмілмеген әруақтарды қорладым» (Сағынтай, 2020: 48) дейді. Бұл үзіндідегі қазақтың тәнін ғана емес, әруағының да киесін жерге таптап, діннен адастырған отаршылдық режим қалай әрекет еткені айқын ұғынылады. Ерте кезеңдегі халықтың әруаққа деген құрметі тым жоғары еді. Мұнда теріс пиғылдың астарында қазақты салт-дәстүрінен ажыратып, дінсіз, дүмше ұрпақ қалыптастыру жолдарын іздеген отаршылдар әрекетінің көрінісі жатыр.

Әруақ – қазақ үшін қасиетті, киелі ұғым. С. Сағынтайдың жан азабын тартқан кейіпкерін әруақ жайлы ойға батыруы, қазақтардың әуелгі салтындағы әруақтар әлеміне құрметпен қарайтындығын білдіреді. Лагерь тұтқыны болған Иманмұса өзінің туған ағасы Тәңірбергеннің мүрдесін де таниды. Бір кезде ағасының денесінен жүрегін еппен жұлып алып, жанып жатқан пешке Ыбырайымды ертіп барады. «Пештің жабылмайтын аузынан шалқыған жалынмен әлгі тамырлар қозғалып тұрғандай боп шалынды.

– «Алла!» деді Иманмұса. Өз көзіне өзі сенер емес.

– Ыбырайым, «Алла» деген жазу мынау! О, Құдырет! О, Жасаған Алла! Сұбхан алла! Қошқыл қоңыр түске еніп, қатып қалған үлкен бұлдірген тәрізді жұмыр кесек еттің сыртын шарбақтай қатқан тамырлар өзара беймәлім ретпен жалғасып, тұтас жазу, түсініксіз таңбаларға айналған еді санасы сансыраған тұтқынның көз алдында» (Сағынтай, 2020: 48).

Автор суреттеуіндегі Иманмұсаның қанша жерден орыстардан азап көрсе де, тәні жара-

ланып, жаны ауырса да, жұдырықтай жүрегіндегі иман нұрының сөнбеуі қайран қалдырады. Иманмұса жаттың бұйрығымен тілімденіп, іш құрылысы ақтарылған туысының әруағының қиналғанын естігендей күй кешеді. Жаттың дауысын тыңдауды ерсі санап, өз жүрегіннің дауысын тыңдай білген бас кейіпкер Құран сүрелерін тілін шайнап оқи бастайды. Басты мақсаты – аға әруағы разы болып, жаратушы мұның білместікпен, орыс берген сайтан судың күшімен жасап қойған теріс әрекетін кешірсе болғаны... Алланың алдында өзін кінәлі санаған інісі сол жерде өз кеңірдегін кесіп жібереді де, Ыбырайымды қапсыра жерге жығылады. Ыбырайым сол сәтте, кең жауырын, алып қазақ ерінің денесінің сокқысын көтере алмай, сол жақта жалындап тұрған пештің ішіне баспен кіріп кетіп, өртеніп өледі. Оқыстан болған азаматтардың өлім құшқан күйі, бұл дүниенің тозағында жүрсе де, екінші дүниенің жәннат бағының қақпасына кіріп бара жатқандай елестейді. Әңгіме кейіпкерінің ар алдында өз жанын құрбан еткен ісі үлгі боларлықтай әсер қалдырады.

Қорытынды

Зерттеу жұмысының нәтижесінде келесідей қорытынды тұжырымдар белгілі болды. М. Тилованованың «Өмір ағашы», Л. Қоныстың «Алма ағашының құдайы» әңгімелеріндегі ағаш тотемі қоршаған ортаға тән құбылыстардан бірі ғана емес, үш әлемді байланыстырушы, сондай-ақ, бұрынғы ата-бабалар дәстүрі мен бүгінгі ұрпақ арасындағы салттық рәсімдердің үздіксіз жалғасуын қамтамасыз ететін қосалқы көркем бірлік ретінде қызмет атқарған. Ағаш символикасы байланыстырушылық қызметіне қарай культ ретінде дәріптеліп, киелілік сипатқа ие болған. Т. Шайдуллаеваның «Келін тас» және И. Султонның «Келін тас» көркем туындыларындағы топонимдік аңыздық сюжеттердің функциясы – оқырманға әр ұлттың бұрынғы кеңістік категорияларына байланысты туындаған тарихи тақырыпты қамтыған оқиғаларды жеткізу үшін қолданыс тапқан және авторлар туынды арқылы ұрпақ бойында танымдық, тәрбиелік дағды қалыптастыруды мақсат тұтқан.

Ал қырғыз қаламгері С. Раевтың «Топырақ» шығармасында киелі жер, туған жер, бір уыс топырақ бұйыру сынды этно-фольклорлық ұғымдарды жеке авторлық позициясын жеткізу үшін және өз дүниетанымы тұрғысынан тәпсірлеу

мақсатында қолданған. Қаламгер С. Сағынтайдың «Жалмауыз» әңгімесінде жалмауыз бейнесі аллегориялық мақсатта қолданыс тапқан. Орыс отаршылдарының қазақ халқын басқарудағы

саяси стратегиясын хикая жанрының кейіпкері жалмауыздың сиқыршы әрекеттеріне балап, жалмағыштық сипатына теңестіргендігіне талдау барысында көз жеткізілді.

Әдебиеттер

- Әлмұханова Р. Қазақ фольклорындағы антикалық сарындар. – Алматы: Арыс, 2009. – 320 б.
- Bae Ch. Territorial Issues in Europe and East Asia: Colonialism, War occupation and Conflict Resolution. – Korea: Northeast Asian History Foundation, 2009. – P. 236.
- Вагизиева А. Қадар фольклорындағы қарғыс жанрының ерекшелігі // Мир. Науки. Культуры. Обрзования. – 2020. – №3 (82). – С. 333.
- Kınacı Baran C. Kazak Edebiyatında İnsan Eti Yeme Olgusu: Jalmavız Hikâyesi // «1920-1930 yıllarında Türk dünyası ve Jalau Minbayuli» uluslararası konferans bildirileri. – 2023. – № 2. – S. 112-122.
- Kaskabasov S. The Cradle of creativity. Astana: Audarma, 2010. – P. 464.
- Қасқабасов С. Ойөріс. – Астана: Астана полиграфия, 2009. – 320 б.
- Қайратұлы Б. Қазақия қалай отарланды? – Алматы: BRK Press, 2019. – 400 б.
- Қойгелді М. Репрессияның ашылмаған бір бағыты – биліктің ғалымдарды қудалауы // Айқын. – 2013. – №95. – 3 б.
- Қоныс Л. Шахарбанудың сыңсуы. – Алматы: Жалын, 2013. – 192 б.
- Lehner J., Lehner E. Folklore and symbolism of flowers, plants and trees. – New York: Tudor publishing company. 1960. – P. 128.
- Орзу ва денгиз. – Тошкент: Factor books, 2022. – 304 б.
- Propp V. Theory and history of folklore. – Minnesota: University of Minnesota Press, 1984. – P. 252.
- Раев С. Топырақ // Таң-Шолпан. – 2022. – № 6. – Б. 114-124.
- Richard J., Kilroy Jr. Colonial History and Territorial Issues in Africa and Latin America. – Korea: Northeast Asian History Foundation, 2010. – P. 149.
- Сағынтай С. Жалмауыз // Адырна. – 2020. – № 6. – 18-27 б.
- Сағынтай С. Карлаг – тек саяси түрме ғана емес, кеңестік саясаттың экономикалық эксперименті // Айқын. – 2006. – №97. – 5 б.
- Султон И. Тош келинчак. [Электронды ресурс]. – URL: <https://ziyouz.uz/ozbek-nasri/isajon-sultonov> (Пайдаланылған күні: 15.03.2023).
- The story of Adam. – London: Learning Roots, 2007. – P. 60.
- Шайдуллаева Т. Келин таш. [Электронды ресурс]. – URL: <http://ruhesh.kg/ky/category/show/news/3026/topchugulshaydullaeva-kelin-tash> (Пайдаланылған күні: 17.10.2023).

References

- Almuhanova, R. (2009). Qazaq fol'kloryndagy antikalyq saryndar [Antique motifs in Kazakh folklore]. Almaty, Arys. (in Kazakh)
- Bae, Ch. (2009). Territorial Issues in Europe and East Asia: Colonialism, War occupation and Conflict Resolution. Korea, Northeast Asian History Foundation. (in English)
- Kaskabasov, S. (2010). The Cradle of creativity. Astana, Audarma. (in English)
- Kaskabasov, S. (2009). Oioris [Thought Field]. Astana, Astana polygraphia. (in Kazakh)
- Kairatuly, B. (2019). Qazaqia qalai otarlandy [How Kazakhstan was colonized]? Almaty, BRK Press. (in Kazakh)
- Koigeldi, M. (2013). Repressiianny ashylmagan bir bagyty – bilikti galymdardy qudalauy [One undisclosed direction of repression is persecution of scientists by the authorities]. Aiqyn. Vol. 95, P. 3. (in Kazakh)
- Konys, L. (2013). Shaxharbanudyn synsuy [Shakharbanu's sneer]. Almaty. Zhalyn. (in Kazakh)
- Kınacı Baran, C. (2023). Kazak Edebiyatında İnsan Eti Yeme Olgusu: Jalmavız Hikâyesi [The Phenomenon of Eating Human Flesh in Kazakh Literature: the Story of Jalmavız]. “1920-1930 yıllarında türk dünyası ve jalau minbayuli” uluslararası konferans bildirileri [Materials of the international conference “The Turkic World in the 1920s-1930s and Zhalau Mynbayuly”]. Vol. 2, Vol. 112-122. (in Turkish)
- Lehner, J., Lehner, E. (1960). Folklore and symbolism of flowers, plants and trees. New York, Tudor publishing company. (in English)
- Orzu va dengiz. (2022). [Dream and the sea]. Toshkent, Factor books nashrieti. (in Ozbek)
- Propp, V. (1984). Theory and history of folklore. Minnesota, University of Minnesota Press. (in Russian)
- Raev, S. (2022). Topyraq [Earth]. Tan-Sholpan. Vol. 6, P. 114-124. (in Kazakh)
- Richard, J., Kilroy, Jr. (2010). Colonial History and Territorial Issues in Africa and Latin America. Korea, Northeast Asian History Foundation. (in English)
- Sagyntai, S. (2020). Zhalmauыз [The Monster]. Adyrna. Vol. 6, P. 18-27. (in Kazakh)

Sagyntai, S. (2006). Karlag – tek saiasi turme gana emes, kenestik saiasattyn iekonomikalық ieksperimenti [Karlag is not only a political prison, but also an economic experiment of Soviet policy]. *Aiqyn*. 97, 5. (in Kazakh)

Sulton, I. (2016). Tosh kelinchak. [Stone Bride]. [Electronic Resource]. – URL: <https://ziyouz.uz/ozbek-nasri/isajon-sultonov> (Date of use: 15.03.2023). (in Ozbek)

The story of Adam. (2007). London, Learning Roots, 60. (in English)

Shaidullaeva, T. (2022). Kelin tash. [The Stone Bride]. [Electronic Resource]. – URL: <http://ruhesh.kg/ky/category/show/news/3026/topchugul-shaydullaeva-kelin-tash>. (Date of use: 17.10.2023). (in Kyrgyz)

Vagizieva, A. (2020). Kadar fol'kloryndagy qargys zhanryнын ereksheligi [A feature of the curse genre in Kadar folklore]. *Mir. Nauki. Kul'tury. Obrozovaniya* [World. Sciences. Cultures]. Vol. 3 (82), P. 333. (in Russian)

Авторлар туралы мәлімет:

Ахметова Гүлнар (корреспондент автор) – PhD докторант, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты (Алматы қ., Қазақстан, e-mail: gulnar_akhmetova_93@mail.ru).

Information about authors:

Akhmetova Gulnar (corresponding author) – PhD student, M.O. Auezov Institute of Literature and Art (Almaty, Kazakhstan, e-mail: gulnar_akhmetova_93@mail.ru).

Келіп түсті: 12 қаңтар 2024 ж.

Қабылданды: 29 тамыз 2024 ж.