

АБАЙТАНУ
ТАҢДАМАЛЫ ЕҢБЕКТЕР
X том

Алматы
«Қазақ университеті»
2016

ӘОЖ 821.512.122.0

КБЖ 83.3(5Қаз)

Д 20

*Баспаға әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті филология,
өдебиеттану және әлем тілдері факультетінің Ғылыми кеңесі және
Редакциялық-баспа кеңесі шешімімен ұсынылған
(№1 хаттама 6 қараша 2015 жыл)*

*Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті жанындағы
Абай ғылыми-зерттеу институтында дайындалған*

ҒЫЛЫМИ-РЕДАКЦИЯЛЫҚ КЕҢЕС

Ж. Дәдебаев (төраға), Ө. Әбдиманұлы, З. Бисенғали, Т. Есембеков,
Б. Жақып, А. Жақсылықов, Қ. Мәдібаева, Ж. Молдабеков, З. Сейітжанов,
Ә. Тарақ, А. Темірболатова, Ж. Тілепов, Р. Тұрысбек, П. Бисенбаев (хатшылар
тобының жетекшісі), И. Өзімбаева (жауапты хатшы), Ә. Жапарова (хатшы)

Пікір жазған

филология ғылымдарының докторы, профессор **Ә. Тарақ**

Жауапты редактор

филология ғылымдарының докторы, профессор **З. Сейітжанов**

Дәдебаев Ж.

Д 20

Абайтану. Таңдамалы еңбектер. X том. Дәдебаев Ж.
Абайдың антропологиясы / жауапты ред. З. Сейітжанов.
– Алматы: Қазақ университеті, 2016. X том. – 269 б.

ISBN 978-601-04-1617-8 (ортақ)

ISBN 978-601-04-1797-7 (X том)

Профессор Жанғара Дәдебаевтың монографиялық зерттеу еңбегінде Абайдың антропологиясы, Абай шығармашылығындағы адам болмысының көркемдік, әлеуметтік-этикалық, эстетикалық мәселелері қарастырылады. Абайдың Адам туралы ілімінің негізі, құрамдас бөлімдері мен бастау көздері, басты категориялары пайымдалады.

Еңбек гуманитарлық және қоғамдық ғылым саласында ізденіп жүрген зерттеушілерге, магистранттар мен докторанттарға, абайтанушы жас мамандарға арналған.

Том 3979/ГФ4 – «Абай Құнанбаевтың шығармашылық мұрасын пәнаралық зерттеу» бағдарламасы аясында дайындалып, жарық көріп отыр.

ӘОЖ 821.512.122.0

КБЖ 83.3(5Қаз)

© Дәдебаев Ж., 2016

ISBN 978-601-04-1617-8 (ортақ)

ISBN 978-601-04-1797-7 (X том)

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ жанындағы
Абай ғылыми-зерттеу институты, 2016

Сүйенген, сенген дәурен жалған болса,
Жалғаны жоқ бір Тәңірім, кеңшілік қыл.
Абай

КІРІСПЕ

Абайдың ақындығы мен антропология туралы жазылған еңбектер аз емес. Абайдың адамы, Абайдың адамтануы хақында бірқатар зерттеулер бар. Абайдың «әділет туралы ілімі», «адамгершілік туралы ілімі», «толық адам туралы ілімі» айналасындағы ізденістер де қанат жайып келеді. Абайтану ғылымы үшін олардың маңызы үлкен.

Біздің зерттеуіміз аталған мәселелермен тығыз байланысты. Анық айтсақ, біздің зерттеуіміз де Абайдың ілімі туралы. Бірақ біз Абайдың ілімін «әділет туралы», «адамгершілік туралы» немесе «толық адам туралы» деп атаудан тартынамыз. Біздің байқауымызша, Абайдың ілімі туралы осы атаулардың бәрі де негізсіз емес.

«Абайдың антропологиясы» дегенде, ойымызда «Абайдың адам туралы ілімі» деген ұғым тұрады. Дұрысы – Абайдың ілімі. «Абайдың антропологиясын» де осы тұрғыдан қабылдау орынды болмақ. Зерттеу еңбекте Абайдың антропологиясы мен ақындығы өзара тығыз байланыста, бірлікте және бірнеше ғылым салаларының тоғысында пайымдалады.

Абайдың антропологиясын бірнеше ғылым салаларының тоғысында қарастыруда оқшау бастама жоқ. Бұл мәселені дәл осы тұрғыда қарастырғанда ғана ойдағыдай нәтижеге жетуге болады. Солай бола тұра зерттеу өзегінде әдеби-эстетикалық ұстанымның атқаратын қызметіне зор көңіл бөлінеді.

Абайдың антропологиясы мен ақындығы өрісінде ақын ілімінің мынадай құрамдас бөлімдері анықталады: ақыл; қайрат; жүрек (махаббат). Бұл үшеуі де – ақынның шығармашылығында адамға тән басты қасиеттер. Олардың бірін алып тастауға немесе олардың қатарына тағы бір қасиетті алып келуге болмайды. Зерттеу еңбекте Абайдың ілімінің осындай құрамдас бөлімдері арнайы сөз болып, тиісті ғылыми негіздемелер жасалады.

Еңбекте Абайдың ілімінің бастау көздері сараланды. Олардың қатарында халықтың дәстүрлі дүниетанымы негізінде қалыптасқан рухани құндылықтардың маңызы мен мәні анықталды. Ілкі замандардан бері жалғасып келе жатқан жалпыадамзаттық рухани құндылықтардың мәнісі ашылды. Ақын ілімінің құрамдас бөлімдерінің әрқайсысына тән басты категорияларды сараптап, саралауға үлкен көңіл бөлінді.

Зерттеу еңбекте қарастырылатын мәселелер – өзекті ғана емес, аса күрделі. Абай ілімінің лайықты ғылыми құрылым-жүйесін жасау аса маңызды, іргелі ғылыми міндет екендігі анық, бірақ оны іс жүзіне асыру оңай емес. «Абайдың антропология-мизм» осы бағытта жасалар іргелі істердің бастамасы деп білген дұрыс.

Монография кіріспеден, он екі тараудан, қорытындыдан тұрады. Соңында автордың Абай шығармашылығы туралы еңбектерінің тізімі берілген. Бірінші-төртінші тарауларда зерттеу пәні болып отырған мәселенің жалпы сипаттары мен белгілері сөз болады. Кейінгі тарауларда зерттеу пәні болып отырған мәселе жалқы құбылыстар шегінде парықталады.

1-тарау

ӨМІРБАЯН ӨРНЕКТЕРІ ЖӘНЕ АҚЫНДЫҚ ТҰРҒЫ

1

Абайдың ғылыми өмірбаянын жасау жолындағы М. Әуезовтің еңбегінің маңызы мен мәні зор. Оның тереңіне бойлау оңай емес. Сол оңай емес, қиын мәселе М. Мырзахметовтің монографиялық зерттеуінде [1] алғаш рет арнайы қарастырылып, нақты шешімін тапты. Бұл орайда М. Мырзахметов М. Әуезовтің еңбегін мынадай салалар бойынша пайымдайды: Абайдың өмірбаяны және ондағы тарихи деректер көзі; Абай өмірбаянының соны деректермен қорлануы; Абай өмірбаянының төрт нұсқасы; өмірбаяндық деректерді екшеу тәсілдері. Осы салалардың әрқайсысы бойынша зерттеуші мол дерек көздерін табады, Абайдың ғылыми өмірбаянын жасау, жетілдіру, толықтыру бағытында М. Әуезов қол жеткізген жетістіктерді нақты талдаулар негізінде терең пайымдап, әділ бағалайды.

Тарау «Өмірбаян өрнектері және ақындық тұрғы» деп аталғанмен, онда Абайдың ғылыми өмірбаяны мәселелері қарастырылмайды. Бұл мәселе жеткілікті зерттелді. Тараудың басты міндеті – Абайдың өмірінің мәдени өрісін, мәдени мерзімі мен мекенін пайымдау арқылы ақындық тұрғысының негізін ашу.

Абай өмірінің мәдени өрісі, мәдени мерзімі мен мекені туралы ұғымды дұрыс түсінудің маңызы үлкен. Оны Абайдың өмірінің нақты мәдени өрісі, Абайдың өмірінің нақты мерзімі мен мекені туралы ұғым ауқымында қабылдауға болмайды. Ақын өмірінің мәдени өрісі, мәдени мерзімі мен мекені белгілі бір тарихи дәуір шегіне сыймайды. Абайдың өмірінің мәдени өрісі, мәдени мерзімі мен мекені дегенде, Абайдың ақындық әлемі туралы ойланатынымыз рас. «Абайдың ақындық әлемі дегеніміз – мағыналық ауқымы өте кең ұғым. Абай поэзиясы – өз заманындағы қоғамдық өмірдің ең көкейкесті, ең күрделі және маңызды мәселелерін қозғаған, толғаған поэзия. Оның өлеңдерінде, қарасөздерінде қазақ өмірінің көркемдеп бейнеленген телегей теңіз шын-

дығы бар. Абай шығармаларының қазақ әдебиеті мен мәдениеті тарихында өзінше бөлек, өрісі аса биік, мүлде жаңа ой-пікір, көркем сезім әлемін ашқаны даусыз. Абайдың ақындық әлемі деп соны айтамыз» [2, 3]. 3. Ахметов Абайдың ақындық әлемі туралы осындай анықтама береді. Орынды, дұрыс, дәйекті анықтама. Абай өмірінің мәдени өрісі, мәдени кезеңі мен кеңістігі туралы ұғым Абайдың ақындық әлемі туралы ұғыммен де қабыса бермейді.

Абай өмірінің мәдени өрісі, мәдени кезеңі мен кеңістігі дара қасиетімен ерекшеленеді. Ол қасиетті Абайдың ақындық тұрғысының негізі десе болады. «Ақындық тұрғы», «шығармашылық тұрғы» туралы әдебиеттану, өнертану ғылымында бұрыннан айтылып келеді және әр зерттеуші өз тұрғысынан айтып келеді. Олар – бір басқа, Абайдың ақындық тұрғысы – бір басқа. Абайдың ақындық тұрғысы – оның өз өмірінің мәдени өрісі, мәдени кезеңі мен кеңістігі ауқымында ғана қалыптасқан тұрғы. Ақын ондай тұрғы биігіне өз өмірінің мәдени өрісінде, өз өмірінің мәдени кезеңі мен кеңістігінде адамзаттың өмір тарихында, өмірлік тәжірибесінде атам заманынан өзіне дейін жинақталған, сұрыпталған ілім қорын, рухани асыл құндылықтарды бойына сіңіру, олардың жарығы мен жылуында жетілу, сөйтіп қайта түлеу, жүрек көзін ашу нәтижесінде ғана көтеріледі. Мұндай тұрғы биігіне көтерілген, мұндай тұрғысы бар адам көз алдындағы шындық құбылыстарды өз өмірінің мәдени өрісінде, өз өмірінің мәдени кезеңі мен кеңістігінде жүрек көзі арқылы қабылдайды. Ол өз өмірінің мәдени өрісінде, өз өмірінің мәдени кезеңі мен кеңістігінде жүрек көзімен адамзат тарихындағы рухани құндылықтар тереңіне бойлайды, Атам заманынан бергі ақыл-ой алыптарымен тең дәрежеде пікірлеседі, көз алдындағы болмысқа өз тұрғысынан баға береді.

Айтылған жайлар негізінде Абайдың ақындық тұрғысы туралы мынадай пікір түюге болады: Абайдың ақындық тұрғысы дегеніміз – Абайдың адамзат тарихында, адамзаттың өмірлік тәжірибесінде атам заманынан бері жинақталған, сұрыпталған ілім қорын, рухани асыл құндылықтарды бойына сіңіру, олардың жарығы мен жылуында жетілу, сөйтіп қайта түлеу, жүрек көзін ашу нәтижесінде өз өмірінің мәдени өрісінде, өз өмірінің мәдени кезеңі мен кеңістігінде қалыптастырған айрықша қасиеті.

Шығармашылық тұлғаның шығармашылық ізденістері мен жетістіктерінің қайнар көзі – өмір шындығы, нақты дерек көздері. Болашақта жазылар еңбегінің негізін түзетін болмыстағы шындық оқиғаларды, олар туралы мәліметтерді, деректерді іздеу, табу, зерттеу әлем әдебиетінің алуан түрлі алыптарының шығармашылық еңбегінің бастапқы және басты кезеңіне тән қиын да қыруар жұмыстан хабар береді. Л. Толстойдың «Қажымұратты», «Анна Каренинаны», «Соғыс және бейбітшілікті» жазуға қажетті өмір шындығын, нақты деректер мен мәліметтерді іздеу мен жинау жолындағы еңбегінің ұшы-қиырына жетудің өзі ұшы-қиыры жоқ ізденісті талап етеді. М. Әуезовтің «Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы» монографиялық зерттеуінің, «Қараш-Қараш оқиғасы», «Қилы заман», «Абай жолы» шығармаларының әрқайсысының жазылу тарихы өмір шындықтарын іздеу мен зерттеу бағытындағы осындай инемен құдық қазғандай қиын жұмыстан басталған. Бұл ретте, әрине, Абайдың өмірі мен шығармашылығы, заманы туралы монография мен эпопеяны жазуға қажетті мәліметтерді, деректерді, материалдарды жинау жолындағы еңбек пен бейнет – өз алдына бір сала.

М. Әуезов Абай мұрасымен, Абайдың өмір-тарихымен бесалты жастағы ойын баласы кезінен таныса бастаған. Бұл туралы жазушы өзінің өмірбаянында тебіреніспен есіне алады: «Әлі күнге есімде. Көктемнің тамылжыған ашық күні. Таңертең болатын. Қыстаудың алдындағы көгалда бұзаулар шапқылап, қозылақтар асыр сап жүр. Балаға одан артық қызық не бар. Ал аспанда әжем айтатын ертегідегідей ақ қанатты перілердей боп, күн нұрына шағылып аққулар тізіліп ұшып барады. Сыңқыл қаққан үндері сонау шырқау биіктен талып қана естіледі. Көктем күнінің осынау кереметі ұзаққа созылмай, ғайып болады: атамыздың тап-тар, аласа үйіне шақырады бізді. Қолындағы қалың қолжазбаны көргенде, неге шақырғанын біле қоям. Бұрынғыдан бетер ренжимін. Атам маған кітаптағы араб әріптерін көрсете бастайды. Айтуға бір оңайы болса игі, бірінен бірі өткен қиын...

Бұл кітап – Абай өлеңдерінің жинағы. Абаймен дос болған әрі ақын талантына таңырқап ден қоюмен өткен Әуез оның өлеңдерін кітап қып көшіртіп алады да, бізге сол арқылы қаратанымпақ болады. Немерелері ұлы ақынның өлеңдерін жақсы көріп өссін деп те ойлайды...» [3, 60].

Жазушы Абаймен, Абайдың өлеңдерімен, ойларымен осылай танысып, осылай табысады. Әуез қария немересінің сауатын Абай өлеңдерімен ашып, оның балауса ойына Абайдың өлеңдерінің дәнін екті. Бала Мұхтар, осылайша, қазақтың данышпан ақынының өмірі мен шығармашылығының алтын ұясы болған рухани ортада өсіп, ержетті. Мұның маңызы мен мәні өлшеусіз зор болды.

Қаламгер әуелі Абайдың ғылыми өмірбаянын жасау бағытында еңбектенді. Ж. Аймауытов екеуі бірлесіп шығарған «Абай» журналы да осы мақсатқа қызмет етті. 1918 жылы «Абай» журналының екінші санында жарияланған «Абайдың өнері һәм қызметі» атты мақала М. Әуезовтің (Ж. Аймауытовпен бірге) Абайдың ғылыми өмірбаянын жасау, Абайдың шығармашылық тұрғысын тану жолындағы алғашқы зерттеу еңбегі еді. Абайдың өмірі мен шығармашылығы туралы бұған дейін жазылған еңбектер, пікірлер мен естеліктер бірен-саран ғана болды. Олардың қатарында «Россия. Полное географическое описание нашего отечества. Настольная книга для русских людей» атты көп томдық еңбектің 1903 жылы жарық көрген және қазақ өлкесіне арналған XVIII томының бесінші тарауында берілген мәліметтерді атауға болады. Онда Абайдың пішіні жағынан көркем, мазмұны жағынан поэтикалық көптеген поэзиялық (әсіресе, табиғат көріністері туралы) өлеңдер жазғаны, қазақ поэзиясындағы жаңа ағымның өкілі екені айтылды. Сонымен қатар ақынның А.С. Пушкиннің «Евгений Онегинін», М.Ю. Лермонтовтың көптеген өлеңдерін қазақ тіліне жақсы аударғанына көңіл бөлінді. «Өлеңшілердің» «Татьянаның хатын» өздерінше айтып жүргені жайында мәлімет беріледі [4, 201-204]. Шағын да болса, бұл мәліметтердің маңызы үлкен болғанын айту – парыз.

Абайдың өмірі мен шығармашылығы туралы келесі еңбектің авторы Әлихан Бөкейханов еді. Бұл еңбекті 1905 жылы «Семипалатинский листок» (27.11) жариялады [5]. Үшінші еңбек – К. Ысқақұлының естелігі [5]. Абайдың 1909 жылы Санкт-Петербургте жарық көрген кітабында жарияланған бұл еңбекте ақынның өмірі мен шығармашылығы туралы маңызды мәліметтер берілді. 1913 жылы А. Байтұрсыновтың [5], 1914 жылы М. Дулатовтың [5] «Қазақ» газетінде жарияланған мақалаларында Абайдың өмірі мен ақындығы туралы әлеуметтік маңызы жоғары тал-

даулар мен тұжырымдар жасалды. Ж. Аймауытов пен М. Әуезов «Абайдың өнері һәм қызметі» мақаласын жазарда осы еңбектермен таныс болғанында сөз жоқ.

«Абайдың өнері һәм қызметі» мақаласында авторлар Абайдың өмірбаяны жайына көп тоқталмай, ақындық даралығын көрсетуге көңіл аударды. Мақалада Абайдың ең бір артық өзгешелігі ретінде «заманның ыңғайына жүрмей, өзінің «өздік» бетін мықты ұстап, ақылға, көңілдің шабытына билетіп, көз тұнжы-рарлық кемшілік, міннің ортасында тұрып, ортасында жүріп, үлгілі жерден өрнек алып келген кісідей ашық көзбен қарап, барлық мінді мүлтіксіз суреттеуі жырақта жүріп қылт еткенді көретін қырағы қырандай сыншылдығын» [3, 62-63] танытатыны туралы маңызды тұжырым жасалды. Абайдың ақындық өнері бірнеше тарауға бөлініп, тармақталды: а) мінез түзетіндік (ахлақ); ә) тереңнен толғайтындық (пәлсапа); б) сыншылдық (критика); в) суретшілдік (художественность); г) жүректің мұң-зарын, сырын тапқыштық (лирика); д) ащы тілділік, ызалықпен күлетіндік (сатира); е) керемет аудармашылық [3, 63].

1918 жылы «Абай» журналының бесінші санында жарияланған «Абайдан соңғы ақындар» мақаласында да М. Әуезов ақындақ өнерге қойылатын өлшемдерді Абайдың ақындық шеберлігіне негіздеп ұсынады. Онда өлең табиғатына қоятын өлшемдер тобында бүгінгі күнге дейін маңызын жоймаған шарттар бар. Еркін ой, шарықтаған терең қиял, нәзік те өткір сезім, құйылған сұлу сурет секілді шарттардың орындалуы қазіргі өлең үшін де барынша қажетті көркемдік қасиеттер қатарына жатады. Сонымен қатар автор өлең сөздің тіліне қойылатын талаптардың бірқатарын тізіп көрсетеді: а) кестелі; ә) таза; б) қысқа; в) анық; г) дәлді; е) нығыз [3, 91]. Бұл талаптардың да бүгінгі күн үшін маңызы үлкен екендігінде сөз жоқ. Осылай басталған зерттеушілік зерде ұзақ жылдар бойы толассыз ізденісте болды. Абайды білетін, көрген кісілердің а) естеліктерін жаздыру, ә) қайсыбіреулердің есіндегілерін айтқызып, қолма-қол жазып алу, б) түрлі жазба деректер көздерін іздеу – қисапсыз көп уақытты талап еткені сөзсіз. Бірнеше жылға созылған толассыз еңбек нәтижесінде жазушы Абайдың а) өмірі, ә) айналасы, б) заманы, в) ел мен жер тарихы, г) қыстаулар мен жайлаулар, күзеулер туралы қыруар мәлімет, дерек жинады. Жиналған мәліметтер, де-

рекер негізінде жүргізілген зерттеу барысында М. Әуезов Абайдың ғылыми өмірбаянына қойылатын негізгі талаптарды анықтайды, оның мазмұнын пайымдау мен бағалаудың басты ұстанымдарын негіздейді, құрылымын, жүйесін белгілейді. 1927 жылы аяқталған бұл еңбек 1933 жылы жарық көрді де, кейіннен табылған тың мәліметтермен, соны деректермен толықтырылып, 1940 жылы қайта басылды. Алғашқы нұсқамен салыстырғанда, кейінгі нұсқа материалдарының молдығымен ғана емес, ғылыми негізінің тереңдігімен де бағалы еді. Автор мұнымен де тоқтап қалмай, Абайдың ғылыми өмірбаянын одан ары жетілдіре түсті. Осы бағытта жүргізілген ғылыми іздену жұмыстары негізінде Абайдың ғылыми өмірбаянының тағы екі нұсқасы (1944, 1950) жасалды, Абайдың өмірі мен шығармашылығы туралы көптеген зерттеу мақалалар жазылды. Халықтың өткен өмірінің, тарихының, тарихи өткен дәуірдегі рухани байлығының жарығы әдебиетке, әдебиет туралы ғылымға осындай жолдармен келді.

Жиырмасыншы ғасырдың басындағы қазан төңкерісіне дейін Абайдың әдеби мұрасын терең пайымдап, Абайдың ғылыми өмірбаянын жасауды өзінің азаматтық міндеті, зерттеушілік мұраты деп білген қаламгер халықтың әлеуметтік келбеті, мәдени-әлеуметтік даму мәселелері туралы ойлары мен толғаныстарын алғашқы ғылыми және публицистикалық шығармаларында-ақ батыл айтып, жүйелі дамытты. М. Әуезовтің дүниетанымы, шығармашылық ұстанымы Абайдың халық, ұлт өмірі, елдің болашағы туралы терең толғанып айтқан ойлары, азаматтық, адамгершілік ұстанымдары негізінде қалыптасты. Сондықтан да оның алғашқы зерттеу еңбектері мен көсем сөздерінде Абайдың ұлт өмірі, халық тағдыры, ел болашағы жайындағы көзқарастары мол көрініс тапты. Ұлттың рухани өмірінің асыл байлығын, ұлт жанының шырылы мен шындығын көркемдік пайымдауға жазушы Абайдың заманын, ақындық даналығын, Абайдың жанының шындығы мен жүрегінің сырын терең тану арқылы барды. Қаламгердің Абай және оның заманы туралы зерттеулері мен көсем сөздерінде, көркем шығармаларында ұлт рухының күші мен қуаты халықтың өткен дәуірінің шындығын шынайы баяндаудың нәтижесінде көрініс тапты.

М. Әуезов Абайдың толық ғылыми өмірбаянын жасау үшін қажетті материалдарды 1930 жылдан кейін арнайы мақсатпен

жинай бастайды [7, 260]. Бұл кезде Абайдың ата тегін тереңнен таратып айтпаса да, соңғы аталарының өмір тарихын, адамдық, азаматтық болмыстарын танытатын бір шама деректерді есінде сақтап қалған көнекөз кісілер ел арасында сиреп қалған еді. Оның үстіне ел ішінде сиреп қалған осы кісілердің есіндегілер де болған жайдың қыры мен сырының сынықтары, үзіктері ғана еді. Жазушы осы тұста іздеп, жинап алған деректердің қай-қасы-сы да «тізбекті, сүрелі сөз сияқты емес, ел есінде қалған өлең, бөлек-бөлек қиқым суыртпақ сияқты аламыш нәрселер» [7, 97] болатын. Олардың арасынан белгілі бір ортақ жүйені, өзекті желіні табу оңай емес-ті. Жазушы Абайдың өміріне қатысты деректерді ұдайы толықтырып, Абайдың ғылыми өмірбаянын жасау, көркем бейнесін сомдау жолында үзіліссіз еңбектенді.

Айтылған жайлар М. Әуезовтің «Абай жолын» жазуға, Абайдың өмірі мен шығармашылығы жайында монографиялық зерттеу жазуға барар алдында Абайдың әдеби мұрасының, шығармашылық даралығының, сонымен қатар өмірі мен айналасы, заманы туралы бар мәліметтердің, деректердің толық білгірі, терең зерттеушісі болып қалыптасқанын көрсетеді. Жазушы Абайдың өмірі мен шығармашылығына, заманына қатысты мәліметтер мен деректер жинау жолындағы ізденістерін Абай туралы зерттеулері мен роман-эпопеясын жазар қарсаңда да, жазу барысында да тоқтатпайды. Кей тұстарда акынның өлеңдерінде көрініс тапқан суреттердің шын негізін, оқиғалардың болған жерін өз көзімен қайта бір көріп, олардың жалпы сұлбасын ғана емес, әр жеке қырлары мен сырларын да көз алдына алып келіп, терең сезінген.

Жазушы роман-эпопеяның екінші кітабын жазар алдында елге келісінде Абай өлеңдерінің қалай, қай орындарда туғанын, Абайдың қыстау еткен мекенін, жаз жайлауын, күз күзеуін, өріс-қонысын, аралаған сай-саласын, акын көңілінде кейде үміт, кейде өкініш, кейде кейіс, кейде қиял, талап тудырған табиғат бесігін – бәрі-бәрісін көзбен көріп, айқын білуді жөн көреді. Осы сапарынан алған эсері жайында автор былай деп жазды: «Мен осы өлкенің өзінде туып өссем де, Шыңғыс тауының атырабын дәл осы жылғыдай армансыз аралаған емеспін» [8, 32]. Өткен өмір шындықтары туралы әңгімелердің, мәліметтердің бір ерекше көзін жазушы жерден табады, жерге елдегі ең бір әңгімешіл, көпті

көрген, көп білетін кісіге қарағандай күй танытады. «Ел айтқан әңгімені ел мекені, ер бесігі жер де айтады. Көз жіберсең, көңіл тоқтатсаң, тыңдап көрсең, көпті айтады» [9, 90], – деп түсінеді. Болашақ жазылар еңбегіне қажетті өмір шындықтарын, мәліметтер мен деректерді осынша терең ізденіп, мол игеру, оларды сыншыл таныммен талдап, байыпты бағалау, сөйтіп ғылыми және деректік негізі берік кемел зерттеу жазу М. Әуезовке дейін әлем әдебиеті кеңістігінде болмаған құбылыс еді.

Қаламгердің Абайдың өмірі, шығармашылығы, ортасы, заманы жайында материалдарды жинауының жолдары әр түрлі. 1950 жылы жарияланған өмірбаянында автор былай деп айтады: «Абай жайында материалдар жинағанда, тарихи романдар авторларының талайы-ақ біле бермейтін өзгеше бір жайттерге тап болдым. Өйткені, Абайдың өмірі мен еңбегі, түр-түсі мен сипаты жайында қағазға түскен немесе жарияланған бірде-бір дерек, өзінің жеке мұрағаты (архиві) мен күнделігі, хаттары мен мемуарлары, тіпті замандастарының ақын жайында хатқа түскен естеліктері сақталмаған. Ақынның өміріне байланысты деректер мен романның бүкіл оқиғаларын Абайды көзімен көрген, жақын білген жандардан ұзақ уақыт бойына ауызба-ауыз сұрау, әңгімелесу арқылы жинауға тура келді. Олардың көбі кәрілік меңдеген шалдар еді (...).

Материал жинай жүріп, мен Абайдың достарымен, сыйластарымен, бұрын қысастық жасаған жауларымен де әңгімелесіп көрдім. Олардың ішінде Абайдың тұрғыластары да, солардың ұрпақтары да бар еді» [10, 62].

Берілген үзінді М. Әуезовтің дерек, мағлұмат алған адамдарының әлеуметтік жағдайы мен әңгіме арқауы болып отырған кісіге адамдық, туыстық қатынасына да үлкен көңіл бөлгенін көрсетеді. Жазушы белгілі бір құбылыс не оқиға туралы адамдық-азаматтық тұрғысы да, ауыл-аймағы да, әлеуметтік жағдайы да әр түрлі, тіпті бір-біріне қарама-қайшы кісілердің мәліметтерін қабаттас, қатар жинайды. Мысалы, Құнанбай жағынан көп зорлық-зомбылық көрген Тұмабай Наданбайұлы мен қозышы, қойшы болып жүрген Қатпа Қорамжанұлы сияқты азаматтардың естелік әңгімелері Абайдың ет бауыр жақындарының айтқандарын басқа бір қырынан ашып, жаңа бір мағынамен толықтыратын болар деп үміт еткен. Сонымен қатар қаламгер Семей, Алматы

мұрағатын да қарап шығады [11, 15]. Жазушының болашақ шығармасына арқау болар өмір шындықтарын іздеудегі шығармашылық үміті ақталған да болса керек [11, 15-16]. Болған істің шын мәнісі, шынайы сыры көп жағдайларда осындай суреткерлік һәм зерттеушілік іздену мен ұстаным негізінде анықталады. Тынбай іздену өз жемісін берді. Бұл жөнінде жазушы кейін былай деп жазды: «Соншама ізденудің арқасында болашақ қаһарманым жайында аса көп материал жинағаным соншалық, Горькийдің: «Үндемей қалуға ықтиярың жоқ нәрсе жайында ғана жаз», – деген өсиетін іштей қайталап айта беруден танғаным жоқ» [10, 62]. Абай секілді ұлы тұлға, оның айналасы, заманы туралы тарих талабына лайықты еңбек жазу үшін қажетті деректер, мәліметтер осындай үзіліссіз үлкен ізденістің, толассыз еңбектің нәтижесі еді.

М. Әуезов «Абай жолын» жазуға қажетті материалдарын өзінің суреткерлік нысанасына байланысты бірнеше бағыт, идея, проблематика жүйесімен жинаған: а) Абай, елдің Абай бастаған өсер өркендері арқылы көрінетін жаңа мен Құнанбай, Оразбай бастаған ескі арасындағы күрес; ә) қазақ даласы мен орыс мәдениетінің жарығы; б) Абай образының демократиялық өсуі: өзі шыққан таптан кетіп, езілген елмен табысуы; в) әйел басының бостандығы үшін күрес [6, 277]. Осы салалар бойынша жиналған деректер, мәліметтер тобынан жазушы Абайдың шығармаларының тамыр тартқан тереңін танытатын, ақын шығармаларының тууына негіз болған шындық жайларды, құбылыстарды жеке даралайды. Ақынның белгілі туындыларының жазылуына түрткі болған, шығармашылық ой өзегінің бесігі болған орта сырына бойлайды.

М. Әуезов ұстанған жүйеден суреткерлік биік мұрат, асыл нысана сипаты көзге түседі. Жазушының шығармашылық ізденістерінің өн бойына нұрын шашып, сәулесін түсіріп тұратын – осы мұрат, осы нысана. Сонымен қатар авторлық шешімнің өзегінен социалистік реализм әдісінің талаптары көзге ұрады. Қоғамның, уақыттың, заманның үстем талабы жазушының суреткерлік тұрғысына да әсер етпей қалмайды. Бұлай дегенде, Абай образының демократиялық өсуінің өзегі іспетті «өзі шыққан таптан кетіп, езілген елмен табысуы» секілді идеялық бағытты ескеруге тура келеді. Жазушының ғылыми және көркем шығар-

машылығында пайымдалған осы ұстанымға қатысты әдебиеттану мамандары айтқан пікірлерді бүгінде қайта парықтау артық емес. Осы ретте Бейбіт Сапаралының «Құнанбай қажы» атты зерттеу-зерделеу еңбегіндегі тарихи деректер мен көзкөргендердің естеліктеріне негізделген ойлар мен пікірлерде көкейтесті мән барын айту – парыз [12, 7-9].

Мазмұн ерекшелігі, тақырыптық сипатына қарай жоғарыда сипатталған материалдарды жазушы мына төмендегіше даралаған: а) өмірбаяндық материалдар; ә) ел атына байланысты материалдар; б) жер атына байланысты материалдар, т. б. [6, 257-278; 11, 314].

Абайдың жеке басына келгенде, автор өмірлік материалдардың тобын тағы да саралай түседі. Абайдың ұлттық танымын, ойы мен сезімін, жанының шындығын терең ашу мақсатында қаламгер болмыстағы оқиғаларды ақын өмірінің мынадай салаларымен сабақтастырады: а) жеке басы; ә) махаббат-сүйіспеншілік жайы; б) отбасы халі; в) қоғамдық беті, г) тарихи оқиғалар [6, 266; 11, 314].

Жазушының өз шығармасын жазуға қажетті өмір құбылыстарының тобын іздеу мен жинау, жинақтау әдістерінің жалпы бағыты мен бағдарын әлем әдебиетінің көрнекті өкілдерінің көбінің шығармашылық тәжірибесінен байқауға болады. Мысалы, Л. Н. Толстой «Соғыс және бейбітшілік» роман-эпопеясын жазуға қажетті материалдарды түрлі дерек көздерінен жинай отырып, солардың негізінде кейіпкерлерінің қысқаша мінездемесін жасаған. Әр кейіпкерінің мінездемесінде мынадай тұрақты баптар болған: а) дәулеті; ә) қоғамдық құлқы; б) сүю сипаты; в) ақындыққа қатысы; г) парасат жағы; д) семья халі [13, 95-96; 14, 119]. Г. Флобердің жазушылық еңбегінде де осындай нышандар бар. Бұл, әрине, бір жазушыға ғана тән үлгі емес, өмірлік материалдарды, өмір шындықтарына куәлік ететін мәліметтерді жинау мен жинақтау қажеттігінің өзінен туындап жатқан баршаға ортақ тәсіл болып табылады. Осы баршаға ортақ тәсілді М. Әуезов өз шығармашылық тұрғысына сай байытады, өзгеден бөлек өз үлгісін қалыптастырады.

М. Әуезовтің қаламынан туған әдеби шығармалардың қай-қайсысының да ұлттық мазмұны, ұлттық көркемдік-идеялық сипаты олардың поэтикалық құрылымындағы бай өмірлік мате-

риалдардың алатын орнымен, атқаратын қызметімен тығыз байланысты. Жазушы шығармаларының өмірлік негізін құрайтын материалдар сипаты әр түрлі. Оларды ғылымның белгілі салалары бойынша топтастыратын болсақ, былай деп жүйелеуге болады: а) тарихи материалдар, ә) этнографиялық материалдар, б) халық ауыз әдебиетінің материалдары және в) әдеби материалдар [15, 9]. Бұлардың әрқайсысы іштей тағы да тарамдала береді. Жазушының көркем туындыларының өмірлік негізін түзетін мұндай материалдардың түпкі бастауларын, дерегін анықтау оңай жұмыс емес. Жазушы өз шығармасына арқау еткен ұлттық өмір құбылыстарының тобын қайдан алды, қалай тапты, оларды қалай сұрыптады, олардың шығарма құрылымындағы қызметі не... – бұл мәселелерді анықтау қаламгердің ұлт өмірінің шындығынан ұлт өнерінің үлгісін жасау жолындағы шығармашылық еңбегінің ерекшеліктерін, лабораториясының қат-қабат қиын әрі қызық сырларын тануға жол ашады. Осы орайда ұлы суреткердің шығармасындағы бір ғана кейіпкерінің өміріне қатысты жинаған деректер мен материалдарының соншалықты молдығына назар аударуға болады. Автор Абайдың өміріне қатысты жинаған қисапсыз мол мәліметтер мен деректерді ғылыми тұрғыдан, суреткерлік тұрғыдан және сыншылдық тұрғыдан бірдей парықтайды, ақын өмірбаянының кездейсоқ, мәнсіз мәліметтерін назардан тыс қалдырып, халықтық сипаты қанық, азаматтық, әлеуметтік мазмұны терең деректерді ғана таңдап, талғап алады. Осы жерде А. Толстойдың өмір материалдарын жинау мен жинақтау жөніндегі тәжірибесі ойға оралады. А. Толстойдың пайымдауынша, жазушы өзінің шығармашылық қызметінің әр сәтінде әрі ойшыл, әрі суреткер, әрі сыншы ретінде әрекет етеді. Ойшылдың білмейтіні, көрмейтіні жоқ, белсенді, батыл. Суреткер әсершіл, ырыққа көнбей, бетімен лағып кетуі ғажап емес. Сыншы жазушы емес, бірақ ол ойшылдан ойлы, суреткерден талантты болуға тиісті [16, 281]. М. Әуезовтің өмір материалдарын таңдауы мен талғауынан осындай шығармашылық даралық көзге түседі. М. Әуезовтің ойшылдығы терең де тегеурінді, қуатты, суреткерлігі сырлы да нұрлы, ал сыншылдығы ойшылдығынан озық, суреткерлігінен сәулетті. Ойшылдық. Суреткерлік. Сыншылдық. М. Әуезовтің ғылыми және көркем шығармашылығын-

да осы қасиеттердің бірдей белсенді қызметі аса маңызды болды. Жазушының мына сөзінен шығармашылық еңбектің осындай табиғатын танытатын көл-көсір сырды ұғуға болады: «...қазір Абайдың балалық және жастық шағы жайындағы роман тәмам болған соң да, сол кітапқа кірмей қалған материалым мейлінше көп екенін көрдім. Соған иек арта отырып, қаһарманымның өмір жолының сол кезеңі жайында тағы бір кітап жазуға болар еді» [10, 62-63].

Абай туралы зерттеу жазу да, көркем шығарма жазу оңай емесі рас. Абай туралы зерттеу немесе көркем шығарма жазу – бір басқа да, сол зерттеуге немесе көркем шығармаға қажетті өмір шындықтарын іздеу, жинау – бір басқа. Өмір шындығына негізделмеген еңбекте шынайылық болмайды. Шынайылығы жоқ шығармада ұлттық идея, ғылыми негіз болмайды. Сондықтан да М. Әуезов болашақта жазатын зерттеу еңбегіне де, көркем шығармасына да негіз болатын шындық құбылыстарды талмай іздеп, жалықпай жинаумен шұғылданған. Жазушы еңбегінің қаншалықты ауыр, қиын, тіпті қияметі мол еңбек екенін ғұлама қаламгер осылай ұғады және өзгелерді де осылай ұғынуға міндеттейді.

Абайдың өмірі мен өнері, заманы мен адамы, елі мен жері туралы мәліметтерді, деректерді іздеу, табу және тану бағытындағы жазушы еңбегін үш түрлі деңгейге сәйкес сипаттауға болады. Бірінші деңгей аясында қаламгер өзара байланыссыз жекелеген деректерді, мәліметтерді барын бардай жинап, жинақтайды. Екінші деңгейде қолда бар мәліметтерді, деректерді зерделеп, оларды іштей белгілі бір сипаттары бойынша даралай бастайды. Осы бағыттағы жұмыстардың нәтижесінде бір сала бойынша мол мәліметтер жиналғанын, ал басқа бір сала бойынша жиналған мәліметтердің аздығын, толымсыздығын немесе мүлде жоқтығын анықтайды. Енді бір мәліметтердің бірі екіншісіне мазмұны жағынан қарама-қайшы келіп жатқанын аңғарады. Анықталған жайларға байланысты жазушы өзінің іздену жұмыстарының бағыты мен бағдарына, мақсатына тиісті өзгертулер, толықтырулар енгізіп, жиналған мәліметтерді дара, ерекше немесе ортақ, тектес белгілері бойынша қайта парықтаған. Осы күрделі, қиын істің алғашқы деңгейін жинақтау дер болсақ, екінші деңгей

даралау деуге лайық. Үшінші деңгей – саралау деңгейі. Саралау үстінде жиналған, жинақталған, тиісті белгілері бойынша дараланған мәліметтер, деректер тұтас парықталып, олардың өзара қатынасы, өзара сабақтасу сырлары мен байланысу қырлары, бәріне ортақ мән мен мағына жүйесі анықталады.

2

Ақынның өмірі, туысқандық айналасы, заманы туралы көзкөргендердің естеліктерін жинап, саралау барысында М. Әуезов Абайдың ата тегіне қатысты көп жайларды анықтайды. Әсіресе, Құнанбайдың өміріне байланысты әңгімелердің мол тобын табады және олардың бірқатарын Абайдың ғылыми өмірбаянын жасауда екшеп пайдаланады. Ақын өмірбаянының алғашқы нұсқасында (1927-1933) автор мынадай ұстанымын білдіреді: «Сондықтан біздің міндет – бірін даттап, қаралау емес, бүгінде анығын білгісі келген елге дәл пішінін көрсету. Бұл сөздің басын Абайдың жайы деп алып, Құнанбай жайын көп таратып айтып кетсек, солай болуына себеп болып отырған да осы міндетті көп ойлағандық. Өйткені Құнанбайдың кім болғанын білмесек, Абайдың кім екенін білу де қиын. Бұлардың қай-қайсысы болса да – заманның туындысы. Бірде заманның ұлы болса, бірде сол заманның құлы да болған» [7, 111].

Заманның ұлы болу ұғымының аясы кең. Қарапайым таным бойынша, әркім-ақ – өз заманының ұлы. Бірақ бұл түсінікте берік негіз бар деп айтуға асықпаған дұрыс. Алдымен заманның ұлы, адамның баласы, атаның баласы секілді ұғымдардың қатарын Абайдың танымына салып пайымдау дұрыс болмақ. Абайдың танымы бойынша, атаның баласы, әрі дегенде, атаның қамын ойлайды, адамның баласы адамның жайын ойлайды. Осы жүйені ұстанғанда, заманның ұлы заманның қамын ойласа керек. Заманның қамын ойлау дегенді Абайдың танымына сай аңдағанда, заманды өзгерту, жаңарту, жақсарту деген түсінік туады. Бұдан заманды билеу туралы ұғым туады деп кесіп айту қиын. Дегенмен де заманды өзгерту, заманды жаңарту, заманды жақсарту, заманды билеу өзара сабақтас, шектес тұрған ұғымдарды білдіреді. Құнанбайдың да, Абайдың да ісі осы ұғымдар аясында таразыланатынын жоққа шығару қиын. М. Әуезовтің за-

манның құлы туралы пікірінде де үлкен шындық бар. Оған да Абайдың адам мен замана туралы ойлары негізінде көз жеткізуге болады.

Абай өмірбаянының алғашқы нұсқасында Құнанбай, Құнанбайдың әкесі Өскенбай жайындағы ел аузынан жиналған мәліметтерге едәуір орын берілген. Онда Құнанбай, негізінен, өз заманының беделді, ақылды билеушісі ретінде тұлғаланды. Абай өмірбаянының кейінгі нұсқаларында автор Құнанбай, Құнанбайдың әкесі Өскенбай туралы баяндауларына өзгертулер енгізген, көптеген қысқартулар жасаған.

Абайдың өмірі, шығармашылығы туралы зерттеулерде Абайдың ата тегі жайында сақталған деректер мен мәліметтердің қай-қайсысы да маңызды. Оның үстіне Абайдың әкесі де, атасы да ел билеу ісіне араласқан, өз заманында айтулы би болған кісілер. Олар туралы жазба түрде немесе ел есінде сақталған мәліметтер мен деректердің бәрі де Абайдың өміріне белгілі дәрежеде өз жарығын түсіретінінде сөз жоқ. Сондықтан М. Әуезовтің Абай өмірбаянының алғашқы нұсқасында Құнанбай туралы баяндалған, бірақ кейін заман талабына байланысты қысқартылған, өзгертілген мәліметтердің бәрі де маңызды. Осы жайларды ескергенде, Абайдың М. Әуезов жазған ғылыми өмірбаянының қолда бар нұсқалары негізінде толық нұсқасын қалпына келтіру абайтану, әуезовтану ғылымдары үшін маңызды, өзекті міндеттердің қатарына жатады.

Абай өмірбаянының бірінші нұсқасында Құнанбай мен Абай арақатынасы да ел айтып жүрген шындыққа сай сипатталады. Осы орайда Абайдың ел билеу ісіне араласуының бастапқы кезеңін сипаттағанда, М. Әуезовтің мынадай пікір айтатыны бар: «Жоғарыда әкесімен сөйлескен сөзіне қарағанда, Абай (...) көпшіл, кең, жұмсақ, еліне жайлы, жағымды болған кісіге ұқсайтын сияқты. Бірақ бұл сөзге қарап, Абай шынында ел арасындағы істерде «әке жолынан бөлек жаңа жол, жаңа көзқарас, жаңа іс пен мінез істеді» деп түгел сеніп қалуға болмайды. Ел ішінің сөзі мен тартысында, араздық-жаулығында көпті билеп, әмір жүргізген уақытта өз бетінше көпшілікті бағындыруда Абай түгелімен әкесінің шәкірті болған. Өзге болса, әке істеген іс пен әке қуған мақсат жолындағы әдісі мен ебі ғана өзге. Одан басқа мойнына алған міндеті, беттеген тілек, бағыты түгелімен әкесінің жолы болды»[7, 123].

Автор бұл пікірін Абай туралы ел есінде сақталған әңгімелердің негізінде жазып отырғанында сөз жоқ. Ел билеу ісі оңай емес. Абай заманында тіпті қиын болған. Оның себеп-салдарлары ақынның шығармашылығында кең көрініс тапқан және М. Әуезовтің зерттеулерінде ғылыми тұрғыда сараланған. Екінші жағынан, ел билеу ісінде Абайдың әке істеген іс пен әке қуған мақсат жолында болмасқа шарасы да жоқ еді деп білген дұрыс және мұны бүгінде Абайдың кемшілігі ретінде қабылдауға болмайды.

Абайдың «әке істеген іс пен әке қуған мақсат жолындағы әдісі мен ебінің өзге» болуы жөніндегі пікірдің мәні терең. Ел билеу ісінде билік басындағы адамның мақсаты – қай дәуірде де біреу ғана. Ол – билік тізгінін қолда берік ұстау. Ал бұл мақсатқа жетудің жолы, әдісі, ебі, тәсілі билеуші мен оның әлеуметтік ортасының сипатына, қоғамдық санасының деңгейіне қарай анықталады. Абайдың қоғамдық санасы деңгейінде мақсатқа жетудің жолы елдің көңіл көзін ашу, мінезін түзеу, заманды өзгерту еді. Осы тұрғыдан келгенде, Абайдың ел билеу ісіндегі мақсаты, жолы, әдісі, ебі туралы М. Әуезовтің пайымдауларының мәнісіне терең бойлау – парыз. Өйткені М. Әуезов көрсетіп отырған шындық – Абайдың әкімдіктен хакімдікке барар жолындағы кезеңнің қайшылықты, шытырманды шындығы. Әйтсе де автор ақын өмірбаянының кейінгі нұсқаларында осы пайымдаулары аясында негіздеген пікірлерін заман талабына қарай өзгертуге мәжбүр болады.

Сонымен қатар Абайдың ақындық, азаматтық даралығын ашатын, ақындық айрықша тұрғысының қалыптасу кезеңдерін көрсететін мәліметтерді іздеп, табудың да көкейкесті міндет болғанында сөз жоқ. М. Әуезов Абайдың азаматтық көзқарасының, дүниетанымының сипатын ашатын, ақындық айрықша тұрғысын көрсететін дерек көздеріне, ел есінде сақталған әңгімелерге ерекше мән береді және ондай мәліметтерді арнайы іздейді. Осы ізденіс жолында автор «біреудің «таптым» дегеніне сынмен қарайтын, «жеттім» деген жеріне қанағат қылмайтын, ар жағынан асырып түсіруге тырысатын талап Абайдың жігіттік шағындағы көптен бөлек ерекше мінезі» болғанын анықтайды [17, 55].

Абайдың жігіттік шағындағы көптен бөлек осындай ерекше мінезін ашатын дерек көздері қатарында Құнанбай, Қаратай,

Абай арасында болған бірнеше әңгіме бар. Олардың бірінің қысқаша мазмұнын М. Әуезов былай баяндайды:

«Құнанбайдың Көкше ішіндегі тұрғылас, дос кісісі Қаратай болған. Ол, көп елдің сынынша, шешен, жүйрік атанған кісі. Сол Қаратай бір күні Абайдың өз құрбы жас жігіттермен жиналып отырған үстіне келіп, жастардың заманын жамандап, өз заманын мақтай бастайды. Абай бұл сөздерге көп дау айтып келіп, ақырында: «Сіздің заманыңызда көрші елдің арасында бір қол кісі болып жиналып алып, түн қатып жүрмесе, жалғыз жарым кісі қатынаса алмаушы еді. Ұрлық, барымта, бұзықтық көп болғандықтан, «әні, алып кетті, міні, алып кетті!» деп, кемпір-шал, қатын-қалаш, жас бала тыныштықпен асын іше алмаушы еді. Сол заман да жақсы ма?» – дегенде, Қаратай дау айтып келіп: «Менің заманым пайғамбарға жақын», – депті. Бұған қарсы Абай: «Алатаудың басы күнге жақын, бірақ басында мәңгілік қар жатады. Сайында неше түрлі өсімдік, неше алуан жеміс шығады. Алланың рақметіне (рақым, жақсылыққа) алыс жер, алыс заман жоқ. Қайда болса да жетеді. Сіз пайғамбарға әкесінен жақын емессіз, ол кәпір болған», – депті» [8, 82; 7, 121].

Ел аузындағы әңгіме өзегінен М. Әуезов Абайдың ақындық-азаматтық тұрғысындағы өзгеше жаңалықты, Абай заманындағы жақсылар мен жайсаңдардың ойына келмейтін қисынды сөз, орынды ойды жоғары бағалап, арнайы атап көрсетеді. Әңгіме өзегі Алланың рақметіне (рақым, жақсылыққа) алыс не жақын жер, алыс не жақын заман туралы. Қаратай мен Абай арасындағы пікір таластың түйіні осында. Қаратайдың сөзінің негізінен мынадай шешендік силлогизм үлгісі көзге түседі: замандардың жақсысы – пайғамбар заманы. Пайғамбарға сенің заманыңнан менің заманым – жақын. Демек, менің заманым – сенің заманыңнан жақсы.

Қаратайдың сөзінің иландырушы күші үлкен. Оны жоққа шығару, одан күшті сөз тауып айту оңай емес. Бірақ Абайдың дүниетаным байлығы, ойлау қуаты, ақындық-азаматтық тұрғысы Қаратайдың тұйығын бұзып-жарып өтіп, жаңа үлгі ұсынады. Абайдың сөзі екі желіден тұрады. Біріншісі алыс пен жақын ұғымдары туралы. Екіншісі жақсы мен жаман туралы. Оның мәнісі шешендік силлогизмнің тиісті үлгілері арқылы ашылады.

Бірінші. Алатаудың басы бізден алыс, күнге жақын. Басында мәңгілік қар жатады.

Сөз – образды, ой – астарлы. Образды сөз бен астарлы ойдан Қаратайдың өзінің бұрынғыға, бүгінгіден алысқа жақын екендігі, бұрынғының, бүгінгіден алыстың жақсы екендігі туралы ойын теріске шығарғандай пікір туады. Екінші үлгіде (бүгінге) жақынның жақсылығы туралы пікір ұсынылады: Алатаудың бізге жақын сайында неше түрлі өсімдік, неше алуан жеміс шығады.

Екі үлгі де бейнелі, астарлы. Екеуінде де Қаратайдың пікірінің негізсіздігі, дәлел-дәйегінің әлсіздігі әшкереленеді.

Қарсыласының сөзінің негізін осылай ырғап-ырғап, босатып алған соң, Абай өзінің қорытынды тұжырымын айтады: Алла-ның рақметіне алыс жер, алыс заман жоқ.

Сөз де, ой да – мінсіз. Ақындық-азаматтық айрықша тұрғыдан туған даналық сөздің үлгісі осындай болады. Алайда Қаратайдың көңілінде бір түйткіл қалған болу керек, соны сейілтудің үшін, Абай алыс пен жақын туралы тұжырымын енді тарихтан белгілі, айқын мысал арқылы негіздейді: Сіз пайғамбарға әкесінен жақын емессіз, ол кәпір болған.

Қаратайдың алыс пен жақын туралы ойының өзегі ретінде өрілген ұстаным желісі Абайдың мына сөзінен кейін мүлде үзіледі, жоққа шығарылады. Қаратай айтарға сөз таппай қалады.

Абайдың ғылыми өмірбаянының бір нұсқасында осы әңгімені Қаратай Құнанбайға айтады. Құнанбай Абайды шақырып алып, «көп сөз айтып, ұзақ ұрсыпты. Абай әке сөзін үндемей тыңдап, сыртқа шыққанда, Қаратай келіп: «Бала, қалай, қайсымыз жақсы екенбіз?» – деп сұрайды. Сонда Абай былай депті: «Бәсе, қайсымыз жақсы екенбіз: біздің ортамызға жалғыз өзің келіп, ойдағыңның бәрін айтқанда, түгелімен құп тыңдағаннан басқамыз жоқ еді. Сендердің ортана келсек, қыруар жанды жалғыз шалың ауызға ұрып сөйлетпейді» [8, 82].

Абай бұл жерде де Қаратайды сөзден ұтып тұр. Қаратай секілді елге белгілі шешен, тиісті жерінде билік сөзін айтып жүрген майталман жорғаның өзін мүдіртіп, ой жарысында алға суырылып шығып кетеді. Абайдың ғылыми өмірбаянын жасау ісінде, Абайдың ақындық тұрғысының қалыптасу арналарын ашуда М. Әуезов үшін мұндай дерек көздерінде сақталған мәліметтердің құндылығы өлшеусіз зор еді. Мұндай дерек көздерін-

де сақталған мәліметтерге М. Әуезов ерекше назар аударған және соларға сүйене отырып Абайдың ойға жүйріктігі, сөзге шеберлігі негізіндегі терең білімнің, тарихи сананың, шешендік кемелдік пен азаматтық биік көзқарастың, ақындық айрықша тұрғының мәнін ашты.

Ел ортасының бір үлкен жиынында Құнанбай көп ортасында сөйлеп отырған уақытта Абай әлденеше оқталып, бір нәрсе айтқысы келіп, киліге беріпті. Сонда Құнанбай «тек отыр!» деп тоқтатып тастайды. Артынан ел арылып, жиыннан қайтып келе жатқанда, әкесі Абайды шақырып алып, көп алдында көлденеңдегені үшін наразылық айтады. Таласқан кінәсін Абай мойнына алады. Содан кейін Құнанбай: «Кезі келген жерде айтпақ болып жүрген сөзім бар еді, соны айтайын: ең әуелі – сен жұрттың бәріне күліп сөйлейсің, жайдақ су сияқтысың. Жайдақ суды ит те, құс та жалайды, кісіге қадірің болмайды. Екінші – көрінгенмен жақын боласың, кісі талғамайтын, желбегей жүрген кісінің басына ел үйірілмейді. Ел алатын қылық ол емес. Үшінші мінің – орысшылсың, орыстың дұшпандығын ұмытасың» [7, 122], – депті.

Құнанбай заманындағы ел билеу үрдісі тұрғысынан қарағанда, осы айтылған ескертулердің әрқайсысының терең негізі бар. Үш міннің үшеуі де ел билігін ұстаған, жақсы мен жаманды, алыс пен жақынды өз өмір тәжірибесінде терең білген адамның көргендері мен көңіліне тоқығандарына негізделген. Құнанбай мін деп білген осы үш мінездің алдыңғы екеуінен бүгінгінің әкім-қаралары да – алыс, қашық. Қолында үлкенді-кішілі билігі барлардың қатарында жұрттың бәріне күліп сөйлейтін, жайдақ су сияқты көрінгенмен жақын болған жан бүгінде де көзге түсе қоймайды.

Әкенің көрсеткен мініне орай Абайдың айтқан сөзі де орынды, жүйелі: «Қолында құралы бар бірен-саранға ғана тиетін шыңыраудағы судан да қойшы-қолаңшы, жалшы-жақыбайдың бәріне бірдей пайдасы тиетін жайдақ су артық деп білемін» [7, 122]. Абай қойшы-қолаң, жарлы-жақыбай көпке жаны ашуды, көптің қамын ойлауды, көпке пайдасын тигізуді әуестіктен емес, өзінің адамшылық көзқарасына сай таңдап тапқан мақсатына, мұратына лайықты болған соң жөн көріп отыр. Ал мұндай көзқарастың, соған сай мақсат пен мұраттың негізі «көптің қамын әуелден тәңірі ойлағаны» [18, 266] туралы түсінікте жатыр.

Әкенің бірінші міні – баласының «жұрттың бәріне күліп сөйлейтініне» байланысты. Тура, нақты айтылған осы мінін ол бейнелі, суретті сөзбен айшықтап, ажарлай түседі: «... жайдақ су сияқтысың. Жайдақ суды ит те, құс та жалайды». Егер Абай өзінің жауабын әкесінің тура, нақты айтқан міні («жұрттың бәріне күліп сөйлейсің») негізінде қайтарса, онда, әрине, сөз жүйесі басқаша түзілген болар еді. Ашық, анық, нақты айтылған мінге ашық, анық, нақты сын айтылуы қажет. Жұрттың бәріне жан ашу, жылы жүзді, игі түсті болу – бір басқа да, жұрттың бәріне күліп сөйлеу – бір басқа. Жұрттың бәріне күліп сөйлеуді кісінің бойына мін санаған адамның сөзіне бала ғана емес, басқалар да тоқтайды. Бірақ Құнанбай бір мінді екі түрлі өрнекпен айтады: бірінші жолы – ашық, анық, нақты сөз өрнегімен; екінші жолы – бейнелі, образды, суретті сөз өрнегімен. Бірінші жағдай ашық, анық, нақты жауапты талап етеді. Екінші жағдайда ашық, анық, нақты жауап беру міндетті емес. Бірінші тарап бейнелі, образды, суретті айтқан мінге екінші тарап бейнелі, образды, суретті сөзбен жауап қайтаруға ерікті. Абайдың сөзінің ұтымды шығуының мәнісі осында. Сөз тапқан балаға әке қайта қолқа салмайды, бірақ өз пікірінен де қайтпайды.

Көпшіл болған жақсы. Көпке пайда тигізу игілікті. Адамзаттың бәрін бауыр тұту, бәрін сүю – адамшылықтың белгісі. Екінші жағынан, Абайдың өзі сүйген көп туралы сыны да мол. «... көпте ақыл жоқ. Ебін тап та, жөнге сал» [19, 183], «Кісіге біліміне қарай болыстық қыл: татымсызға қылған болыстық адамды бұзады» [19, 183], – деген сөзде үлкен мән жатыр. Олар өз тереңінде Құнанбайдың сынымен үндеседі. Айналып келгенде, әкенің сыны мен баланың ұстанымы арасында қарама-қайшылық жоқ, екеуінің пікірінің негізі – бір. Бірақ әр нәрсенің өлшеуі, өлшемі болады. Өлшеуінен асқан жерде қай нәрсенің де шиі шығады.

Екінші сөзге – «қазақ ескі бір заманда қой сияқты болған, бір қора қойды жалғыз қойшы «айт!» десе өргізіп, «шәйт!» десе жусататын заман еді. Одан бері келе ел түйе сияқты болды. Бір шетіне тас тастап «шөк!» деп дыбыстаған уақытында аңырып тұрып барып, бетін бұратын болды. Енді біздің заманымызда ел жылқы тәрізді болды. Мұны ақ қар, көк мұзда қар төсеніп, мұз жастанып, етегін төсек, жеңін жастық қылуға шыдаған жылқышы ғана баға алады. Еңбек сіңірген адам ғана ие боп, басшы бо-

ла алады. Орысшылсың, дегенге – оның қолында зор қуат, өнер, білімі бар. Егер сол өнер-білімді үйренуден қашсақ, ол надандық болар, жақсылық болмас. Мен өнер-білімі үшін орысшылмын» [8, 83-84], – депті.

Жазушы әке мен бала арасындағы сөзден олардың әрқайсысының белгілі бір әлеуметтік құбылысқа деген көзқарастарын аңғарады, әке мен баланың бір құбылысты екі түрлі көзқарас тұрғысынан бағалайтынын байқайды. Жеке тыңдағанда, әке сөзінде мін жоқ. Оның үстіне әке өзінің өмір тәжірибесінде дұрыстығына бір емес, әлденеше көз жеткізген пікірін айтады. Ал енді осындай өмірлік негізі берік пікірді жас, жігіт Абайдың пікірімен салыстырып пайымдағанда, әкенің сөзінен гөрі баланың сөзі ұтымды, қисынды сияқты болып шығады. Баланың пікірі де терең, дәйекті, қисынды. Ең бастысы, Құнанбайдың сөзінде де, Абайдың сөзінде де қапы жоқ. Құнанбайдың сөзі де, Абайдың сөзі де байырғы қазақ қоғамындағы билер сөзінің үлгісінде қорытылған. Құнанбайдың пікірі оның өзінің өмір тәжірибесіне, өз заманының шындығына негізделген. Құнанбайдың өмір тәжірибесі, Құнанбайдың заманы тұрғысынан қарағанда, оның сөзінің арасынан қыл өтпейді, сынында, пікірінде шындықтан тыс, орынсыз айтылған ешбір қисын жоқ. Абайдың сөзінің ұтымды шығуы оның қисындарының өз заманының шындығына негізделгенінде. Оның үстіне Абайдың пікірі оның өз заманының шындығына ғана негізделіп қоймайды, өз өмірінің мәдени өрісінде, өз өмірінің мәдени кезеңі мен кеңістігінде қалыптасқан ақындық-азаматтық тұрғысы деңгейінде сараланады.

М. Әуезов Абайдың өмірі, өзгелермен қарым-қатынасы, азаматтық тұрғысы туралы мәлімет беретін дерек көздерін сараптан өткізе отырып, өзі аңғарған, байқаған жайларға терең үніледі, тиісті қорытынды жасайды. Оның бір желісі мынадай: «Әкесімен осы айтысқан сөзі Абайдың бұрынғы жуандардан біржолата бөлекше зор програмын көрсетеді. Алдымен әкесінен өзгеше болмақ. Бұдан халық мұңын ойлаған, халыққа адал еңбек етіп, ел көпшілігімен қабыса табысам деген тілек танылады. Осы сөздің артынан ол өзі тұстас рубасының жаңағы әкелерге ұқсаған мінез-әрекеттерімен алысуға бекінеді. Ең алдымен әкенің ырқынан шығады. Өзі туралы «елге пайдалы, адамгершілігі бар, әділ басшы болсам ғана жақсы адам боламын» деп есептейді. Бұл

жөнде ол бұрын осындай ниетпен шыққан басшыны көрген жоқ еді. Өзі тұастың бәрі де ескіше жуан болатын. Сол ортадан Абай үнемі етекбастыны, қара күшті, қарсылықты көрумен күн кешеді. Бірақ олардың кәрісіне де, жасына да бойұсынбайды, ірге бермейді» [8, 84].

М. Әуезовтің қорытындысынан Абайдың жастық, жігіттік кезіндегі ақындық-азаматтық тұрғысын білдіретін бірнеше айрықша маңызды тілек-мұрат белгілі болады. Олар мынадай: а) халық мұңын ойлау; ә) халыққа адал еңбек ету; б) ел көпшілігімен қабысып, табысу; в) елге пайдасын тигізу; г) елге әділ басшылық жасау; д) адамгершілікті болу, т.б. Абайдың осындай озық мұрат-тілектеріне қайшы, қарсы бағыттағы топқа қатынасында да ерекшеліктер бар: олардың кәрісіне де, жасына да бойұсынбайды, ірге бермейді.

Абайдың ақындық-азаматтық тұрғысының қалыптасу кезеңі туралы М. Әуезов мынадай пікір түйген: «Балалықтан асып, бозбалалық, жігіттік шағына жеткен уақытта, қазақтың ескі сөз, ескі жол-жора, мәтел-тақпақ, ескі биліктеріне елдің маңдай кісілерімен қатар түсетін білім алған. Бұл уақыттарда қазақтың ескі ақындары, кемел билері, жорықшыл батырлары, хандары болсын – барлығының жайындағы әңгімелер Абайға таныс дүние болып қалған» [17, 54].

М. Әуезовтің пікірі терең, маңызды. Осы терең, маңызды пікірдің айрықша құнды жағы – «ескі биліктерге елдің маңдай кісілерімен қатар түсетін білім алған» шағына қатысты. Бұл шақты автор Абайдың «Бозбалалық, жігіттік шағымен» сай көрсетеді.

М. Әуезовтің мәліметтері мен пікірлеріне сүйене отырып, Абайдың жастық, жігіттік кезіндегі ақындық-азаматтық, әлеуметтік тұрғысын танытатын ұстанымдарының мынадай негіздерін анықтап көрсеткен дұрыс: а) мезгілдік; ә) мекендік; б) мәдени-әлеуметтік. Абайдың жастық, жігіттік кезінің ақындық-азаматтық, әлеуметтік тұрғысын танытатын ұстанымдарына негіз болған құндылықтардың мезгілдік шегі мен шеті байырғы заманнан өзінің жастық, жігіттік дәуреніне дейінгі уақытты қамтиды. Абайдың жастық, жігіттік кезіндегі ақындық-азаматтық, әлеуметтік ұстанымдарының қалыптасуына негіз болған құндылықтардың мекендік аумағы Еуразия кеңістігін, оның ішінде өзінің байтақ даласын алып жатыр. Абайдың жастық, жігіттік ке-

зіндегі ақындық-азаматтық, әлеуметтік тұрғысын танытатын қағидалардың қалыптасуының мәдени-әлеуметтік негізі Еуразия мәдениетінен, қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымынан, шешендік өнерінен бастау алады. Осы пікірлердің тұсында Абайдың жастық, жігіттік кезіндегі ақындық-азаматтық, әлеуметтік ұстанымдарының негізі тұтас Еуразияның есте жоқ ескі замандардан Абайдың өзіне дейінгі кезеңі мен кеңістігін қамтитыны туралы ой ойға қалдыруы ғажап емес. Бұл жерде мынаны ескеру керек: Абай осы бір ұшы-қиыры жоқ мезгілдік және мекендік шек пен шеңбердегі рухани құндылықтардың нәрін өзінің тұсындағы, өзінің алдындағы дала даналарынан, халық даналығынан, халықтың дәстүрлі мәдениетінен, әке тәрбиесінен тапты.

М. Әуезов Абайдың азаматтық, әлеуметтік бетін анықтайтын қағидаларында, қорытынды ойлары мен тұжырымдарында ғылыми танымының тереңдігін, тегеурінділігін көрсетеді. Ғұлама жазушының ақын өмірбаянына терең бойлап айтқан қағидаларын, қорытынды ойларын жинақтап, жалпыландырып, бір бүтін құбылыс деңгейінде тұтастырсақ, Абайдың ақындық тұрғысы туралы ұғымға келетін боламыз. Ақынның ақындық тұрғысын бүтін құбылыс дегенде, оның жоғарыда көрсетілген мұраттілектері осы бүтін құбылыстың құрамдас бөліктері болып шығады.

3

Абайдың шығармашылық мұрасында суретті сөз дәлелді ойлармен көмкеріліп, көп қырлы, терең мағыналы және образды қағидалар жүйесінің түзілуіне негіз болады. Образды қағидалар жүйесінде ақын түрлі амалдарды қолданады. Оның бірі – ұштаған: тезис-антитезис-синтез. Ой қорытуда Аристотельден бері келе жатқан, байырғы билер мен шешендердің сөзінде, билік шешімдерінде кеңінен қолданылған. Билер сөзінің, шешендік өнердің сөз, ой, жүйе деңгейлеріндегі өрнектері мен қисындарын ерте және жете меңгерген Абай әлемдік ақыл-ой алыптары қолданған ұштаған жүйесін өз заманының танымына сәйкес тиімді және шебер пайдаланды. Мысалы, Абайдың қарасөздерінің біріншісінің жүйесін саралап көрейік.

«Бұл жасқа келгенше жақсы өткіздік пе, жаман өткіздік пе, әйтеуір бірталай өмірімізді өткіздік: алыстық, жұлыстық, айтыс-

тық, тартыстық – әурешілікті көре-көре келдік. Енді жер ортасы жасқа келдік: қажыдық, жалықтық; қылып жүрген ісіміздің бәрінің баянсызын, байлаусызын көрдік, бәрі қоршылық екенін білдік. Ал, енді қалған өмірімізді қайтіп, не қылып өткіземіз? Соны таба алмай өзім де қайранмын» [19, 127].

Сөздің басында ұштағанға барар жолдағы ахуал сипатталған. Осы ахуалды баяндай келіп, автор бірнеше тезис ұсынады және оларды теріске шығарады. Соңында ойын антитезис үлгісінде түйеді.

Әуелі ел бағу туралы тезис ұсынылады. Артынша бұл тезис теріске шығарылады: «Жоқ, елге бағым жоқ». Антитезистің мәнісі қоса айтылады: «Бағусыз дертке ұшырайын деген кісі бақпаса, не албыртқан, көңілі басылмаған жастар бағамын демесе, бізді құдай сақтасын!»

Екінші жолы мал бағу туралы тезис ұсынылады. Іле бұл тезис те теріске шығарылады: «Жоқ, баға алмаймын». Бұл жолы да антитезистің мәнісі қоса айтылады: «Балалар өздеріне керегінше өздері бағар. Енді қартайғанда қызығын өзің түгел көре алмай-тұғын, ұры, залым, тілемсектердің азығын бағып беремін деп, қалған аз ғана өмірімді қор қылар жайым жоқ».

Үшінші жолы ғылым бағу туралы тезис ұсынылады. Ақын бұл тезисті де теріске шығарады: «Жоқ». Антитезистің мәнісі былай ашылады: «Ғылым бағарға да ғылым сөзін сөйлесер адам жоқ. Білгеніңді кімге үйретерсің, білмегеніңді кімнен сұрарсың? Елсіз-күнсізде кездемені жайып салып, қолына кезін алып отырғанның не пайдасы бар? Мұңдасып, шер тарқатысар кісі болмаған соң, ғылым өзі – бір тез қартайтатұғын күйік».

Төртінші жолы софылық қылып, дін бағу туралы тезис ұсынылады. Бұл тезис те жоққа шығарылады: «Жоқ, ол да болмайды». Мұның мәнісі былай түсіндіріледі: «Оған да тыныштық керек. Не көңілде, не көрген күнінде бір тыныштық жоқ, осы елде, осы жерде не қылған софылық?»

Балаларды бағу туралы тезис ұсынылып, ол да теріске шығарылады: «Жоқ, баға алмаймын». Теріске шығарудың себебі мынадай: «Бағар едім, қалайша бағудың мәнісін де білмеймін, не болсын деп бағам, қай елге қосайын, қай харакетке қосайын? Балаларымның өзіне ілгері өмірінің, білімінің пайдасын тыныш-

тықпен көрерлік орын тапқаным жоқ, қайда бар, не қыл дерімді біле алмай отырмын, не бол деп бағам?»

Сөз көлемі жағынан шағын. Ұсынылған бес тезис біріне-бірі қарама-қарсы, қайшы емес. Бес тезисте көрініс тапқан мағына логикалық тұрғыда бір-бірімен тең дәрежедегі құбылыстардың мәнін білдіреді. Бір тезис теріске шығарылғанда, оны теріске шығаратын келесі тезис емес. Теріске шығарылған әрбір тезистің теріске шығарылуының мәнісі бар. Теріске шығарылған әрбір тезис пен оның теріске шығарылуының мәнісі ашылған құрылымдық бөлік өзара тұтасып, бір бүтін құбылыстың болмысын құрайды. Қарама-қайшылық осы бір бүтін құбылыстың құрамдас екі бөлігінің мағыналық қатынастарының сипатында. Әр тезистің антитезисі – оның теріске шығарылуының себебі көрсетілген мәнде. Әр тезистің теріске шығарылуына негіз болған мән сол тезистің антитезисі болып табылады. Сөйтіп, Абайдың бірінші қарасөзінде белгілі бір қалыптасқан жағдайға байланысты бес түрлі тезис ұсынылып, олардың әрқайсысына қарсы бір-бірден антитезис қоса айтылады. Ақырында ақын ойының түйіні (синтез) беріледі: «Ақыры ойладым: осы ойыма келген нәрселерді қағазға жаза берейін, ақ қағаз бен қара сияны ермек қылайын, кімде-кім ішінен керекті сөз тапса, жазып алсын, я оқысын, керегі жоқ десе, өз сөзім өзімдікі дедім де, ақыры осыған байладым, енді мұнан басқа ешбір жұмысым жоқ» [19, 128].

Абайдың қарасөзінде көрініс тапқан жүйе бойынша, тезис, антитезис, синтез арасында себеп-салдарлық қатынастағы байланыс бар деп айтуға негіз жоқ. Тезистен – антитезис, антитезистен синтез туады деп айту да негізсіз. Оны ақынның сөзіне негіз болған шындық құбылыстардың және олардың мәністері арасындағы байланыстың салалас сипатын саралау арқылы аңғаруға болады. Болмыстағы оқиғалардың дамуының, шындық құбылыстардың мезгіл, мекен аясындағы ағынының әр сәті тек өзіне ғана тән қайшылықты мәнімен дараланады. Абайдың осы үштағанның жүйесі екінші қарасөзде де, үшінші қарасөзде де, кейінгі сөздер арнасында да байқалады.

Екінші қарасөзде автор өзінің бала күнінде қазақтардан естіген сөздері, ондағы сын мен мін негізінде басқа ұлт өкілдері туралы қалыптасқан жағымсыз түсінігі жайында айта ке-

ліп, кейін өз көзімен көріп-білген шындықтар негізінде бұрынғы түсінігінің терістігіне назар аударады, алғашқы пікірлерін теріске шығарады, басқа пікір түйеді. Осы пікірлер жүйесінен теріске шығарудың, теріске шығаруды теріске шығарудың Абайдың шығармашылық ойлауына тән ерекше үлгісі белгілі болады. Абай теріске шығаруды, теріске шығаруды теріске шығару үлгісін абстракциялық ұғымдар деңгейінде емес, жоғарыда сипатталғандай, өмір құбылыстары мен оны қабылдаудағы табиғи, нақты оқиғалар мен құбылыстар үдерісіндегі мезгілі де, мекені де, мазмұны да нақты сәттердің болмысы негізінде жасайды. Теріске шығаруды теріске шығарудың мұндай нақты да затты үлгісі шешендік өнердің, билер сөзінің өрнектерімен, риторикалық силлогизм жүйесімен сабақтасады.

Үшінші сөзде риторикалық силлогизмнің мынадай үлгісі бар:

- «әрбір жалқау кісі – қорқақ, қайратсыз (тартады);
- әрбір қайратсыз қорқақ – мақтанғыш (келеді);
- әрбір мақтаншақ қорқақ – ақылсыз, надан (келеді);
- әрбір ақылсыз надан – арсыз (келеді);
- әрбір арсыз жалқау(дан) – сұрамсақ, өзі тойымсыз, тыйымсыз, өнерсіз, ешкімге достығы жоқ жан(дар шығады)» [19, 130].

Риторикалық силлогизмнің әр алдыңғы мүшесі кейінгі мүшесінің алғышарты қызметін атқарады. Соңғы қорытынды пікір алдыңғы алғышарттарда басы ашық анықталған дәйекті ойлардың желісіне негізделеді. Риторикалық силлогизмнің мұндай көп сатылы, күрделі үлгісінің теориялық сипаттамалары Аристотель, әл-Фараби, Ибн Сина еңбектерінде берілген. Абайдың риторикалық силлогизмінің түпкі қорытындысы «сұрамсақ, өзі тойымсыз, тыйымсыз, өнерсіз, ешкімге достығы жоқ жандардың» шығу себептерін анықтаумен шектеледі. Абайдың риторикалық силлогизмі аталған данышпандардың теориялық қағидаларымен, билер сөзінің жүйесімен, шешендік өнер өрнектерімен үндеседі.

Төртінші сөз былай басталады: «Әрбір байқаған адам білсе керек: күлкі өзі бір мастық екенін, әрбір мас кісіден ғафил көп өтетұғынын да, әрбір мастың сөйлеген кезінде бас ауыртатұғы-

нын. Бұлай болғанда, күлкіге салынған кісі не шаруадан, не ақылдан, не ұят келерлік істен құр, ғафил көп өткізіп отырса керек. Осындай ғафилдік көп өткізіп, елемеген кісінің не дүниеде, не ахиретте басы бір ауырмай қалмаса керек» [19, 134]. Осы сөзді жұп мағыналық бірліктері бойынша даралағанда, мынадай риторикалық силлогизм жүйесі айқындалады:

- «күлкі – өзі бір мастық;
- әрбір мас кісіден ғафил көп өтеді;
- әрбір мастың сөйлегені бас ауыртады;
- күлкіге салынған кісі не шаруадан, не ақылдан, не ұят келерлік істен құр, ғафил көп өткізіп отырса керек;
- ғафилдік көп өткізіп, елемеген кісінің не дүниеде, не ахиретте басы бір ауырмай қалмаса керек» [19, 134].

Жүйе құрылымында әр алғышарттың өз орны бар. Әр алғышарт кейінгі тұжырымды ойдың негізі, дәйектемесі қызметін атқарады. Екінші, үшінші, төртінші бірліктер түрлі тілдік құралдар арқылы баяндалғанмен, олардың мағыналық мәні мен қызметі бірдей сияқты болып көрінуі ғажап емес. Екінші және үшінші бірліктерде ұсынылған мағына төртінші бірлікте қайталанғандай болатыны да рас. Бірақ Абайдың жүйесінде әр бірліктің өз орны, өз қызметі бар. Төртінші құрылымдық бөлік – алдыңғы алғышарттардан туатын қорытынды, тұжырымды ой, кейінгі құрылымдық бөлік үшін ол алғышарт қызметін атқарады.

Шешендік өнердің, билер сөзі өрнектерінің, риторикалық силлогизм амалдарының терең көрініс тапқан бір арнасы Абайдың бесінші, алтыншы Қарасөздерінде. Осы сөздерінде Абай өзіне дейінгілер айтқан нақыл, мақал сөздерде негізделген тұжырымдарды, қорытынды ойларды теріске шығарудың үздік үлгісін көрсетеді.

«Қазақтар: «Ө, құдай, жас баладай қайғысыз қыла көр!» деп тілек тілегенін өзім көрдім. Онысы жас баладан гөрі өзі есті кісі болып, ескермес нәрсесі жоқсып, қайғылы кісі болғансығаны. Қайғысы не десең, мақалдарынан танырсың: «Түстік өмірің болса, күндік мал жи», «Өзіңде жоқ болса, әкең де жат», «Мал – адамның бауыр еті», «Малдың беті – жарық, малсыздың беті – шарық», «Ер азығы мен бөрі азығы жолда», «Ердің малы елде,

еріккенде қолда», «Берген перде бұзар», «Алаған қолым – берген», «Мал тапқан ердің жазығы жоқ», «Байдан үмітсіз – құдайдан үмітсіз», «Қарның ашса, қаралы үйге шап», «Қайраңы жоқ көлден без, қайыры жоқ елден без» деген осындай сөздері көп, есепсіз толып жатыр» [19, 135-136].

Ақын бесінші қарасөзінде осы нақылдар мен мақалдардың мағынасын саралап келіп, қазақтардың не іздейтінін, нені керек қылатынын, не үшін қам жейтінін бір ауыз сөзбен сипаттайды: *мал үшін қам жейді*.

Қазақтар үшін ең қымбат нәрсе мал екенін сипаттаумен тоқтап қалмай, оны ұлттық мәні, жалпыадамзаттық маңызы бар құндылықтармен салыстырып, даралайды, ерекше белгілері арқылы айқындайды: қазақ тыныштық үшін, ғылым үшін, білім үшін, әділет үшін қам жемейді екен, бірақ мал үшін қам жейді екен.

Салыстырулардың өзегінде мал іздеушінің ішкі болмысы, құлқы, психологиялық тұрпаты жанама мінездеу жолымен ашылған: *тыныштық үшін, ғылым үшін, білім үшін, әділет үшін қам жемеу – мал үшін қам жеу* сияқты бинарлық қарама-қайшылықтардың шарпысуынан мал іздеуші туралы жағымсыз әсер туады. Сөз иесі мұны көздеген мақсатына сай әдейі айтады. Ол мақсаттың мәнісі – тыңдаушыларының назарын тыныштық үшін, ғылым үшін, білім үшін, әділет үшін қам жемей, мал үшін қам жеудің адамшылыққа жатпайтынына аудару.

Сөздің келесі сатысында мал іздеушілердің мал табу жолдары көрсетіледі: «малды қалайша табуды білмейді; бар білгені – малдыларды алдап, мақтап алмақ; бермесе, оныменен жауласпақ; егер малды болса, әкесін жаулауды да ұят көрмейді; ұрлық, қулық-сұмдық, тіленшілік, соған ұқсаған қылықтың қайсысын болса да қылып мал тапса, жазалы демесек керек екен» [19, 136].

Сөз иесі енді мал іздеудің, мал табудың жолдарындағы жолсыздықтардың бетін ашып, тыңдаушылардың көңілінде мал іздеушіге қатысты туған әуелгі жағымсыз әсерді күшейте түседі.

Сөз жүйесін сараптай келгенде, автор тыңдаушыларының көңілін өзінің айтпақ ойына бұрады, толқытады, балқытады. Ендігі тұста ол тыңдаушыларын өз дегеніне көндіруге ыңғайланады, сөзінің басындағы жас баладай қайғысыз болу туралы ойға

қайта оралып соғады: *«Бұларының жас баланың ақылынан несі артық? Бірақ, жас бала қызыл ошақтан қорқушы еді, бұлар тозақтан да қорықпайды екен. Жас бала ұялса, жерге ене жаздаушы еді, бұлар неден болса да ұялмайды екен. Сол ма артылғаны? Қолымыздағыны үлестіріп талатпасақ, біз де өзіндей болмасақ, безеді екен. Іздеген еліміз сол ма?»* [19, 136].

Сөздің соңында қорытынды, тұжырымды ой айтуды автор артық деп біледі. Өйткені ол сөзінің арасынан қыл өтпейтін жүйесімен, ойының қуатты қисынымен тыңдаушыларының көңілін толқытып, бойын балқытып, оларды өз дегеніне иландыруға, көндіруге қол жеткізеді. Қатарынан асқан шешендер мен билердің сөзі осындай қасиетімен, бұрқаған ойының иландырушы, көндіруші қуатының молдығымен ерекшеленеді.

Мал іздеушілердің, құдайдан мал тілеушілердің болмысының оңы мен терісі ақынның оныншы қарасөзінде сұрақ-жауап түрінде анықталады. Мал іздеп, құдайдан мал тілеушілерге арнаған сөзін Абай сұрақтан бастайды:

«Және мал тілейсіңдер, неге керек қылайын деп тілейсіңдер? Әуелі, құдайдан тілеймісің?»

Жай сұрақ емес, риторикалық сұрақ. Сұрақ Құдайдан мал тілеушілердің құлағын елең еткізіп, оларды сұрақ қоюшыға бар ынта-ықыласымен назар аударуға мәжбүр етеді. Бірақ жауапты олар емес, Абайдың өзі береді:

«Тілейсің».

Тыңдаушылары сілтідей тынып тыңдап қалатындай сөз. Өйткені сұрақ та тосын, сұраққа орай айтылған жауап та тосын, сөйте тұра сұрақ та, сұраққа орай айтылған жауап сөз де тыңдаушылардың ішкі сырын, тереңдегі шындығының бетін ашады. Сыртқа шығармай, ішінде сақтап жүрген сырын сөз сөйлеуші айқара ашып бергенде, тыңдаушы сөйлеушіні тым-тырыс тыңдауға мәжбүр болады. Одан ары қарай ақын тағы бір тосын сөз айтады:

«Құдай берді, бергенін алмайсың».

Тыңдаушы жұрт бір сәт өзіне Құдайдың қашан бергенін, өзінің қашан алмағанын ойлап, аңырып отырып қалуы мүмкін. Ақын мал тілеушілердің өзіне ауған ықыласын бір сәт те босатпайды. Құдайдан мал тілеушіге Құдайдың бергенін сөз иесінің өзі айтады:

«Құдай тағала саған еңбек қылып мал табарлық қуат берді. Ол қуатты халал кәсіп қыларлық орынға жұмсаймысың?

Жұмсамайсың».

Сұрақ пен жауап егіз өріледі. Мал іздеуші Құдай тағала берген еңбек қылып мал табарлық қуатты мал іздеуші халал кәсіп қыларлық орынға жұмсамағанын іштей біліп, мойындап отыр, сөйлеуші оны бұлтартпай мойындатып отыр.

Сөйлеуші сөзі мен ойын ары қарай жалғастырады:

«Ол қуатты орнын тауып сарып қыларды білерлік ғылым берді, оны оқымайсың».

Сөйлеушінің айтып отырғаны рас. Тыңдаушы мұны да мойындайды. Қарсы айтар уәжі жоқ.

«Ол ғылымды оқыса, ұғарлық ақыл берді, қайда жібергеніңді кім біледі?»

Бұл да – нағыз шындықтың өзі. Осыдан кейін сөз иесі ойын жинақтаудың бастапқы кезеңіне ойысады:

«Ерінбей еңбек қылса, түңілмей іздесе, орнын тауып істесе, кім бай болмайды?

Оның саған керегі жоқ».

Тыңдаушының мұны да мойындамасқа амалы жоқ. Рас сөз. Иненің жасуындай жалғаны жоқ.

Сөз иесі ойын жинақтаудың екінші кезеңіне шығады:

«Сенікі – біреуден қорқытып алсаң, біреуден жалынып алсаң, біреуден алдап алсаң болғаны, іздегенің – сол».

Найзаның ұшындай үшкір, қылыштың жүзіндей өткір әрі шын сөз. Құдайдан мал тілеушінің шыны түгел ашылған. Құдайдан мал тілеуші сөз иесі айтып отырған шынға тоқтағысы келмейді, бірақ тоқтамасқа амалсыз. Өйткені малды біреуден қорқытып алатыны рас, біреуден жалынып алатыны шын, біреуден алдап алатыны өтірік емес.

«Бұл құдайдан тілеген емес. Бұл – абыройын, арын сатып, адам жаулағандық, тіленшілік».

Сөздің қорытындысы, сөз иесінің тұжырымды ойы – осы.

Шешендік өнер тарихында, шешеннің өз дегеніне тыңдаушыларын иландыру, көндіру өнерінің өзегінде сөздің сұрақ-жауап түрінде өрілуі – билер дауында кеңінен қолданылған тәсіл. Ежелгі дәуірде бұл тәсілді Сократ асқан шеберлікпен қолданған.

Сонымен қатар ол Сократтың сұрақ-жауап түрінде сөз жарыстыру, ой таластыру өнерімен де жете таныс болғаны белгілі.

Абайдың риторикалық силлогизмінің ерекше бір үлгісі – «Өнер алды – бірлік, ырыс алды – тірлік» мақалы сарапталатын алтыншы сөз.

«Қазақтың бір мақалы: «Өнер алды – бірлік, ырыс алды – тірлік», – дейді. Бірлік қандай елде болады, қайтсе тату болады – білмейді. Қазақ ойлайды: бірлік ат ортақ, ас ортақ, киім ортақ, дәулет ортақ болса екен дейді» [19, 137].

Сөздің мағыналық-құрылымдық жүйесі күрделі. Жоғарыда берілген үзінді үш сөйлемнен тұрады. Үшеуінің мағыналық сипаты үш түрлі. Әуелі халықтың даналық сөзіне көңіл аударылады. Содан соң бірлік, татулық туралы осы даналық сөзді ауыз толтырып айтып жүрген қазақтардың бірлік қандай елде болатынын, ел қайтсе тату болатынын білмейтіні туралы пікір ұсынылады. Үшінші жолы қазақтың бірлік, татулық туралы түсінігінің теріс мәнісі ашылады. Осы жүйені мән, мәніс деңгейінде жинақтағанда, қазақтың танымына тән мынадай жай анықталады: а) даналық сөз айтады; ә) айтқан даналық сөзінің мәнісін өзі білмейді; б) білдім дегені білгендік емес, білместік.

«Олай болғанда байлықтан не пайда, кедейліктен не залал? Ағайын құрымай мал іздеп не керек? Осы ма бірлік? Жоқ, бірлік – ақылға бірлік, малға бірлік емес. Малыңды беріп отырсаң, атасы басқа, діні басқа, күні басқалар да жалданып бірлік қылады. Бірлік малға сатылса, антұрғандықтың басы осы. Ағайын алмай бірлік қылса керек, сонда әркім несібесін құдайдан тілейді, әйтпесе құдайдан тілемейді, шаруа іздемейді. Әуел біріне бірі пәле іздейді. Не түсін, не ажарын, не өкпесін бұлдап, ол болмаса, бір пәле салып, қорғалатып, әйтеуір бірін бірі алдаудың амалын іздеседі. Мұның қай жерінен бірлік шықты?» [19, 137]

Ақынның сөзі жүйелі, ойы көп құрамды, күрделі. Бір ойдан келесі ой, бір тұжырымнан келесі тұжырым туады. Алдыңғы тұжырым кейінгі тұжырымның алғышарты, негіздемесі қызметін атқарады. Тұжырымның дәлелділігін, әсерлілігін қамтамасыз етудің мынадай нақты нәтижелері белгілі болады: тұжырымды ойдың суреттілігі; тұжырымды ойдың өмірден алынған нақты, жұрттың бәріне белгілі мысал не оқиға арқылы ашылуы; тыңдаушының өз шындығын өз көзіне бейнелі түрде елестету; тың-

даушыны өзін-өзі жанадан көргендей, сөйтіп танданғандай әрі іші күйінгендей халге түсіру; тыңдаушыға өз шындығын өзіне іштей мойындату.

Абайдың әр ойы шешендік өнер үлгісінде айтылған. Қазақта дауды шешен бітірмейді, шебер бітіреді деген даналық бар. Бұл сөздің мәнісі шешендікті, шешенді төмендетуде емес, шешендікті, шешенді биіктетуде. Шешеннің, шешендіктің биігіне шеберлік жеткізеді.

Абай – шешендік өнердің биігіне шеберлік нәтижесінде шыққан, билер сөзінің, билер дауының өрісінде жетіліп, кемелденген тұлға.

Әдебиеттер

1. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары. – Алматы, 1982.
2. Ахметов З. Абайдың ақындық әлемі. – Алматы, 1995.
3. Әуезов М. Шығармаларының елу томдық толық жинағы. – I том. – Алматы, 1997.
4. Полное географическое описание нашего Отечества: В 20-ти т. Киргизский край. Том XVIII / под ред. В.П. Семенова. – СПб.: изд. А.Ф. Девриена, 1903. – 478 с.
5. <http://abai-inst.kz/>
6. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. – XX том. – Алматы, 1985.
7. Әуезов М. Абайды білмек керек ойлы жасқа. – Алматы, 1997.
8. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. – XVIII том. – Алматы, 1985.
9. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. – VIII том. – Алматы, 1981.
10. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. – I том. – Алматы, 1979.
11. Әуезов М. Абайтанудан жарияланбаған материалдар. – Алматы, 1988.
12. Сапаралы Б. Құнанбай қажы. – Алматы, 1995.
13. Фортунатов Н. Творческая лаборатория Л. Толстого. – М., 1983.
14. Қабдолов З. Сөз өнері. Әдебиет теориясының негіздері. – Алматы, 1979.

15. Дәдебаев Ж. Мұхтар Әуезов («Сенің сүйікті жазушың» сериясы) / Өңделіп, толықтырылған екінші басылымы – Алматы, 1997.
16. А.Н. Толстой о литературе и искусстве. – М., 1984.
17. Әуезов М. Абайдың туысы мен өмірі // Абайтану. Таңдамалы еңбектер. I том / құраст., түсінік. жазғ.: П. Бисенбаев, Е. Кәрібозов, Л. Мұсалы, Н. Нұрәділ; жауапты ред. Ә.Тарақ; жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – 31-93-б.
18. Абай (Ибраһим) Құнанбаев: Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. – Алматы, 1977.
19. Абай (Ибраһим) Құнанбаев: Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II том. – Алматы, 1977.

2-тарау

АДАМ КЕЛБЕТІ ҒӘМ ЗАМАН СИПАТЫ (ЖАЛПЫ ПАЙЫМДАУЛАР)

Көркем әдебиеттің суреттеу пәні – адам мен оның заманы. Бұл екеуі егіз: адамсыз оның заманы болмақ емес, заманнан тыс адам да жоқ. Бірақ бұлар бір ұғым, бір құбылыс емес. Адам баласын замана өсіреді. Өсіп, қуаты толған адам заманға билік жүргізуге құлшынады. Қайбіреу билігі, дәулеті өскен сайын өзін заманнан биік санай бастайды, билігі заманға жүргендей, заман сонікі болып тұрғандай күйде болады. Ақылы өскен кісі өзін заманнан биік санай бастаған қалпынан мін таппай қалмайды. Бірақ кісінің билігінің, дәулетінің, ақылының бірдей өсуі, бірдей кемелдікке жетуі өте сирек. Өйткені мұндай кемелдікке кісі өзімен-өзі болып, жеке-дара жете алмайды, жетсе, қоғамымен, заманымен, заманының адамымен жетеді. Егер кімде-кім жаман болса, онда, Абай айтқандай, оның замандастары да жақсы емес. Егер кімде-кім жақсы болса, өзіне дейінгі және өз тұсындағы жақсылардың жақсылығын көріп, көңіліне құйып, ақылымен танып қана жақсы бола алады.

Жақсы болу ұғымының аясы кең. Оның құрамындағы адамның сапалық қасиеттерін білдіретін ақылды болу, есті болу, білімді болу, арлы болу, мінезді болу секілді дара ұғымдарды ақын осы аядан таратады және олардың өсіп-өнер көзін де ашып көрсетеді. «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниедегі жақсы, жаманды таниды-дағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің айтқан сөздерін ескеріп жүрген кісі өзі де есті болады. Әрбір естілік жеке өзі іске жарамайды. Сол естілерден естіп білген жақсы нәрселерін ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, соны адам десе болады» [1, 19]. Бұл жерде естілік, дүниедегі жақсы мен жаманды тану, жақсыны ескеру, жаманнан сақтану туралы ойдың танымдық және тағылымдық қызметі өте жоғары. Жақсы мен жаманды танудың жолдарын көрсетудің де өмірлік маңызының зор екендігі анық. «Тегінде адам баласы адам баласынан ақыл, ғылым, ар, мінез деген нәрселермен озбақ» [1, 18], – деген тұжырым осы қалың ойдың жалпыланған,

қорытылған түйіні іспетті. Осы ойлар мен тұжырымдардың қай-қайсысы да бір адам үшін емес, барша адам баласы үшін пайдалы, ғибратты, өмірлік маңызы зор рухани құндылықтар қатарына жатады.

Кісі ойдағыдай кемелдікке өзі жеткенмен, заманы, заманының адамы жетпейтін болса, онда ол өзінің кемелдігінен өзі игілік таба алмайды. Адамзат тарихында мұндай кемелдікке жеке тұлғалар жеткенмен, адамзат қоғамының жетуі іс жүзінде мүмкін болмады. Заманынан озып, кемелдікке жеткен адам айналасы, әлеуметтік ортасы кемел деңгейге көтерілгенде ғана өзінің кемелдігінен игілік таба алады. Сондықтан кемел кісі өзі жеткен кемелдік биігіне өзгелердің де жеткеніне құштар болады, қоғамын, әлеуметтік ортасын, заманын, замандастарын өзі жеткен, өзі тапқан жақсылыққа бастайды, соған жеткізуді мақсат тұтады. Бұл – барша әлеумет үшін игілікті, ізгі, сондықтан да биік мақсат. Оған жетудің жолы тар, тайғақ, соқтықпалы, соқпақсыз. Өйткені кемел кісінің адамзаттың бәрін бауыр тұтуы, сүюі, өзі жеткен кемелдік биігіне өзгелердің де жеткеніне құштар болуы, қоғамын, әлеуметтік ортасын, заманын, замандастарын өзі жеткен, өзі тапқан жақсылыққа бастауы көптің тарапынан толық қолдау таппайды. Өйткені өзін сүйгенді сүю, өзіне жақсылық тілегенге жақсылық тілеу, өзіне жақсылық жасағанға жақсылық жасау ілім таныған, білімі бар, Абай айтқандай, көкірегінде көзі бар, көңілі ашық жандардың ғана қолынан келеді. Өзі тірі, көкірегін өлі адам ақыл табуға сөз ұға алмайды [1, 137]. Ал ілім таныған, білімді, көкірегінде көзі бар, көңілі ашық жандардың қатары адамзат тарихының қай дәуірінде де сирек болды.

Абайдың ақындық танымының ерекшелігі ілімінің негізділігі мен жүйелілігінде. Ақын, алдымен, адам баласының өмірге келуінің, өмірінің және өмірден кетуінің мағынасын, мәнін тарихи тұрғыдан әрі өз заманының болмысына қарай анықтайды. Оның бір үлгісі мынадай: «Адам баласы жылап туады, кейіп өледі. Екі ортада бұл дүниенің рақатының қайда екенін білмей, бірін-бірі аңдып, біріне бірі мақтанып, есіл өмірді ескерусіз, босқа, жарамсыз қылықпен, қор етіп өткізеді де, таусылған күнінде бір күндік өмірді бар малына сатып алуға таба алмайды» [1, 135].

Абай өзінің ақындық-азаматтық тұрғысына сай көз алдындағы өмір шындығының суретін жасап, сол шындыққа өзінің көзқа-

расын білдірген, бағасын берген. Суреттелген шындық нақты, жалпының емес, өмір сүрген мезгілі мен мекені нақты әлеуметтің болмысын көрсетеді. Сонымен қатар осы шындықта адамзат қоғамының қай кезені үшін де басты сипат болып қала беретін белгілер бар. Осыдан келіп ақын ойының жалқы және жалпы, нақты және абстрактілі мағынасы мен мәні өріліп шығады. Соған орай ақын ойының мәні мен мағынасынан ұлттық және жалпыадамзаттық құндылықтардың сәулесі бірдей таралады.

Адам баласының тіршілігінің мағынасы мен мәні туралы Абайға дейін де, Абайдан кейін де талай ойшылдар ойланған, ой айтқан. Адам баласының өмірге келуінің, өмірінің және өмірден кетуінің, адамдығының мағынасы мен мәні туралы Абай анықтама, сипаттама ғана беріп қойған жоқ, концептуалды қағидалар жүйесін жасап, өзінің ілімін қалыптастырды. Абайдың ілімі дегенде, осы жүйе, осы ілім туралы айтқан болып шығамыз. Ақын ілімінің негізін түзген өзекті ойдың діңгегі мынадай:

Адамды сүй, алланың хикметін сез,
Не қызық бар өмірде онан басқа?! [2, 288]

Алдыңғы тармақтағы мағына – өзекті, ой – терең. Ақын ойының мекендік шегі жоқ, адамды сүю туралы ұстанымының аясы кең. «Адам баласына адам баласының бәрі – дос» [1, 179] қағидасы осы өзекті ойдың бір саласын қамтиды. «Әкесінің баласы – адамның дұшпаны. Адамның баласы – бауырын» [1, 183] деген қағидалар қатары ақынның адамның адамға қатысы туралы түпкі көзқарасының мәнін аша түседі. Егер әкесінің достығы баласына, баласының достығы әкесіне ғана болып, басқа адамдарға жетпесе, онда олар өзінен басқаға достық ойлай алмайды. Өзінен басқаға достық ойламаған адам өзгеге дұшпандық ойламай тұрмайды. «Адамның баласы» ұғымының да аясы кең: ол әкеге немесе балаға ғана емес, адам баласының бәріне достық ойлайды, адам баласының бәрін дос көреді, бауыр тұтады. Ақын өз ойын осы таным тұрғысынан жинақтап, жалпыландырып, жаңа деңгейге көтереді: «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» [2, 304]. Осы ойдың негізінде адам туралы, адам өмірінің мәні, адамның адамдық қасиеті туралы танымның терең тамырлары таралады, адамның адамды сүюінің біртұтас адамдық қасиет ре-

тіндегі мазмұны, сипаттары, алғышарттары, себептері мен салдарлары ашылады. Ақынның адам көңілінен адамға деген достықтың, сүйіспеншіліктің көзін ашу, адамның мінезін түзеу, адамды кемел деңгейге жеткізу туралы мұраты осы танымнан туады. Осы таным аясында адамның адамшылық қасиеттері анықталады:

Үш-ақ нәрсе – адамның қасиеті:

Ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек [2, 249].

Адамның кемел деңгейге көтерілуінің жолы да көрсетіледі. Бұл ретте әуелі ақынның «толық адам» туралы қағидасына назар аудару дұрыс [1, 205]. Қағида желісінде «толық адам» болудың шарты анық көрсетілген. Ол шарттың мәні мен мәнісін дұрыс пайымдаудың үлкен маңызы бар. Оны бұрмай, бұрмаламай қабылдау үшін ақын ойының ағысын бойлап жүруге тура келеді: «Дүниеде түпкі мақсатың өз пайдаңа болса, өзің ниһаятлысың, ол құдайдың жолы емес. Ғаламнан жиылсын, маған құйылсын, отырған орныма ағып келе берсін деген ол не деген ынсап?» [1, 205-206]. Кісінің түпкі мақсаты өз пайдасына болса, кісі өз пайдасы үшін ғана әрекет етсе, оның болмысының қандай болатыны мына сөздерде де анық сипатталған: «Өзің үшін еңбек қылсаң, өзі үшін оттаған хайуанның бірі боласың...» [1, 183], «Пайда ойлама, ар ойла, Талап қыл артық білуге...» [2, 74], т.б. Ынсап, ұят, ар ұғымдары бір адамға, бір топқа, бір елге емес, адамзаттың бәріне ортақ рухани құндылықтарға жол сілтейді.

Ақынның «толық адам» туралы ойының желісіне қайта оралайық: «Не түрлі болса да, я дүниеннен, я ақылыңнан, я малыңнан ғадаләт, шапағат секілді біреулерге жақсылық тигізбек мақсатың болса, ол жол – құданың жолы» [1, 206]. *Ынсап, ұят, ар* ұғымдарының қатары *ғадаләт, шапағат, жақсылық* ұғымдарымен толығады.

Ынсап, ұят, ар, ғадаләт, шапағат, жақсылық ұғымдарын ақын Құдай жолымен байланыстырып айтатыны рас. Ал енді Құдай жолымен байланысты айтылған осы ұғымдардың мезгілдік және мекендік шегіне көз салған жағдайда, олардың адамзаттың өзін өзі тануға талпынған сәтінен бүгінге дейін қасиетін жоймаған, қадірін қашырмаған асыл рухани құндылықтар екені

белгілі болады. Осы құндылықтар қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің іргелі категорияларының негізін түзеді. Олар халық әдебиетінің үлгілерінде, әдет заңының жүйесінде, әдет-ғұрып, салт-дәстүр өлшемдерінде кеңінен көрініс тапқан. Сонымен бірге мынаған көңіл аудару керек: көрсетілген рухани құндылықтар Абайдың негіздеуінде, Абайдың ілімінде бір адамның, бір елдің қамын ойлаудан емес, адамзаттың бәрін бауырым деп сүюден, кемел танымнан туған қымбат қасиет, ізгі игілік болып табылады. Адамның кемел деңгейге көтерілуінің жолы осы ілім өзегінен ашылады:

Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,
Сонда толық боласың елден бөлек...
Біреуінің күні жоқ біреуінсіз,
Ғылым сол үшеуінің жөнін білмек [2, 128].

Біздің заманымызға дейінгі дәуірден бүгінге дейін ақыл, қайрат, жүрек немесе ақыл, қайрат, жүрек (махаббат) хақында айтылған ойлардың бай қоры бар. Абай сол ойлардың қорын толық меңгерген және ақылды, қайрат пен жүректі ұғым, түсінік, адамшылық қасиет деңгейінде ғана пайымдап қоймай, олардың әрқайсысын өз алдына жеке категория деңгейіне дейін толықтырып, бір бүтін күрделі тұтастыққа айналдырады. Ақынның Құдай жолымен байланысты ұсынған «толық адам» туралы қағидалары осы тұтастықтың шегінде шартты белгілерінен арылып, жалпы құбылысты, бүтін бітімді түзуші факторлардың қатарынан орын алады.

Абай – адамның мінезін, заманның бетін өзі жүйесін түзген ілімінің ұлттық және жалпыадамзаттық рухани құндылықтарға негізделген қағидаларына сай түземекші болған адам. Жоғарыда көрсетілгендей, бұл – адамзат қоғамының тарихындағы ең бір ізгі, ең бір асыл мақсат. Алдына мұндай мақсат қою үшін кісінің жүрегінде адамзатқа деген шексіз һәм шартсыз сүйіспеншілік болуы қажет. Адам мінезін түзеу, сол арқылы адамды толық, кемел деңгейге көтеру туралы өзекті ой жекелеген тұлғаларға ғана қатысты емес, көпке қатысты. Бірдің емес, көптің қамын ойлау бірдің де, көптің де жайы мен жағдайын, іші мен тысын терең тануға жол ашады. Осы танымға сай: «Сократқа у ішкізген,

Иоанна Аркті отқа өртеген, Ғайсаны дарға асқан, пайғамбарымызды түйенің жемтігіне көмген кім? Ол – көп. Ендеше, көпте ақыл жоқ. Ебін тап та, жөнге сал» [1, 183], – деген қағида негізделеді. Қағидаға негіз болған құбылыстар қатарында жеке тұлға мен көптің алатын орны үлкен. Көптің қалыбы толық сипатталған: а) Сократқа у ішкізген; ә) Иоанна Аркті отқа өртеген; б) Ғайсаны дарға асқан; в) пайғамбарымызды түйенің жемтігіне көмген. Бұл жерде көптік ұғымын халық туралы ұғыммен шатастыруға болмайды: біреудің қарсысында екеу көп; екеудің қарсысында үшеу көп; үшеудің қарсысында төртеу көп. Көп туралы ұғымның мазмұнын осы бағытта пайымдау абзал. Бірақ осы «көптердің» ешқайсысы халық туралы ұғыммен, халықпен шендесе алмайды. Абай аз бен көптің арақатынасы туралы халық даналығынан туған ойлардың тереңіне бойлай отырып, көп туралы заманынан озған іргелі тұжырымдар жасайды.

Ақын ойларының жүйесінде көптің болмысы адамзат тарихындағы айрықша сұрапыл шындық оқиғалар арқылы ашылған. Ақылға шақырған хакіміне у ішкізген, құлдыққа қарсы күреске шақырған батырын отқа өртеген, тура жолға бастаған пайғамбарларды дарға асып, түйенің жемтігіне көмген көп туралы осы бір ауыз сөздің өзінде үлкен мән жатыр. Қайрат, ақыл, жүрегін тең ұстар мүмкіншілігі, халық даналығына негізделген биік тұрғысы, зияткерлік әлеуеті жоқ көптің аққан судай, ескен желдей күйінің бұзып-жарушы күшін дүниеде ешнәрсемен салыстырып анықтауға, мөлшерлеуге болмайды. Ондай күштің қуаты өлшемеге сыймайды, мөлшерге көнбейді. Шындық осы. Көптің қорқытуы, тереңнің батыруы туралы халық даналығы осындай шындықтан шықса керек. Оның үстіне халықтың дәстүрлі дүниетанымынан туған мынадай ұғым бар: көптің алдында киесі болады. Халық көп болып жосылып келе жатқан аңның алдынан оқ атуға да тыйым салады. Оның мәнісі де көптің алдында киесі болатыны туралы ұғыммен байланысты. Абайдың көп туралы «ебін тап та жөнге сал» деуінің негізінде халықтың дәстүрлі дүниетанымына тән осы ұстаным бар.

Бойында қисапсыз сұрапыл күш бар, бірақ сол сұрапыл күшті ақыл, жүрекпен тең ұстар мүмкіншілігі жоқ көпті жөнге салуға батырдың батырының да батылы бармайды. Мұндай іске адамшылықтың қарызы үшін тәуекел етуге адамды, адамзаттың

бәрін шын ниетпен сүйген дара һәм дана тұлға ғана бара алады. Абай осындай іске тәуекел етті. Абай ілімінің негізі осындай.

Ақын ілімінің негізінен мынадай өзекті қағидалар өріліп шығады: а) адам баласы сүйеге, суреттеуге, өзгертуге болатын объект қана емес, сонымен қатар субъект екендігі туралы қағида; ә) кемел тұлғаның адамзат алдындағы адамшылық қарызы туралы қағида; б) кемел тұлға мен көп арасындағы қатынастың сипаты туралы қағида; в) кемел тұлға мен әлеуметтік орта арасындағы қатынастың мәні туралы қағида. Бұл қағидалардың адамзат ақыл-ойының тарихында танымдық маңызы, әлеуметтік, философиялық мәні терең. Адам табиғаты, оның екіжақты болмысы, кемел тұлға мен әлеуметтік орта арақатынасы, жеке тұлға мен көп арақатынасы туралы терең, тегеурінді әрі ерекше маңызды қағидалардан Абай ілімінің басты ұстанымдарының мәнісі аңғарылады. Абай ілімінің басты қағидалары мен ұстанымдарының жүйесі осы арнадан табылады. Мұндай қағидалар мен ұстанымдар жүйесін жасау деңгейіне Абайға дейінгі түркі халықтары данышпандарының ешқайсысы көтерілмеген еді, бұлайша шырқап, шығандап ойлау әлем даналарының да мүмкіншілігінен жоғары, биік.

Күш-қуаты толысқан шағында Абай өз ілімінің басты қағидалары мен ұстанымдарына сай көпке ақыл берді, насихат айтты, әділет жолына шақырды, наданның көңілін ашпақ [2, 95], заманды түземек болды. «Мен егер закон қуаты қолымда бар кісі болсам, адам мінезін түзеп болмайды деген кісінің тілін кесер едім» [1, 163], – деп, ішкі қуатын ашты. Өзінің ілімі мен халықтың дәстүрлі мәдениеті, әдет заңы негізінде өз заңын жасап, оған арнайы баптар енгізді. Сол арқылы көптің мүддесін қорғаудың, әділетті қолдаудың құқықтық негізін жасап, оны әлеумет игілігі үшін қолданды. Соған сай әділетті билік шешім шығарды. Жұртын пайда ойламай, ар ойлауға бастады. Халқының бірін-бірі дос көрмейінше, істің бәрінің бос екенін сөзімен де, ісімен де дәлелдеді. Бірақ жалғанда сағымдай төңкеріліп құбылған көп шынға шыдай алмады, шынға ынтымағын қоса алмады. Соған күйінді, содан жаны жараланды, қаны қарайды, көкірегі қайғыға толды. Ақынның адамдарды бір-біріне дос, бауыр тұтқан және адамды, адамзаттың бәрін бауырым деп сүйген жүрегі қиянатшыл дүниеден қырық жамау болды.

Адам мінезін түзеуге, наданың көңлін ашуға болмайды емес, болады. Дүниеден өткен нәбилердің, ғұламалардың, хакімдердің бәрі осы мақсатты көздеді. Мұндай биік мақсат алыстан көрінеді, алыстан көрінсе де қол созым жерде тұрғандай болады. Бірақ оған бір адамның ғұмыры бойында жеткізетін сара жол жоқ. Бүгінгі күннің биігінен қарағанда, адамзаттың Адам атадан бермен қарай осы мақсат жолында ұдайы ізденіп, бір жығылып, бір тұрып келе жатқаны белгілі болады, алға басқан аяғы кері кеткендей сәттерінің шындықтары да көзге түседі. Бұл бір адамның, бір буын ұрпақтың басында ғана болған жай емес, адамзат қоғамының бәрінде және адамзаттың барлық буынының басында болатын ахуал. Адамзат ұрпақтарының бір буыны жеткен жетістіктерді, игіліктерді, рухани құндылықтарды екінші буынның ысырап қылмай қабыл алып, әрі қарай дамытуы оңай емес. Адам баласының өзіне, өзінің заманына дейінгі ақыл-ой жетістіктерін, рухани құндылықтардың негізін толық білуі және оларды өзінің, көптің, айналасының, қоғамының игілігіне лайықты пайдалануы – даналықтың белгісі, үлкен жетістік. Бірақ мұндай жетістікке жеткендер аз. Абай мұның заңдылығын білмей қалған жоқ. Ақынның: «Өмір жолы – тар соқпақ, бір иген жақ» [2, 224], – деген пікірінің мәнісі осында. «Түзетпек едім заманды, Өзімді тым-ақ зор тұтып» [2, 176], – деп, басынан өткен кезеңнің шындығынан туған ойын өкінішпен түюде де үлкен мән бар.

Тіршілікте адамның өзін сүйген, өзіне достық пейіл танытқан адамды сүюі, өзіне достық пейіл танытқан адамға достықпен қарауы оңай емес. Екінші жағынан, адамды адамның жек көруі, адамның адамға жат болуы, тіпті жау болуы қиын емес. Бір атым насыбайдан көңілі қалатын қазақ үшін өкпелеу де, шекісу де, кетісу де оп-оңай. Әлеумет тарихында адамдардың көшетұғын сай үшін, өлетұғын тай үшін таласып, алты бақан алауыз болған жайлары да болған, бар. Оның үстіне Абайдың заманында қазақ баласы «тыныштық үшін, ғылым үшін, білім үшін қам жемейді екен, бірақ мал үшін қам жейді екен, ол малды қалайша табуды білмейді екен, бар білгені малдыларды алдап, мақтап алмақ екен, бермесе онымен жауласпақ екен, егер малды болса, әкесін жаулауды да ұят көрмейді екен. Әйтеуір ұрлық, қулық-сұмдық, тіленшілік, соған ұқсаған қылықтың қайсысын болса да қылып мал тапса, жазалы демесек керек екен» [1, 137].

Өзі үшін, қу құлқынның қамы үшін ұрлық қылып, сұмдық сауып жүрген адамдардың бойындағы осы мінездердің адамшылыққа жаттығын ақын асқан ақындық шеберлікпен суреттеді, оларға қарсы қолма-қол күш көрсетпей, жұрттың ынтымағы мен бірлігін қалыптастырып, нығайтуды көздеді, көпті ғылым табуға, өнер үйреніп, кәсіп қылуға, адамшылық қарызы үшін [1, 183] еңбектенуге, «пайда ойламай, ар ойлауға» [2, 74], «ғадаләттан шықпауға» [1, 205] шақырды. Адамшылық қарызы үшін еңбек етудегі ынтымақ пен бірліктің мәнін де ашып берді. Халқына ынтымақ пен бірліктің малға сатылуын антұрғандықтың басы деп түсіндірді. Ынтымақ пен бірлік малға бірлік емес, малға ынтымақ емес, ақылға бірлік, ақылға ынтымақ екендігі туралы бұрын-соңды ешкімнің ойына келмеген құнды қағидасын ұсынды [1, 137].

Ақынның ақылға бірлік, ақылға ынтымақ қылу туралы қағидасының өзегінен жұрттың мінезін түзеудің мынадай басты жолдары, тетіктері көрінеді: а) жамандықтан, жалғандықтан, әділетсіздіктен аулақ болу; ә) жақсылықта, шындықта, әділетте бірігу; б) жамандықты жақсылықпен, надандықты адамдықпен жеңу, тіл ұстартып, өнер шашу, насихат беру жолымен жою.

Көрсетілген қағидалар жамандықтан, жалғандықтан қашық болу, жақсылыққа, өнер-білімге, әділетке асық болу туралы ақындық оймен толысып, кемелдене түседі. Мұндай қасиетті қағида қалыптастыруға, соны берік ұстауға, оны бірдің емес, көптің игілігіне жұмсауға, өмірі мен өнерін көптің мінезін түзеу үшін қызмет етуге арнау Абайға дейінгі ақындардың қолдарынан келмеген, олардың мүмкіншіліктерінен биік тұрған айрықша абзал азаматтықтың үлгісі еді. Адал еңбек етудің орнына ауыз жарымас бірдеңе үшін біреуге телміріп көзін сатқан жанды, ұрлықпен, қулықпен, зорлықпен мал тауып жүрген сұмдар мен зұлымдарды, біреуді үркітіп, біреуді қорқытып тамақ асырап жүрген пәлеқорлар мен жалақорларды жаман жолдан тыйып, ақ жолға, әділет жолына, ынтымақ пен бірлік, адамшылық жолына салу үшін, солардың жанын тазартып, ниетін ағарту үшін аянбай еңбек қылуға, бейнет кешуге адамның асылы ғана тәуекел ете алмақ. Абай адамшылықтың қарызы үшін осы мақсат жолында еңбек етті, бейнет кешті.

Өмірінің белгілі бір кезеңінде ақын көпті, адамның мінезін түземекші кісінің қолында екі нәрсе болу керек деп білген:

бірінші – бек зор өкімет, жарлық; екінші – есепсіз байлық [1, 216]. Ақын сол сеніммен ойы мен қолында барын аямай еңбек етті. Шексіз зор билік ешкімге бітпейді екен. Есепсіз байлық та жоқ екен. Бойдағы білімді, қолдағы билік пен қорадағы байлықты қолдана отырып, бір адамның ғұмыры бойында бірдің мінезін түзеуге болғанмен, көптің мінезін түзеу қиын екен, бірдің бағын ашуға болғанмен, көптің көңлін аршу мүмкін емес екен. Кейінірек ақын көптің мінезіндегі жамандықты жоюдың, көптің көзін ашудың құралы ретінде сөзді таңдайды. Бұл таңдаудың да негізі тереңде. Осының бәрі – ақынның өз басынан жанын жандырып, жүрегін күйдіріп, өзегін өртеп өткен өмір тәжірибелерін пайымдаудан туған шешімдер. Екінші жағынан, өзінің өмір тәжірибелерін пайымдау, тану, бағалау барысында ақын халықтың дәстүрлі дүниетанымынан тиянақ тапқан. Пайғамбар айтқан екен деседі: «Кісі жамандық көрсе, оны қолымен түзесін, оған әлі келмесе, сөзімен түзесін, оған әлі келмесе, жүрегімен түзесін» [Бұхари]. Жамандықты қолмен түзеу үшін кісіде белгілі аумақта шексіз билік болуы керек. Басқаша айтқанда, жамандықты қолмен түзеуге қолында шексіз билігі бар әкімнің ғана мүмкіншілігі болмақ. Жамандықты сөзбен түзеу хакімдердің құзіретіндегі іс екен. Ал жамандықты жүрегімен түзеу қатардағы иманды жандарға тән. Үш жағдайда да кісіде жамандықты түзеу туралы ізгі де берік мақсат болуы қажет. Осы игі мақсат жолындағы адамдардың алды болып есептелетін жандардың бойында, әл-Фарабидің көрсетуінше, «ұштасқан алты қасиет болу керек» [3, 235-236]. Абай осы шарттарды келістіріп баяндап, насихат етіп қана қоймайды, оларды өзінің әлі келгенінше орындайды. Жамандық біткенді жүрегімен түзегенмен, сөзімен, қолымен түзеуге мүмкіншілігі шектеулі болды. Соған қарамастан, ақын өзінің заманынан, заманының адамынан көрген жамандықты жақсылықпен түзеуге (қолымен, сөзімен, жүрегімен) бар саналы ғұмырын, ақыл-ойын, ақындық өнерін, шығармашылық еңбегін арнады. Бірақ ақын мінезін түземек болған адам «ар мен ұят ойланбай, тәнін асыраудан» аспады, «ертеңі жоқ бүгінге құмар» [2, 297] болған қалпынан өзгермеді. Адамның мінезін, заманды түземек болған ақын «алыс-жақын қазақтың бәрін көргенде» де, бірлі-жарым болмаса, «сөзді ұғарлық саналы жан» таппай торықты [2, 53]. Тіпті «алдындағы келер заман» келбетіне «үмітті

сәуле етіп көзін көп қадаған» күннің өзінде көре алғаны «көк тұман» болды [2, 265]. «Бұларды жөндеймін деуге, жөнделер, үйренер деген үмітім де жоқ» [1, 142], – деп айтуға мәжбүр болды. Сөйте тұра «көкірегі сезімді, тілі орамды жастардан» [2, 126] үміт етті. Адамзаттың бәрін бауырым деп сүю туралы қағидасынан, жүрегінің тереңіндегі әділет пен шапқаттан, рақымнан көз жазбады. Сондықтан Абайдың ілімін, Абай айтқан қағидалар мен тұжырымдардың, ойлар мен пікірлердің тұтасқан жүйесін Абайдың имандай шыны, жан ақиқаты, жүрек сыры деп таныған парыз.

Абай заманының адамын түземек болғанмен, көп надан әдетіне қарысып, алған бетінен қайтпады, түзеуге көнбеді. Заманы, заманының адамы туралы ізгі ниетін бойында қуаты бар кезінде іс жүзіне асыра алмаған ақын мынадай тұжырым жасайды:

Өркімді заман сүйремек,
Заманды қай жан билемек,
Заманға жаман күйлемек,
Замана оны илемек [2, 302].

Адам және оның заманы жайында айтылған осы өлең жолдарының әр тармағында даналық танымнан туған тегеурінді ой бар. «Өркімді заман сүйремек» дегенді тікелей, тура мағынасында қабылдау ретсіз. Адам заманның артындағы сүйретпе емес. Алайда ақын ілімі аясында дүние тіршілігінде қуса жетіп, қашса құтылғандай жүйрік, аузымен құс тістегендей алғыр деген, ең бір майталман деген адамның өзі де заманның биігінен түптің түбінде бір құлайтыны анық көрініс тапқан. Екінші жағынан, Абай суреттеп отырған заман тебіренбестей терең теңіз іспетті: сыры да, қыры да ішінде. Оның тереңіне адам баласының бойлауы мүмкін емес. Бірақ адам баласы оның тереңіне бойламаймын деп қарап тұра алмайды, тереңге құлаш ұрамын деп, тұнығын шайқайды, өзі де шайқалады. Заман осылай құбылады.

Заманның тұнығы шайқалып, өзі құбылған шақта адам да құбылуға мәжбүр. Заманның бір күн шайқалған тұнығы бір жылда қалпына келмейді. Заман шайқалған шақта онымен бірге шайқалып, бірге құбылған адамның өзгеріп, тыныш қалпына

қайта келуі – бір жылда емес, бір ғасырда ғана мүмкін болатын нәрсе. Бірақ адам бір күнін, бір жылын ойлай алғанмен, бір ғасырдың қамын жей алмайды. «Заманың түлкі болса, тазы боп шал», – деген сөз заманның осындай құбылмалы жағдайында туса керек. Қолында ірілі-ұсақты билігі, азды-көпті байлығы барлардың қатарында өзін заманның қожасы, заманның биі санамайтын жан жоққа жуық. Олардың бірқатары – жетіліп болғандар мен мал жиып толғандар, мейманасы асқандар. Бұлардың ішінде дүниеге бой алдырмағаны кемде-кем. «Көп адам дүниеге бой алдырған, Бой алдырып, аяғын көп шалдырған» [2, 225], – деген сөзді ақын осы шындықты өз көзімен көріп, оның сынын өз көңілінің тезінен өткізіп айтқан. «Адам ғапыл дүниені дер менікі» [2, 265] секілді өзекті ойлар желісі өмір шындығын тану мен таразылаудың осындай кеңістігінен тартылады. Түптеп келгенде, адамның заманды билемек болуы «жаманның заманға күйлемек» болуымен бір бәс. Адам заманды билемек болғанда да, заманға күйлемек болғанда да нәтиже біреу: замана оны илемек.

Ақындық өнер тарихында адамзат баласының жайсаңдары айтқан жақсы сөздер көп. Бірақ Абай айтқан мына сөздің тереңіндей тереңдік ешкімде болған емес. Ой жүгіртіп, ойланып қараған жан сол тереңдіктің өзінде шешуі қиын жұмбақ барын сезетінін жоққа шығаруға болмайды. Әйтсе де, Абай ілімінің жүйесінде көрсетілгендей, дүниеге бір бой алдырып қойған жанның оңалуы қиын. Бұл тұжырымның өзегінде бір күннің немесе бір жылдың емес, бір ғасырдың да емес, мәңгіліктің шындығы жатыр.

Ақын шығармашылығында жеке адамдардың немесе жалпы жұрттың мінездеріндегі, істеріндегі жамандықтар да, әлеуметтік топтардың типтік тілектері мен ниеттері де толық сипатталады. Ұрлықпен мал табуды кәсіп еткен топ өз алдына бір бөлек. Мал иесі байлардың мал басын сақтаудың, көбейтудің қамынан қолы босамақ емес. «Сатып алған, жалынып, бас ұрып алған болыстық пенен биліктің қасиеті жоқ». Оған қолы жеткендер, «ебіне қарай біреуді жетілтейін, біреуді құтылтайын деген бейнетінің бәрі басында», алып берем деп даугерді, құтқарам деп ұрыны жеуде. «Мықтыны сыйлайын десең, жаманшылыққа елдің бәрі

мықты». Есті кісі дейтін болсақ, «әділет, ұят, нысапқа есті кісі елде жоқ». Қарапайым жұрт та қарап қалмайды: ұрлығын айтамын деп немесе өткізбесін арзанға түсіріп аламын деп, көп бергенге партиялас боламын деп атын сатып әуре. Бұзақылар аз күн де болса азық қылайын деп бек болудың, көп болудың, кек алудың, мықты атанудың жолын көрсетіп, ауқаттыларды азғыруда. «Ғарып-қасар бишара (...) жатқан түйеге міне алмаса (...), ол момындыққа есеп емес. Егер мінерлік жайы болса, бірдемені ептеп ілерлік те жайы бар» [1: 141; 145-146; 158].

Адам мен заманның мұншалық бұзылуына елдің жатқа тәуелділігінен, бодандығынан туған басқару жүйесі алып келді. Бұл күйді Ә. Бөкейханов қысқаша былай сипаттады: «Кім орысқа жағымтал болса, сол жұртты бір қамшымен айдайтын болды. Әділ билік жорасы жаман қарапайым тұғыр би парасына аяқ-асты болды. Пара беріп ақты қара, қараны ақ қылатын күн туды. Қазақ жақсысы орыс етегінен жем жегенді зор өнер көрді» [4, 194].

Заманның ес біліп, етек жапқан жақсыларының зор өнер тұтқан істері халықтың бірінен кейін бірі келе жатқан бірнеше буынын қамтыды. Елдің жасынан үлкеніне дейінгі аралықтағы қалың жұрттың күндегі көргені мен білгені осы өнердің өнегесі болды, кім ұяда не көрсе, ұшқанда соны ілді.

Абайдың заманында елдің билігі жаттың қолында еді. Жат жарылқамады. Жамандық көрсе, оны жақсылықпен түземеді. Билеуші де, билеу жүйесі де қазақ қоғамының дәстүрлі мәдениетіне жат бағытты ұстанды, елді бірлік пен ынтымаққа, жақсылық пен ізгілікке ұйытпай, жамандыққа, надандыққа, жаулыққа жол ашты. Жұрт сағымдай төңкеріліп құбылды. Бас-басына би болған өңкей қықым елдің сиқын бұзды. Ел арасы бүлінді. Бір кісінің мыңға әлі жетпегені сияқты, жүз кісінің сұмға әлі жетпеді. Қу мен сұм белең алды. Ар ойлайтын адам азайып, еңбексіз пайда табуды ойлайтын сабырсыз, арсыз, көрсе қызар, жалмауыз жандар шықты. Сырттансынбақ, қусынбақ, өршілденбек бұлардың ажарын ашатын айрықша көрікке айналды. Алашқа сыртынан күліп, ішінде жаулық сақтады, жақынын тіріде аңдып, өлсе өкіріп жылайтын әдет тапты. Терін сатпай, телміріп көзін сатып, теп-тегіс аларман болды. Ұрлықпен мал табатын, егессе, ауыл шабатын құдай атқандар, бойы бұлғандар, сөзі жылмандар, ба-

сында ми жоқ, өзінде ой жоқ, күлкішіл кердең надандар бой көтерді. Аулаққа шыққыш, сыбырлап бұққыш бұзылғандар, қулықты көргіш, сұмдықты білгіш пасықтар мен пысықтар қатар түзеді. Өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ өріс алды, қулық – өнерге, ұрлық кәсіпке айналды. «Ісі білмес, кісі білер», – деген мақал туды. Жақсылардың үстінен бекер, өтірік «шапты, талады» деген әр түрлі қылмыстық іс көрсеткен арыз-қойлар, жалақорлар, пәлекорлар белең алды. Ақты қара деуші, көрмегенді көрдім деуші жалған куәлік берушілерге жол ашылды. Бас пайдасы үшін біреуге мақтау сөзін айтып, қошеметін көрсетіп, ақыры оны аранға түсіретін алдампаздар алға шықты. Бәрінің көздегені мен көксегені дүние болды. «Сұм-сұрқия, қу заман» [2, 168] солардың көрер көзіне гүл көрінді. Дүние олардың көзі мен көңілінің құртына айналды: біреу шекпен кигісі келді, біреу шен таққысы келді, біреу мал тапқысы келді... Надандар сол үшін дауласты, зұлымдар сол үшін жауласты, арамдар сол үшін арбасты, қулар сол үшін алдасты. Сол үшін біреулер ар төкті, сол үшін біреулер қан төкті. Бұлардың ішкі мұзын көңілдің нұры, күннің қызуымен де, көздің жасы, жүректің қанымен де еріту мүмкін болмады. Ақынның қадірлі басы мен қайратты жасы осылармен тартыста өтті.

Абайдың ілімі аясында адамның адамдығын анықтайтын факторлардың бірі – мақсат. Адамның мақсаты адам баласының бәрін бауырым деп сүюден туатын болса, онда оның ізгі мақсат болғаны. Адамның ізгі мақсатқа жету жолындағы әрекеті (іс-әрекеттің мазмұны, амалдары, құралдары, т.б.) де ізгі болуы шарт. Дүние тіршілігінде мақсаттың да, оған жеткізетін іс-әрекеттің сипаттары да алуан түрлі. Егер адамның дүние тіршілігіндегі мақсаты мал табу болса, адам үшін ол да игілікті, ізгілікті болып көрінетіні рас. Бірақ адамның дүние тіршілігіндегі мақсаты мал табу, тек қана мал табу ғана болса, онда оның бұл мақсаты ізгі емес. Мал байлығы – сандық категория. Сондықтан мал байлығы мұрат емес, ол мұратқа, мақсатқа жетудің құралы қызметін атқарады [5, 133]. Абай өз замандастарының мал байлығына қол жеткізуге ұмтылудағы түпкі мақсаттың мақтан екендігін көрсетеді: «Барында баймын деп мақтанады. Жоғында «маған да баяғыда мал бітіп еді» деп мақтанады» [1, 145]. Мұндай мақсат жолындағы әрекет ізгі бола алмайды. Мақтанның алды мен арты

– күншілдік. Одан ізгілік іздеу бекер. Ізгілік жоқ жерде игілік те жоқ. Халалдан харамды айырмау, харамнан халалды айырмау – имансыздықтың көрінісі, имансыздық – надандықтың нәтижесі, надандық – білім-ғылымның жоқтығы, білімсіздіктің салдары, ал «білімсіздік хайуандық болады» [1, 207].

Абай заманының адамдары таңертеңгісін көзін тырнап ашып тұрғанда, малдың қамын ойлап тұрды, күн батып, қараңғы түсіп, ұйқыға жатқанда, малдың қамын ойлап жатты: а) «малдан басқа мұңы жоқ» болды, мұң-мұқтажының орны еш толмады; ә) істеген ісі бітпеді; б) жоғын таппады; в) мұң-мұқтажының орны толатыны, ісінің бітетіні, жоғының табылатыны туралы үміті де жеткізбеді, жеткізер болмады. Сонда да алған бетінен қайтпады. Бір-бірімен айтысты, тартысты, алдасты, арбасты, алысты, жұлысты, ұрысты, соғысты. Өмір осылай өтті. Өмірінің осылай өткенін біреу жұбаныш қылды, біреу мақтан көрді. Ақынның: «Есер, есірік болмасаң, Тіршіліктен пайда жоқ» [2, 184], – деуіне негіз болған шындық құбылыстардың бір саласы осындай.

Ақынның жанын ауыртып, жүрегін жаралайтын зіл замандастарының «төрт аяқты малды көбейту» туралы мақсаты емес. Адал еңбек етіп, мал табу, байлыққа қол жеткізу жазықты іс емес. «Мал, мақтан ғиззат-хұрмет адамды өзі іздеп тапса, адамдықты бұзбайды һәм көрік болады» [1, 187]. Мал адамды өзі іздеп тапса, оның ешқандай айыбы жоқ. Ерінбей, адал еңбек еткен адамды «іздеп тапқан мал» ғана адамдыққа жарасады. «Жанын қарманып, адал еңбекпен мал іздемек – арлы адамның ісі» [1, 171]. Абай осы орайда адамның малды «табынып іздеуі» туралы ұғым ұсынады. Мұның мәнісі «құл болып іздеу» дегенді аңғартады. Малды, дүниені оларға табынып, құл болып іздеу адамшылыққа жатпайды. Егер адам мал, мақтан, ғиззат-хұрметті «өзі оларға табынып іздесе, тапса да, таппаса да адамдығы жоғалады» [1, 187]. Сөйтіп, ақын адамдардың мал таппақ мақсаттағы ізденісінің екі түрлі сипатын көрсетеді. Оның бірі – адал еңбекпен мал іздеу. Екіншісі – табынып, құл болып іздеу. Мақсат – біреу. Ал оның сипаты екі түрлі. Бір мақсаттың екі түрлі сипатына сай екі түрлі амал-айла, құрал бар: бірі – ізгілікті амал-айла, ізгілікті құрал; екіншісі – залымдық амал-айла, залымдық құрал. Ақынның жанын ауыртып, жүрегін сыздататын ауыр зілдің өсіп-өнген өзегі – адамдардың малды, дүниені оларға табынып, құл

болып іздеуі және осы өзек бойымен іздеген жоғын табу жолында таңдап алған амал-айлалары, құралдары болды: а) ұрлық; ә) алдау; б) зорлық; в) өтірік; г) өсек; д) жалақорлық; е) пәлекорлық; ж) паракорлық, т.б.

Ақын мұндай жолмен жиналған малды «иттікпен табылған мал» деп білді, мал табудың жолдарын саралап көрсетумен шектелмей, оны жұмсаудың жайына да сын айтты. «Ешбір қазақ көрмедім, малды иттікпен тапса да, адамшылықпен жұмсаған. Бәрі де иттікпен табады, иттікпенен айрылады. Бейнет, күйігі, ызасы – сол үшеуінен басқа ешнәрсе бойында қалмайды» [1, 145].

Ақын мал табудағы, мал байлығына жетудегі түпкілікті, ізгі, игілікті мақсатты сапалық категория ретінде танып, оны ғылым табумен, білім алумен байланысты анықтайды: «Сол малды сарып қылып, ғылым табу керек» [1, 144]. Мал табамын деген, мал тапқан жұрт алдына мұндай мақсат қою деңгейіне көтерілмеді. Иттікпен тапқан малды адамшылықпен жұмсау мүмкін болмады.

Көрсетілген амал-айлалар табынып, құл болып мал табудың, қарын тойғызудың құралына айналды. Жақсылық пен жамандық, адалдық пен арамдық, әділеттілік пен әділетсіздік арасын аңғарып, олардың шегін сақтауға талпынудың қадірі қалмады, қасиеті кетті. Жұрт тіршілікте жақсылық пен жамандықты, адалдық пен арамдықты, әділеттілік пен әділетсіздікті, обал мен сауапты айырып танудан қалды, танығысы келмеді, олардың дүниеде бар-жоғына мән бермеді, мән бергісі келмеді.

Абай заманында адам баласы ешкімге сенбеді, ешнәрсеге нанбады, оның нанымы мен сенімі болмады деудің реті жоқ. Оның сенімі мен нанымы да, діні де бар еді. Бірақ оның діні, нанымы мен сенімі өзінің діліне, рухани негізіне айналмады, әлдебір жат, өзінен тыс, сыры белгісіз сыртқы құбылыстар туралы дерексіз түсінік күйінде қалды. Мұндай түсінік адамның рухани болмысының өзегі бола алмады, адамның рухани болмысының мәнін түзей алмады. Адамның болмысының өзегінде болмаған, адамның болмысының мәніне айналмаған нәрсенің адам үшін ешқандай құндылығы жоқ. Абайдың ілімінде негізделген ұлттық және жалпыадамзаттық құндылықтар Абай заманындағы адам болмысының өзегінен орын таба алмаған еді, оның болмысының мәні болып тұрақтай алмаған еді.

Ақын адаммын деген надандардың шын ниетін білгенде, жаны түршікті, көз алдындағы көріксіз көріністен көзін ала қашып, бетін басты. Мұндасарға сөз ұғарлық кісі таппады. Ақырында, қалың елінің ортасында отырса да, бақсының моласындай жалғыз қалды. Заман сынын адам болмысы, адам арқылы таныған ақын өмірдің мәнін де адам мен заман табиғатын тану барысында, адамның тәнін емес, жанын тану нәтижесінде ашты. Заманынан озған, заманының адамынан озған, ортасының надандығынан, қоғамының қараңғылығынан көңілі қалған, қу тіршілікте өзінің де, өзгелердің де қылып жүрген ісінің баянсыздығына, байлаусыздығына көз жеткізген, бәрінің қоршылық екенін білген, қажыған жан қалған өмірінде адамның адами қасиеттеріне, «ыстық қайрат», «нұрлы ақыл», «жылы жүрек» шындығына үнілді. Жүрегінің тереңінен тапқан шындық сырды ғана шын асыл деп таныды. Адам ыстық қайраттан, нұрлы ақылдан, жылы жүректен, солардың ынтымағынан, осы үшеуінің жөнін білетін ғылымнан сырт қалса, ол үшін жалғанның гүлдей жайнаған, күндей жарқыраған қызығында мән жоқтығына, баян болмайтынына көз жеткізді, мұндай жағдайда адам мінезін түзеуге, заман ағымын, қоғам өмірін өзгертуге талпынудың бос зурешілік екенін аңғарды. Осыдан келіп Абайдың антропологизмі мен психопозетикасының өзекті желісі тартылады.

Қалың елім, қазағым, қайран жұртым,
Ұстарасыз аузына түсті мұртың.
Жаксы менен жаманды айырмадың,
Бірі қан, бірі май боп енді екі ұртың [2, 50], –

секілді өлең жолдарынан ақынның поэтикалық антропологизмінің байлығы, адам туралы танымы мен түсінігінің тереңдігі аңғарылады. Ақын көз алдындағы көріністің, болмыстағы шындықтың суретін жасаған. Әйтсе де осы суреттегі шындықта ақынның қалың еліне жаны ашыған қалпы, өкінішті, күйінішті күйі де көрініс тапқан. Дұрысында, ақын осы сөзінде елін сынап, еліне мін тағып, мысқыл етіп отыр деудің қисыны жоқ, мұны ақынның ет жүрегі елжіреп сүйген қайран елінің өзгермес сыртын көріп, ішін білгендегі күйініші деп білген дұрыс.

Ақын күйінішінің мәнісі мына өлең жолдарынан аңғарылады:

Қайғы шығар ілімнен,
Ыза шығар білімнен.
Қайғы мен ыза қысқан соң,
Зар шығады тілімнен [2, 184].

Ілімнен қайғының шығуы, білімнен ызаның шығуы, қайғы мен ызаның қысымынан тілден зардың шығуы – бәрі шындық екенінде сөз жоқ. Бірақ ақынның айтып отырғаны көптің басында болатын, көптің көңілі жететін шындық емес. Ақынның айтып отырған шындығы көзге көрінбейді, қолға ұстатпайды, оны тек ақылға салып қана барлауға, байыптауға болады.

Мұрты аузына түскен, жақсы мен жаманды айырмаған, екі ұртының бірі май, бірі қан адамның келбетіне қарағанда, оның адамдығының сипаты танылмай қалмайды. Беттегі, пішіндегі белгілер іштегі, жандағы шындықтың сипатын танытады. Оларды тану, білу, бағалау дәстүрлі дүниетаным талаптарына сай жүзеге асады. Халықтың дәстүрлі дүниетанымы арнасында қалыптасқан мәдениеті бойынша адамның шашы, сақал-мұрты, мұрын қуыстарындағы, қолтығындағы түгі тиісті құралдардың көмегімен күнделікті күтімде болған. Мұның өзі имандылықтың адам бойындағы табиғи көрінісі іспетті. Пайғамбардың хадистерінде мұрт бастыру имандылықтың адам бойындағы осындай табиғи бес белгісінің бірі ретінде көрсетілген [әл-Бұхари]. Адамның мұртын баспай, бетімен жіберуі адамшылығы, иманы бар адамға тән белгі бола алмайды. Осы тұрғыдан келгенде, кісінің мұртының ұстара көрмей, аузына түсуі салақтықтың, салғырттықтың ғана белгісі емес, білімсіздіктің, адамшылық негіздері туралы түсініктің жоқтығының белгісі болып шығады. Кісінің бір ұртының май, бір ұртының қан болуында да осындай ұғым жатыр: май – халал, қан – харам. Халалдан харамды айырмау, харамнан халалды айырмау – имансыздықтың көрінісі, ал имансыздық – надандықтың нәтижесі, надандық – білімсіздіктің салдары. Бұдан бұлтартып кету қиын. Ақын деректі, жалқы белгілер мен дерексіз, жалпы ұғымдарды қатар, жарыстыра суреттей отырып, жалқының мәнін жалпы арқылы тереңдетеді, жалпының мәнін жалқы арқылы нақтылайды.

Фәни тіршіліктің көз қыздырып, көңіл арбайтын қызығының бәрінен бой тарту, дүниеге бой алдырмау туралы ұстаным ақынның ілімінен шығады. Оның негізінде дүние туралы терең таным жатыр. Дүние – адам баласы үшін үлкен сынақ [Құран 18:7]. Лұқман хакім баласына айтқан бір өсиетінде былай деген екен: «Балам, бұ дүние – терең теңіз. Оның түбіне талайлар кеткен. Одан аман шығам десең, мінген кемең Алланың алдындағы қорқынышыңнан болсын. Оған тиеген жүгің Аллаға деген иманыңнан болсын. Оның желкені Алладан күткен үмітіңнен болсын. Сонда, бәлкім, аман шығарсың, бірақ біржола құтылып кетерсің деп ойламаймын» [6, 144]. Лұқман хакім адамның фәниден дүниеге бой алдырмай өтуі мүмкін еместігіне мегзейді. Адам мен заман, бақи мен фәни арасы туралы хакім Абай да осындай ойда. Ақылға салғанда, Абайдың ел бағудың да, мал бағудың да, ғылым бағудың да, бала өсірудің де баянсыздығы жайлы ойының негізінде тіршілік сырын, адам табиғатын Лұқман хакімше жете таныған кісілік кемелдік барына көз жеткізуге болады. «Балаларымның өзіне ілгері өмірінің, білімінің пайдасын тыныштықпен көрерлік орын тапқаным жоқ, қайда бар, не қыл дерімді біле алмай отырмын, не бол деп бағам?» [1, 128], – деп күйзеледі ақын. Ақынның «таппай отырған орны» жазғы жайлау, қысқы қыстау емес, ауыл-аймақ та емес, адамдардың ортасы, қоғамдық орта. Надандардың емес, көкірегінде көзі бар, ақылында сәуле бар, бірін-бірі дос тұтқан, бір-біріне жаны ашитын адамдардың қоғамы. Заманының, ортасының, қоғамының болмыс-бітіміндегі қатпар-қатпар қасаң сырды адамның бойынан көріп, оның сырдаңдығын, өзі асыл тұтқан мұратына жаттығын білу, оны түзерлік биліктің де жаттанғанын, жат қолында тұрғанын көру, өзінде мұның ешқайсысын түзеуге мүмкіндігінің жоқтығын сезіну ойшыл жанды күйзелтіп қана қоймайды, түңілдіреді. Ақынның шығармашылығындағы өкініш пен ыза, қайғы мен дерт сарыны осындай іргелі әлеуметтік шындықты танудың, оның себептері мен салдарын білудің жүрекке түскен сызынан өнеді.

Ақылы жоқ, ары жоқ шуылдақты
Күнде көріп, тұл бойы жиіркенген [2, 285]

немесе

Ауру жүрек ақырын соғады жай,
Өз дертін тығып ішке, білдіре алмай [2, 285], –

секілді мұң мен дерт басқан жүректің хәлінен ақынның өзінің рухани күйі көрініс беретіні рас. Ақынның мұңды қалпы мен дертті жағдайы, күйзелуі мен түңілуі оның дүние, тіршілік шегіндегі өзінің жеке басының сұраныстары мен қажеттіліктерінің, өз жеке басының жақсы көрген, мұрат тұтқан, ұмтылған игіліктеріне жете алмауының салдарынан туатын күй емес. Ақынның рухани әлеміндегі мұң-зар оның өз жеке басының қамынан емес, халықтың қамын ойлаудан, заман сипатындағы, адам бойындағы, көптің болмысындағы жамандық пен надандықтың зардабын көруден шығады. Сол жамандақ пен надандықтың ауыртпалығы ақынның өз жеке басына тіктеп келіп түспейді. Ақын дүниетанымының жалпыадамзаттық өрісінде оның жеке басының қайғысы дейтін қайғы жоқ. Ақын өз басымен өзі қайғы болып кететіндей, кінәмшіл, жекешіл, өзімшіл емес. Жамандық пен надандықтың бар ауыртпалығын көтеретін, зардабын шегетін – көп, халықтың өзі. Абайдың жанын жаралап, қанын қарайтатын, көзінен жас болып, тілінен зар болып шығатын шер – осы көптің, халықтың басындағы күннің қайғысы. Сондықтан да Абайдың мұң-зары түпсіз тұңғыық іспетті, шетсіз әрі шексіз. Алайда ақын тұңғыыққа батып кетпейді, шетсіздің шетіне жете алмай, шексіздің шегін таба алмай шерменде күйге де түспейді. Мұң-зарын, уайым-қайғысын орынсыз ойын-күлкімен де азайтпайды. Көңілдегі қайғы мен қалың зардың ауыртпалығын халық қамын ойлаудан туған орынды характерпен – ақындық қызметімен, даналық насихатымен азайтады.

Уайым-қайғыны азайтудың өзі бір ғанибет іс екені рас. Бірақ қайғы мен зарды азайту – бір басқа да, қайғы мен зардың түпсіз тұңғыығынан, шетсіз де шексіз кеңістігінен аман шығу – бір басқа. Негізінде, мұндай түпсіз тұңғыықтан, мұндай шетсіз бен шексізден Абайды ақындық даналығы, шығармашылық қуаты алып шығады. Ақындық даналықтың алды ашық, ол Жаратушыдан басқа ешкімге тәуелді емес, Жаратушыдан басқа ешнәрсеге мұқтаж емес. Абайды дүниәуи тіршіліктің жарқылдаған алдамшылығынан сақтап, жеке басының өзімшіл тілектерін басқан, сөйтіп ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұстау биігіне көтерген

қуат көзі ақындық даналықта. Болмыстан, заманнан, адамнан көңілі қайту, соларға жаны ашып, солар үшін іші күйіп тұрып, солардың ортасында, соларды сүйіп тұрып, өзіне – оларды, оларға өзін жат санау ақынды шындық құбылыстарды даналық таныммен жинақтауға, даналық пайыммен типтендіруге бастайды. Нақты тұлғасымен нақты бір мезгіл мен мекен шегіндегі нақты қоғамда, нақты адамдар ортасында ғана өмір сүру, одан тыс бола алмау, сөйте тұра солардың бәрінен сырттау, жаттану, сөйте тұра сол қоғамға, сол қоғамның адамына, халыққа жаны ашып, оларды жақсылық жолына шақыру Абайдың азаматтық және ақындық тұлғасының трагедиялық әрі қарнамандық сипатын танытады.

Ақынның фәниден көңілі қайтқаны рас. Бақидың жүзіне де қаймықпай, тура қараған. Қалған өмірінде ел бағу, мал бағу, ғылым бағу, бала бағу, дін бағу секілді қызмет салаларын саралап, сараптан өткізгенде, өз заманында солардың бәрінің баянсыздығын көреді. Достан да, дұшпаннан да көңілі қалғанда, сенісерге жан таппағанда, Аллаға жалбарынатыны рас. Мұсылманшылық жайын, дін негізін қозғайды, софылық хақында да айтатыны бар. Бірақ дін жайын, софылық жайын қозғағанмен, өзі дүниеден теріс айналып, тек қана дін бағып қалған, софылық қылған жан емес. «Не көңілде, не көрген күнінде бір тыныштық жоқ, осы елде, осы жерде не қылған софылық!» [1, 128], – дегенде, ақын өз заманы шегіндегі күйзелісті күйін, күйінішті жайын, жарлы емес, зарлы хәлін білдірген. Дүниәуи тіршіліктен біржола бет бұрып, жердің астына түсіп кетпесе, Абай заманында қазақ ішінде софылық шарттарын ұстаудың да мүмкіншілігі жоғы расты. Алайда істің түйіні қазақ ішінде софылық шарттарын ұстауға мүмкіншіліктің жоқтығында емес, ақынның шығармашылық ойлауының, даналық ойының өмірдің ақиқат шындығына негізделген тереңдігінде. Мұндай тереңдіктің өзі – өз алдына бір элем. Ол бөтен ойдың, бөгде ағыстың арнасына сыймайды. Ақын шығармашылығының реалистік болмысының, ақын ойының даналық сипатының кемелдік сипаты – мінсіз.

Ақынның дүние тіршілігінен, адам бойынан көргендері мен көңіліне түйгендері оны күйзелтпей, түңілдірмей қойматын қайшылықтар еді. Абай түңіле, күйзеле отырып та елінің болашағын ойлайды, елдің өсер өркенін оң жолға бастар ғибратын айтады,

даналық үлгі көрсетеді. Заманның, қоғамның, елдің, адамның болмысын тану, оның түбіне терең бойлау Абайдың дүниетанымына, дүниеге көзқарасына айрықша философиялық мазмұн дарытты. Ақынның адам мен заман туралы концептуалдық қағидаларының негізі терең, толық болып тұжырымдалуының, тұтаса келе бір бүтін жүйеге, ілімге айналуының сыры осында.

Заман жайы, адам құлқы Қожа Ахмет Йасауидің (1003-1228) «Хикметінде» [7, 241], Ахмед Йүгінекидің (XII ғасырдың аяғы – XIII ғасырдың басы) «Ақиқат сыйында» да көрініс тапқан. «Бұл күнде бұ дүниеде кісілік өте сирек», «Кім (таза) жолды тұтса, оның жолы кем болды, Кім (арам) жолды ұстаса, оның жолы кең болды» [8: 42; 63-64], – секілді сөздердің Йүгінеки заманының шындығын көрсететіні анық. Жақсыдан жаманның көптігі, адамнан наданның көптігі білімді жан үшін қай заманда да белгілі болған. Алайда заман сырына, адам болмысына Абайдай терең бойлаған ақынды қазақ әдебиетінің ғана емес, әлем әдебиеті тарихынан да іздеп табу қиын. Әркім-ақ өзін биікке құлаш сермеп, тереңге сүңгіп жүргендей сезінуі ғажап емес. Оған шек қоюға болмайды. Бірақ әркімнің шырқап шығар биігінің шегі бар, әркімнің сүңгіп жүрген тереңінің түбі бар. Абайдан, Абайдың адам мен заман хақындағы ойлары мен толғаныстарынан мұның екеуі де табылмайды. Абайдың тереңі түпсіз, Абайдың биігі шексіз.

Абай өзінің ілімі аясындағы ойлары мен пікірлерін адамзаттың, адам баласының адамдық мәні, адамдық қасиеті туралы әлеуметтік-этикалық, философиялық көзқарасынан таратып айтты және солардың бәрі дәлелді, тиянақты, кемел болмысымен ерекшеленді. Адамзаттың, адам баласының адамдық мәні, адамдық қасиеті туралы мұндай кемел ілім Абайдың заманында бірақ адамда болды. Ол – Абайдың өзі. Ақын сол ілімі арқылы адамзат ақыл-ойының кеңістігінде өзінің ұстанымдары мен қағидаларының біртұтас жүйесін қалыптастырды, ол жалпыадамзаттық рухани құндылыққа айналды.

Жалпыадамзаттық рухани құндылық туралы әр кезде әркім айта береді. Дегенмен ол жайлы ой айтуға абай болған дұрыс. Өйткені жалпыадамзаттық рухани құндылықтар жүйесін жасау әркімнің немесе екінің бірінің қолынан келмейді. Жалпыадамзаттық рухани құндылықтар жүйесінің адамзат тарихында бала-

масы да, мезгілдік және мекендік шегі де болмайды. Ондай жүйені жасау адамзат ақыл-ойының бар қуатын, барлық нәрі мен мәнін игеруді талап ететінінде сөз жоқ. Абай осы талап биігінен табылды. Абай жасаған ілімнің, Абай жасаған жалпыадамзаттық рухани құндылықтар жүйесінің адамзат тарихында баламасы да, мезгілдік шегі мен мекендік шеті де жоқ.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев: Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Том II. – Алматы, 1977.
2. Абай (Ибраһим) Құнанбаев: Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Том I. – Алматы, 1977.
3. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы, 1975.
4. Бөкейханов Ә. Аристотель. Поэтика. Риторика. О душе. – М., 2009.
5. Аль-Газали, Абу Хамид. Исследование сокровенных тайн сердца / пер. с арабского. – М., 2008.
6. Йасауи Қ.А. Хикмет. Жинақ: даналық сыр. – Алматы, 1998.
7. Йүгінеки А. Ақиқат сыйы: Түпнұсқаның фотокошірмесі, транскрипциясы, прозалық және поэтикалық аудармасы / баспаға дайындағандар: Ә.Құрышжанов, Б.Сағындықов. – Алматы, 1985.
8. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973.

3-тарау

АДАМ КЕЛБЕТІ ҺӘМ ЗАМАН СИПАТЫ (НАҚТЫ ТАЛДАУЛАР)

Абай ілімінде адам танудың, түсінудің, түзеудің, тәрбиелеудің, суреттеудің басты объектісі һәм субъектісі ретінде тұлғаланады. Адамның адамды тануы, түсінуі оңай емес. Адамның адамды түзеуі, тәрбиелеуі де қиын іс. Табиғат құбылыстарын, адамның анатомиясын танудың, білудің жолдары анық, айқын. Ал адамның жанын танып, білу туралы мұны айту қиын. Адам өзі секілді басқа адамдардың жан шындығын өлшеп, мөлшерлеп біле қоятындай таразы бола алмайды. Оның үстіне адам тезге салып түзейтін нәрсе емес. Сондықтан да адам ақын шығармашылығында түзеуге, өзгертуге болатын пән, объект қана емес, ақыл, сезім, қайрат иесі, субъект ретінде пайымдалады. Ақын өзінің ілімінде өзін және өзге адамды айтқанға көнгіш, айдағанға жүргіш, өзіндік беті жоқ, бейтарап объект емес, өзіндік көзқарасы, танымы, мақсат-мұраты бар, өзін де, өзгені де танып, бағалай алатын және соларға сай ой ойлап, іс қылатын, тіпті өзгеге де, өзіне де қарсы шыға алатын жеке тұлға дәрежесінде даралайды. Осы тұрғыдан келгенде, ақынның шығармашылығын адам мен адамның өзара сан қырлы қарым-қатынасының көп қатпарлы баяны ретінде қабылдауға болады. Оның жүйесінде адамның жанының қалауы мен тәнінің таңдауы, жеке тұлғалар арасындағы қатынас, сәйкестік пен қайшылық, адам болмысының екіжақты, екіұдай сипаты толық, терең көрініс табады.

Абайдың шығармашылығында әлдебір нәрсеге сұранысы жоқ адам болмайды, кімнің де болса көкейін тескен, құмар болған, іздеген әлдебір нәрсесі бар. Жұрттың бәрі сол көкейін тескен, іздеген нәрсесіне қол жеткізуге ұмтылады. Оның бүкіл ойының, ісі мен әрекетінің бағыты осы сұранысқа сай анықталады.

Елдің ұйытқысы, маңызы секілді мыңғыртып мал айдаған байлар, елдің билігін ұстап, ат үстіне мінген әкімдер, сауда жасап, кәсіп қуған еті тірі пысықтар, ел ішінде өз кәсібін дәреже көріп, мақтан тұтып жүрген ұры-қарылар – бәрінің тапсам деп іздеп жүргені, бәрінің жетсем деп қуып жүргені – «төрт аяқты мал». Малға, мал табуға деген сұраныс оларды қоршаған әлеу-

меттік ортамен тығыз қарым-қатынаста болуға мәжбүрлейді. Бұл жағдай, өз кезегінде, адамдар қарым-қатынасындағы қайшылықтардың тууына негіз болады. Осыдан келіп адамдардың бір-біріне деген дұшпандығы пайда болады. Ақынның сыншыл танымы осылардың қай-қайсысының да іші-сыртындағы басты белгілерді нақты да затты суреттейді.

Жаны аяулы жақсыға қосамын деп,
Әркім бір ит сақтап жүр ырылдатып [1, 52], –

дейді ақын. Мал таппақшы болып жүрген жандардың бірінің ісі осындай. «Жаны аяулы жақсыға ит қосып» мал табу кәсіп емес, өнер де емес. Бірақ бұлай да мал тауып, шен тағып, шекпен киіп шелтірейіп жүргендер бар. Ақын осыдан, көз алдында болып жатқан шындық құбылыстан, адамның сыры мен заманның сынынан көргені мен көңіліне түйгенін жеп-жеңіл, қарапайым түрге түсіріп, даналық пайыммен сараптайды. Өлеңнің екі жолынан екі түрлі тұлға арасындағы қатынас сипаты белгілі болады: «әркім» және «жаны аяулы жақсы». Екі түрлі тұлға. Оларды шартты белгілер арқылы сипаттайтын болсақ, мынадай жүйе шығады: А – Б. «А» (әркім) жалпы ұғымды беретін болса, «Б» «жаны аяулы жақсы (жалқы) ұғымды береді. Ақын суреттеп отырған қатынастың бір басында жалпы тұрса, екінші басында жалқы тұр. Алайда осы екі тармақтағы суретті, образды әркім әрқалай түсінеді. Жас өзінше, кәрі өзінше. Өмірде көргені көп, білгені мол адам бір деңгейде, көргені аз, білгені белгісіз адам басқа деңгейде қабылдайды. Оның мәнісі ақынның адам мен заман туралы ойының мағыналық деңгейлеріне, сөздің, ұғымның образдылығына байланысты. «Жаны аяулы», «жақсы» сөздерінің әрқайсысын әркім өзінің өмір тәжірибесіне сүйеніп парықтайды. Ал бұларды ақынның антропологиясы, шығармашылық ұстанымы, эстетикалық көзқарасы, ақындық дүниетанымы негізінде пайымдау құбылыстың сыртқы сипатын танудан оның ішкі мәніне бойлауға бастайды. Осы тұрғыдан келгенде, «жаны аяулы жақсы» ұғымының бірнеше мағыналық деңгейі барына көз жеткізуге болады. Сыртқы мағыналық деңгей құбылыстың нақты сипатымен тығыз бірлікте айқындалса, түпкі мағыналық деңгей құбылыстың жинақталған, жалпыланған, сол арқылы даралан-

ған, айрықша сапаға айналған сипатымен ерекшеленеді. Осы ерекшелік ақын өлеңіндегі сөз бен ұғымның тереңдегі мәнін, ой түбіндегі асыл мағынасын ашады. Екі тармақ көлемінде көрініс тапқан әр ұғым да, екі тармақтың тұтас болмысы да мән мен мағынаның осындай бірнеше деңгейлі табиғатымен сипатталады.

Жаны аяулы жақсыға ит қосу – жаманның ісі. Жаны аяулы жақсы мұндай иттік іске бармайды. Оның жақсылығының өзі осында. Ал жаман жаны аяулы жақсыны көргенде, өзінің жамандығын сезбей, білмей қалмайды. Өзінің жамандығын сезіп, білген жан жақсының жақсылығын көре алмай, күншілдікке бой алдырады. Оның жаны аяулы жақсыға қоспақ болып ырылдатып ит ұстап жүруінің себебі осындай. Өлеңінің екі жолында жаманның іші, ниеті бұлайша толық ашылмайды, жаманның ісі туралы баға да берілмейді. Соған қарамастан ақынның жаман туралы, жаманның жамандығы туралы ойы, көзқарасы суреттелініп отырған шындық құбылыстың сыртқы бейнесінен анық аңғарылады.

Ақынның сөзінен, ақын шығармаларының мәтінінен туындайтын мазмұннан, оның астарынан, ақынның образды ойынан туындайтын және қабылдаушының интерсубъективті ойлау қызметі деңгейінде ғана ашылатын жасырын мағына әлдеқайда күрделі, терең. Шығарма жүйесінде мағынаның жасырынулы, дерексіз күйде көрініс табуы көркемдік ойлаудың қуаттылығының, суреттілігінің, бейнелілігінің ерекше белгісі, маңызды көрсеткіші болып табылады. Ақын шығармаларының мұндай онтологиялық қырлары оның көркемдік әлеміндегі шындық құбылыстың жұмбақ сырының терең екендігін көрсетеді.

Күшік иттей үріп жүр,
Кісіден кеммін демейді... [1, 82] –

деген екі тармақта «сабырсыз, арыс, еріншек, көрсе қызар жалмауыз» жанның бір қыры көрініс тапқан. Алайда үріп жүрген ол емес. Осындағы сөздердің мағынасын тура қабылдайтын болсақ, үріп жүрген – күшік. Иттей үріп жүрген де күшік. Күшік басымен иттей үріп, кісіден кеммін демейтін де сол. Бірақ бұл күшіктің затты образы емес. Бұл – «сабырсыз, арыс, еріншек, көрсе қызар жалмауыз» жандардың күшіктің нақты, затты бейнесімен

қатар ұсынылған жасырынулы, бүркемеленулі, жинақталған образы. Құбылыстардың затты және бүркемеленулі образдарының тоғысуынан, бірінің екіншісіне көлеңкесін түсіруінен күрделі, көп қабатты түсінік туады. Түсінік ұғымға ұласады. Ұғым да жалаң емес, астарлы, ашық емес, перделі. Сондықтан да оның мағынасы терең, мазмұны бай, мәні зор.

Мына төрт тармақ өлеңдегі поэтикалық ой ақынның өмірдің шындық құбылыстарын өзге арқылы танып, таразылауы нәтижесінде емес, тікелей өз тәжірибесі негізінде сезгені мен білгенінен өніп-өрбігендей әсер қалдырады:

Күшік асырап ит еттім,
Ол балтырымды қанатты.
Біреуге мылтық үйреттім,
Ол мерген болды, мені атты [1, 289].

Әр екі тармақта өзара шектесіп, шендесіп, қатар жарысып жатқан екі түрлі тұтасқан образ бар. Олардың арасындағы қайшылық, конфликт ақынның «мені» мен басқа «біреу» арасындағы қатынас арқылы ашылады. Әр образды түзетін сөздердің, сөз тіркестерінің, тармақтардың өз мағынасы бар: лексикалық; грамматикалық; стилистикалық. Солардың бәрі тұтаса келіп, біртұтас образға ұласқан да, одан белгілі бір жасырынулы, астарлы мағына туған. Ақын жасаған образдың осы мағынасынан өлеңнің бастапқы екі тармағының мәні ашылады. Кейінгі екі тармақтың мағыналық-құрылымдық табиғаты жайында да осыны айтуға болады. Кісінің бойындағы опасыздық, сатқындық, сұмпайылық туралы ойдың мәнін ашу үшін, алғашқы екі тармақ та жеткілікті. Ал осы ойдың мәнін бір образ (хайуан образы) арқылы бір кеңістікте, екінші образ (адам образы) арқылы екінші кеңістікте ашу құбылыстың жасырын, бүркеулі мағынасының мәнін келесі бір деңгейде барынша толық, толымды сипаттауға мүмкіншілік берген. Бұл тәсіл өмірдің нақты шындығы туралы түйінді ойды бірнеше сатылы деңгейде ұтымды бейнелеп көрсетудің таптырмас поэтикалық құралы қызметін атқарады. Сөз бен суреттің, ой мен образдың осындай көп мағыналы, бірнеше қатпарлы интерсубъективті мәні ақынның «Қыран құс не алмайды, салса баптап» өлеңінің поэтикалық жүйесінде ерекше айшықты көрініс тапқан.

«Қыран құс не алмайды, салса баптап» өлеңінде дәстүрлі қазақ қоғамындағы саятшылық суреті берілген. Біреу баптаған қыран құсын қияға жібергенде, біреу жанамалап келіп, күйкентайын қосады, екінші біреу кимелеп келіп, қарғасын жібереді. Күйкентай шықылықтап, қыранның үстінде ұшса, қарға қарқылдап, қыранның артына түседі. Екеуінің бірі шықылықтап, бірі қарқылдап құр ұшқаны болмаса, не құс алмайды, не аң алмайды, қыранға да алдырмайды. Күйкентай мен қарғаның иелері осыған мән, қуанғаннан ыржақтап, түні бойы құстарын мақтап күпілдейді. Тұтасқан сурет. Айқара ашылған мінез. Мазмұн бай. Мазмұннан туындап әрі мазмұнды байытып тұрған мағынада да үлкен мән бар. Бірақ ол көзге көрінбейді, көңілге де қона қоймайды. Қазақтың саятшылық салтында аң мен құсқа күйкентай мен қарғаны баптап салатын әдет жоқ. Осыдан келіп, ақынның сөзбен салған суретінің астарлы, метамағынасы туралы ой туады. Осы ойдың желісін ұстағанда, өлеңдегі саятшылық та, қыран да, күйкентай мен қарға да метаобраздар екендігі жайында қорытынды жасауға тура келеді. Оны ашып, қауызын аршып айтар болсақ, ақын өлеңінде адам өмірінің нақты шындығы көрініс тапқаны, «саятшылықтың» аты саятшылық болғанда, өзі қазақтың тұрмыс-тіршілігіндегі ақиқат шындық екендігі, қыранның да, күйкентайдың да, қарғаның да, олардың иелерінің де түрлі дәрежедегі, түрлі деңгейдегі жеке тұлғалардың, қолдарында азды-көпті, үлкенді-кішілі биліктері, билікке жетпек ниеттері бар адамдардың жалпыланған, дерексізденген мінез-құлқы, іс-әрекеттері екендігі, ал олардың құс салып, күйкентай мен қарға қосып алмақ болып іздеп жүргендері мақсат (мал, мансап, билік, мақтан, т.б.) екендігі туралы ойға тоқтар едік. Осы реттен келгенде, өлеңнің жұмбақ сипаты, метафоралық табиғаты, поэтикалық жасырын мағынасы айқындала түседі де, ақынның образды ойының интерсубъективті табиғаты жаңа бір қырынан ашылады.

Өзі – шошқа, өзгені ит деп ойлар! [1, 249] –

секілді дара тармақтың, бір тамшы сөздің өзімен де ақын көл-көсір шындықты, телегей-теңіз мазмұнның сырын танытады. Тұтасып тұрған метафора. Бір ғана тармақ. Мұнда да екі тұлға арасындағы қатынастың сыры ашылған: «өзі» және «өзге» (А – Б).

Бұл жерде жалқының жалпыға қатынасының ерекшелігі көрініс тапқан. «Сегіз аяқтағы» күрделі, көп қатпарлы, тізбектелген метаобраздан туатын жұмбақ мағына бір басқа болғанда, одан гөрі қарапайым, жалаң метафоралық қатынастағы мына тілдік бірліктердің жасырынулы поэтикалық мағынасы бір басқа. Соған қарамастан өлеңнің осы бір жолында тұтас бір типтік образ жасалған. Адамның образы. Абай заманындағы. Ал қандай адамның образы екені жұмбақ күйінде қалған. Оны шешу жолында ізденген адам түрлі ойға түседі, түрлі болжамға барады. Өзі зұлым бола тұра, айналасындағы алыс-жақынның бәрін – өзіне дұшпан көру, сөйтіп оларды ұдайы әлдене үшін жазықты, айыпты санау, олардан өзін артық, аяулы санау кісінің ойында өзі туралы да, өзгелер туралы да жаңсақ пікірдің қалыптасуына алып келеді. Бұл пікір өз кезегінде бірте-бірте кісінің ішкі ұстанымына, көзқарасына айналады. Адамның адамға дұшпандығының бір көзі осындай болып келеді.

Қалыптасқан, жалпыға бірдей ортақ түсінік бойынша, шошқа іспетті хайуандардың сипаты мынадай белгілері арқылы ашылады: тойымсыздық; лас пен тазаны, арам мен халалды айырмай, жалмап жұта беру; тазаға баспау, ластан шықпау, т.б. Ақынның «шошқасы» осындай түр-тұрпатымен елес береді. Сөйте тұра ол, автордың суреттеуіне қарағанда, өзгені ит тұтып, одан өзін артық көрген сыңай танытады.

Ұғым, түсінік, баға. Олардың өзара байланыстары мен сабақтастығынан «өзі – шошқа» адамның ішкі болмысы белгілі болады. Сыртқы тұрпаттан ішкі мән сыры ашылады. Нәтижесінде адамның іші мен тысы бірдей танылып, нақты образ жасалады. Бір тармақ өлең жолымен ақын осындай толық образ жасап, оған осындай толымды мағына сыйдырады. Сөздің кең мағыналылығы, ойдың тереңдігі, мазмұн мен мәннің байлығы бұл жерде де үлкен эстетикалық жүк көтеріп тұр.

Негізінде, метафораның жұмбақ сияқты екені рас. Бұл туралы кезінде Аристотель сипаттама берген. Бірінші ұстаз белгілі бір құбылысты атауда мағынасы жағынан бір-бірімен тең түсіп жатқан сөздердің бірін екіншісінің орнына қолданудың ешқандай ағаттығы жоқтығы жайында айтылған ойларға қарсылығын білдіре отырып, маңызды теориялық тұжырым жасайды. Ғұламаның ойынша, белгілі бір құбылыстың сипатын бір сөз басқа

бір сөзге карағанда неғұрлым толымды, ажарлы ашады. Осы ретте белгілі бір құбылысты, ұғымды білдіретін бір сөз екінші бір сөзден көрікті не көріксіз, шырайлы не шырайсыз, күшті не әлсіз болып келеді [7, 232-233]. Абайдың белгілі бір құбылысты таныту үшін метафоралық қатынаста тандап алып отырған сөздерін, Аристотельдің қағидасы шегінде байымдағанда, көрікті деп те, шырайлы деп те, күшті деп те қабылдауға болады. Алайда бұл сөздердің көріктілігінде, шырайлылығында, күштілігінде әдеттегіден басқа мән бар. Біреудің өзі «шошқа» болса, онда оның болмысын ашып тұрған осы сөзде көрік те, шырай да жоқ дерлік. Қайта бұл мінездеу-сөз мінезделіп отырған құбылыстың мейлінше «көріксіз», «көргенсіз», «шырайсыз», «жекесұрын» болмысын білдіреді, басқаша айтқанда, құбылыстың тиісті мәнін мейлінше терең, айқын ашады. Өлеңдегі сөздің қасиеті белгілі құбылыстың мәнін осылайша терең де айқын ашу мүмкіншілігінде. Ақынның метафоралық қатынаста тандап алған сөздерінің көріктілігі, шырайлылығы, күштілігі туралы ойды осы тұрғыда қабылдаған дұрыс болмақ. Суреттелініп отырған шындық құбылысты тұтасқан образға айналдыруға, оның мәнін терең ашуға келгенде, ақын тандап қолданған осы сөздерден артық асыл сөз, олардан туындайтын мағынадан асқан терең мағына болмақ емес.

Ішім өлген, сыртым сау,
Көрінгенге деймін-ау:
Бүгінгі дос – ертең жау,
Мен не қылдым, япырмау?! [1, 104]

немесе

Жүрегім, ойбай, соқпа енді!
Бола берме тым күлкі.
Көрмейсің бе, тоқта енді –
Кімге сенсең, сол шикі! [1, 183]

Адам бойындағы оңбағандық пен опасыздықты осынша терең көрсету, осынша көңілі қалып суреттеу адамның сыртындағы, сөзі мен ісіндегі алалықты ғана емес, ішіндегі аланы да дұрыс байқап, толық таныған жанның қолынан келмек. Ал адамның ішіндегі аланы, арам тілекті кісі өзгенің айтуынан емес, оның

өз басына түскен ауыртпалығы арқылы ғана тани алады. Абай бұл жерде өз жанының шындығын, өз жүрегін күйдіріп, күйіндіріп өткен өмір құбылыстарын баян етеді, күйіп, күйзеліп емес, тоқтаған, дүниенің қуанышына да, қайғысына да салқын тартқан көңілдің берік төзімімен жырлайды. Тіпті ең бір күйзелулі күйін жыр еткенде де ақын осы ұлы сабырынан бір таймайды.

Адамдар арасындағы қатынас тағы да жалқы мен жалпы арасын қамтиды: ақынның лирикалық «мені» және басқалар. Әр шумақтың бастапқы екі тармағында – «мен», кейінгі екі тармағында – «ол». «Ол» жасаған, көрсеткен жаулықтың күйігін тартушы – ақынның «мені». Берілген шумақтарда күйіну, күйзелу сарындары болғанмен, көңілдің күйінгені мен жанның күйзелісі белгілі бір мезгіл аясында тікелей, үдеріс күйінде беріліп тұрған жоқ. Бұл жерде көңілден күйінішті сәт өткеннен кейін, жанның күйзелісі басылған соң орныққан жай-күй көрініс тапқан. Сезімнің отты қызумен алабұртып, алқына толқуы өткеннен кейінгі көңіл-күй суреттелген мұндай шығармаларда парасат пен пайым, ақылдың билігі басым түсіп жатыр. Оның үстіне «іштің өлгені», «сырттың саулығы» секілді сөз тіркестерінен туатын мазмұнды ұғу оңай емес. Е, оның не қиындығы бар деп, батылдық, білгірлік танытқанның өзінде, «іштің өлгенін» немесе «сырттың саулығын» саралап сипаттап, жете түсіндіріп беру екінің бірінің қолынан келмейді. Бұл тіркестерде өзара сабақтасып, астасып, жанасып, бірінің сарынынан екіншісі оянып жатқан бірнеше ұғымдар бар және сол ұғымдардың бәрі де нақты, затты емес, дерексіз. Олар жеке тұрып та, бәрі жиналып келіп те ақын ойының мағынасын дұрыс ашып бере алмайды. Оны ашу, түсіну қабылдаушының рухани кемелдігінің деңгейіне тәуелді. Осы тұрғыдан келгенде, ақынның ойы мен сөзінің қуатын психопозтикалық, психогерменевтикалық зерттеу тәсілдері аясында пайымдау қажеттігі туады.

Абай қырық жасқа толып, қырық бірге қараған шағында: «Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек», – дейді. Бұл шақта ақынның дүние, әлем туралы танымы әлемдік рухани қазынамен байыған, кемеліне келіп, толысқан еді. Рухани кемел деңгейге көтерілген ақын заман сырын, адам құлқын терең философиялық таныммен таразылайды, адам сыры мен заман сипатын жете танып, адамнан да, заманнан да көңілі қалғанда, өз жанына үңі-

ліп, өз жүрегіне бойлайды, алданышты да, жұбанышты да содан табады. Қайғы ойлау, көзден ұйқы қашып, ойдың кермек тартуы – мұның бәрі қартайғандықтың белгісі емес. Заманынан, заманының адамынан озған, ақылымен, парасатымен асқан ақын өзі жеткен рухани биіктен мұндасарға, ойласарға сөз ұғарлық кісі таппай толғанады. Толғана отырып, заман, адам туралы ойларын жақсы мен жаман, адал мен арам, ақыл мен қайрат жайындағы адамгершілік нысана-тұрғысы биігінен баяндайды, адал мен арамның, жақсы мен жаманның парқын ақыл ғана айыра алатындығын аңдатады. Осылайша адам мен заман туралы толғаныстар жақсы мен жаман, адал мен арам, жан мен тән, ақыл мен қайрат туралы терең пайымдауларға ұласады.

«Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек» (1886) өлеңіндегі әр шумақ негізгі тақырып пен идеяны әр қырынан ашып, тұтаса келе күрделі көркемдік құбылысқа айналады. Алғашқы екі шумақ ақынның адам мен заман туралы жалпы ойларынан түзілген болса, кейінгі шумақтарда бұл ойлар бейнеге айналып, нақты да затты реңкке иеленеді. Ақын ұстанған талап пен талғам өлшемдеріне қарағанда, бойдың салғырттығын жеңіп, ой қуып, ақылға еру ердің ісі болғанда, ез қашанда ездігін жасап, еріншек тартпақ, ортасынан шыға алмай, шығандап қылық та қыла алмай, қыр аспас қалпында көпке көніп қала бермек.

Ер мен ез, олардың бір-бірінен айырмашылығы хақындағы осы ойлар біртіндеп жақсы мен жаман, олардың бір-бірінен өзгешеліктері туралы тұтасқан ұғымдар жүйесіне жалғасады. Ақын танымы аясында жаман мен надан екі түрлі ұғым, екі басқа категория емес, бір ғана нәрсе. Жаманның жамандығы да білімсіздіктен, ақылдың кемдігінен. Білімсіз надан білімді адам айтқан ақылды құлағына ілмек емес, ақ пен адалды, шынды танымай, жоққа иланып, жалғанға сенбек. Көпті көрген, ақылы асқан ақсақалдың, білімдінің сөзінен сырдаң тартып, қылған ұрлығын, қуған қулығын мақтан студен арыға бара алмайтын да сол. Сонымен қатар оның кісіге сырты күліп, ішіне жаулық сақтайтын, тіріде жан біткеннің бәріне, тіпті өзінің жан-бауыр жақынына да сезікпен қарап, басқан ізін аңдып, бәле іздейтін де, ал сол жақыны өле қалса, кілт өзгеріп, өгіздей өкіріп жылайтын да – сол. Жамандығына, надандығына қарамастан, мұндай пенделер мал үшін, мақтан үшін болыс болмақ, адамдық пен арамдық-

ты бір-бірінен айыра алмаса да, ел билеп, жұрт меңгермек, біреуді алдамақ, біреуді арбамақ, біреуді аңдымақ, біреуге жала жаппақ, біреуге пәле таппақ. Бұлар өз бойындағы кемшіліктерді, жаман қылықтарды білмейді емес, біледі, солардан арылып, солардан қашық болмақ ниеттері де бар. Бірақ бұлар өз бойындағы кемшіліктерден арылғысы, жаман қылықтардан қашық болғысы келген сайын олардың сол кемшіліктерге, жаман қылықтарға деген ұмтылысы да күшейе түседі. Осының бәрі Абай заманындағы қу мен сұмның, білімсіз наданның, ақылсыз жаманның бейнесін, оның жаман шындығын танытады. Ақын өз заманының адамының осындай екіжақты қалпын, жан жүйесіндегі тартысты күйдің сырын ашады, сыншылдықпен саралайды.

«Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек» өлеңі тақырыбы мен идеясы, проблематикасы жағынан ақынның «Қартайдық, қайғы ойладық, ұлғайды арман», «Білімдіден шыққан сөз», «Мен жазбаймын өлеңді ермек үшін», «Сегіз аяқ», «Әсетке», «Өлең – сөздің патшасы, сөз сарасы», «Біреудің кісісі өлсе, қаралы ол» секілді өлеңдерімен сабақтас, өзектес. Аталған шығармаларда ақыл мен ақылсыздық, жақсы мен жаман, білімді мен білімсіз арасындағы айырмашылық анық, айқын әрі көркем суреттеледі. «Білімдіден шыққан сөзде» (1889) ақын білімдіден шыққан ақыл сөз көкірегі бітеу, көңілі қараңғы тасыр адамға емес, көкірегінде көзі бар талапты адамға кез болғанда ғана одан пайда болатынын толғай отырып, жақсы мен жаманның бойына, мінез-құлқына тән басты-басты бірнеше белгілерді көрсетеді. Ақын жаманға тән мынадай ерекшеліктерді атайды: кісіге бір күні дос, бір күні жау; түзу сөзге сенбеу; тыңдауға, ұғуға құлықсыз, ынтасыз, бойкүйез, бірақ тыңдауға құмарсып, ұққыш жансып бекер шабыну; ақыл-ойында байлам жоқ, айтшыл да тойшыл, қызшыл да қызықшыл; біресе ыржаң, біресе қылжаң қағу... Мұндай жан үшін ақыл да бір, денедегі арам без де бір. Құлық, сұмдық не өсек, ия болмаса сұлу қыз бен ұрыс-соғыс салған батыр мен барымташы жайы айтылған қысыр, қыңыр сөз болмаса, жаманның жабық көкірегіне білімнің, ақылдың сөзі ене алмайтыны суретті де, бейнелі баяндалады әрі осының бәрінен ақынның телегей теңіздей даналық ойының міз бақпас құз-жартасқа соғылып, кері серпілгендей күркіреп барып басылған ауыр күрсінісі сезіледі.

«Жаратылыстан біткен қайырымдылыққа немесе кемшілікке деген жаратылысынан бар күй мен бейімділікке соларға ұқсас» мінез-құлық «сапалары қосылып, олар әдет түрінде орнықса, онда ол адам сол бағытта жетіледі және жақсы болсын, жаман болсын, онда орныққан ондай күйлердің жойылуы қиын» [5, 198-199]. Әл-Фараби осындай қорытынды жасайды. Ақынның түзетпек, жақсартпақ болатыны адам бойында жаман әдет түрінде орныққан осындай мінез күйлері еді. Ондай мінез күйлерін жою мүмкін болмады. Өйткені әркім жақсы мен жаманның парқын олардың өз көңіліндегі мәніне сәйкес танып, бағалады. Бойында қайраты, ойында көзі жоқ кісі «самородный сары алтынды саудыраған жезіне саудасыз берсең алмайды» екен, «саудырсыз сары қамқаны Самарқанның бөзіне сұрайды» екен [1, 63]. Оның көңіл айнасында сары алтынның шын мәні туралы ұғым жоқ, сондықтан санасында суреті бар саудыраған жез оған алтыннан қымбат көрінеді. Саудырсыз сары қамқа мен Самарқанның бөзін тең санауда да осындай құлық бар. Ұры мен қарының, қу мен сұмның, пәлекор мен жалақордың әрқайсысының өз ісін оң көріп жүруінің мәнісі осында. М. Хайдеггер (1889-1976) мұндай құлықты «тіршілік қамы» (обыденный рассудок) деп сипаттайды. Онда ақылдың көрсеткенін көретін көз жоқ екен, ақылдың айтқанын тыңдайтын құлақ болмайды екен [2]. М.Хайдеггер Абайдың XIX ғасырда көзі жеткен шындықты өз заманының ақыл-ой деңгейіне ыңғайластырып, өзінше өрнектеді, Абай айтқан ойға өз жолымен келіп қосылды.

Не сөз дарымайтын, не ақыл қонбайтын, сөйте тұра өзін адамның асылындай, кісінің жақсысындай көретін тоңмойындыққа, ит мінезге ақын сөз парқын білетін талапты адамның қасиеттерін карама-қарсы қояды. Жақсы деген жанның көкірегінде біліміден шыққан сөздің нұрын көріп, сырын тани алатын көз болатынын, жүрегі сезімді, көңілі сергек келетінін бірде бейнелеп, бірде пернелеп айту арқылы ұлы ақын өз шығармасына екінің бірі бойына сіңіре алмайтын бай да құнарлы мазмұн дарытады, адамгершілік мұратының биіктігін, эстетикалық нысанасының асылдығын танытады. Абайдың ақындық-азаматтық талабы, эстетикалық нысанасы тұрғысынан келгенде, терең айтылған білім сөзін көңілінің көзі ашық, ойы сергек жақсының шын көңіл беріп, жаны еріп ұғуы ғибратты іс қана емес, үлкен ғани-

бет болып табылады. Айналасын түгел танып, алыс-жақынның бәрін көріп, бәрінен көңілі қайтқандай болғанда, ақынның ілгері үмітінің отын сөндірмей, өзін алға жетелейтін – адам бойындағы ақыл мен қайрат, рақым мен шапағат секілді асыл қасиеттер. Кісінің басынан мұндай қасиеттер табылмаған жағдайда, оған ақылдың сөзін, жүректің үнін жеткізу мүмкін емес. Ақынның:

Бойда қайрат, ойда көз
Болмаған соң, айтпа сөз! [1, 117]

немесе

Қайран сөзім қор болды,
Тобықтының езіне! [1, 63] –

деуінің негізінде осындай тыңдаушысыз сөз асылының қара бақырлық құны жоқ қадірсіз жайын, ұғушысы жоқ қуатты ойдың көштен «адасқан күшік секілді ұлып жұртқа қайтқан» мүсәпір халін көзімен көрген, ақылмен танып, жүрекпен сезген жанның терең толғаныстары бар.

Ақын кең толғап, ерекше мән беріп отырған ойлар, адам мен заман болмысы, олардың адамгершілік келбеті жайындағы шығармашылық тұрғы оның заманының да, замандасының да шындығын барынша шынайы суреттеуді қамтамасыз еткен. «Күлембайға (Болыс болдым, мінеки)», «Мәз болады болысың», «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым», «Байлар жүр жиған малын қорғалатып», «Көңілім қайтты достан да, дұшпаннан да», «Сабырсыз, арсыз, еріншек», «Сегіз аяқ», «Бойы бұлған» секілді шығармалар ақынның өз заманын, заманының адамын қоғамдық құбылыс ретінде жіті қадағалап, жете танып қана қоймай, оларды жан-жақты пайымдап, саралап әрі даралап бейнелеген кемел, келісті талантын танытады. Заман мен адам шындығын мұншалық ыстық қайрат, нұрлы ақылмен, әділет, шапқатқа толып мөлдіреп тұрған сырлы жүрекпен жырлау ақынның ақынының ғана, адамның асылының ғана қолынан келсе керек еді. Абай ақынның ақыны ғана, адамның асылы ғана жететін іске ұмтылды, ақынның ақыны ғана, адамның асылы ғана жететін кемелдікке жетті.

«Күлембайға (Болыс болдым, мінеки)» (1889) – мазмұны да, мағынасы да келісті шығарма. Онда малын шашып, болыс болған пенденің психологиялық, әлеуметтік-психологиялық кескі-

нін жасайды, адам, пенде туралы ұғымы мен эстетикалық мұрат-тұрғысын жаңа бір қырынан ашады. Өлеңнің мағыналық құрылымында бірнеше тұлға бар: а) болыс; ә) ояз; б) ел. Бұл үш тұлғаның бастысы – болыс. Шығарманың алғашқы бөлігінде жаңадан болыс болған адамның болыстық мансапқа жету жолы мен көңіл-күйі көрсетіледі. Малың шашып, шығынға батса да, оның бар тілегі – болыс болу. Болыстыққа қолы жеткен соң да оның көңілі орнықпайды: өзінен күштілерге құлдық ұрып, өзінен әлсіздерге ыңғай бермей, қырын қарайды. Сыртқы жұртқа сыр бермей, сырбаз жүргенмен, сияз бар деген хабарды құлағы шалса-ақ, жүрегі суылдап, мазасы қашады. Өйткені сияз болса, елге ояз келеді. Елге ояз келсе, болыстан тыныштық кетеді: ылау дайындау, үй тігу, сый-сияпат жасау, бағып-күту – бәрі де болыстың не өзі жасайтын, не елге жасататын ісі; егер оязға не ісі, не өзі ұнамай қалса, онда болыстықтан түсіп қалуы да қиын емес. Өлеңнің екінші мағыналық бөлігінде болыстың сияз үстіндегі іс-әрекеттері мен ой-толғаныстары баяндалады. Оязбен оңаша қалған болыс елін мақтарға сөз таппай, ықылас та танытпай, елдің ел болып отырғаны өзінің, қала берді – ояздың арқасы екендігі туралы ойды шиырлай беретін болса, елімен, жұртымен бетпе-бет келгенде, оязға өзі сенімді, сөзі өтімді кісімсіп, ел мүддесін қорғап жүрген адамға ұқсап маңызданып, сыртқы жүнін қампитып шыға келеді. Алайда сияз үстінде болыс та, ояз да ел ішіндегі дау-шардың бірқатарын халықтың, халық билерінің қатал талабы бойынша әділ шешуге мәжбүр болады. Соның нәтижесінде болыстың өз малым, өз мүлкім деп иеленіп қалған мал-мүлік иелеріне қайтарылып беріледі. Сөйтіп болыстың арты шөмейіп, ерні кезеріп, тамағы құрғайды.

Өлеңнің келесі мағыналық бөлігінде болыстың сияз бітіп, ояз кеткеннен кейінгі халі бейнеленеді. Әуелден артының қуыстығын білген болыс сияз бітсе де, елінің ұрысы мен қарысын тыйып, телі мен тентегін жөнге саларлық ірі іске бара алмайды. Ел алдында ояз барда жасаған қылығын ояз кеткеннен соң жасай алмай, жасып, кәкір-шүкір, көр-жерді пайда көріп қала береді, келесі сайлауда бұл күніне де зар болып қалардай қиналады.

Ақын болыстың өз күйін өзіне баяндатып қоймайды, оның ел туралы ойларын сарқа ақтарады. Болыс өзі билеп отырған еліне көңілі толмайтынын айтудан да тайынбайды. Табанынан

тозып, жүгіріп жүруі, ел ішіндегі істерге ояздың разы болмай, шартылдап ашу білдіріп жатуы – бәрі де, оның ойынша, өзінің көрбалалығынан, өз айналасының рақымсыздығынан емес, елінің бұзықтығынан. «Қайтіп көмек болады? (Антұрған өңкей ұры-қар)», – деп күйіне отырып, болыс өзінің бұл елді ұстарлық кісі еместігін де айтып салады, өзін бұл азапты, рақатсыз істен құтқарушы іздейді. Сөйте отырып, келер сайлауда қайта болыс болудан дәме етеді. Бұл ретте болыс бейнесі қайшылықты, тіпті аянышты болып шығады. Оның үстіне болыстың осы болмысынан оның өзінің шындығы ғана емес, әлеуметтік ортасының да шындығы танылады. Ақын адамның шындығын оның әлеуметтік ортасының, қоғамының, заманының шындығымен сабақтас, біртұтас көрсетеді. Адамның өз ортасынан тыс бола алмайтынын, заманының сазына сай қылық қылатынын суреттей отырып, үлкен әлеуметтік ой түйеді.

Өлеңде болыс болып, ел басқарған кісінің образы жасалған, оның ісі мен ойының барша маңызы мен мәні толық ашылған. Іс, оқиға желісі мен ой жүйесін болыс болған кісінің өз ойы, өз түсінігі, өз бағасы ретінде баяндауда іргелі эстетикалық ұстаным бар. Адамның өзгелер мен өзін-өзі тануы, білуі, түсінуі және бағалауы өте күрделі, қиын, ақыл-ой қызметінің биік деңгейінде ғана жүзеге асатын үдерістердің қатарына жатады. Ол үдерістердің негізінде адамның ішкі және сыртқы әлем құбылыстарымен қатынастары жатады. Абайдың болысы бірінші кезекте өзімен өзі болады: а) ой-арманы; ә) билігі; б) мал-жаны; в) қорқынышы мен қуанышы; г) іс-әрекеті, т.б. Екінші кезекте өзі мен қоршаған әлеуметтік орта арасындағы қатынастың сипатына үңіледі. Бұл қатынастың өзі бірнеше деңгейден тұрады: а) өзі және өзі секілділер; ә) өзі және өкімет-билік иелері; б) өзі және байлық иелері; в) өзі және ұры-қарылар; г) өзі және қулар мен пысықтар; д) өзі және қарапайым халық; е) өзі және қоғам, т.б. «Болыс болғандар өзі қулық, «адамдықпенен» болыстыққа жеткен соң, момынды қадірлемейді, өзіндей арам, қуларды қадірлейді, өзіме дос болып, жәрдемі тиеді деп, егер қас болса, бір түрлі өзіме де залал жасауға қолынан келеді деп» [3, 132]. Адамның іші мен тысының қыры мен сырын, олардың өзара қырым-қатынастарын, байланыстарын бұлайша анық, толық ашып көрсету көркемдік шеберліктің үздік үлгісі болып табылады. Онда суреткерлік кемел-

діктің ғана емес, өмір құбылыстарының шындығын, адамның ниеті мен тілегінің төркінін, психологиясын, «ішін» анық көріп, толық таныған даналықтың жарығы да мол. Адамның ішкі болмысының қалың қатпарлары мен қолма-қол ісі, олардың алғышарттары мен нәтижелері, өзара қарым-қатынастары ақынның шығармашылық ойлауының тереңдігі мен кемелдігі деңгейінде пайымдалады.

«Мәз болады болысың» (1889) мазмұны, мәні жағынан «Күлембайға (Болыс болдым, мінеки)» өлеңін толықтырып, байыта түсумен бірге көркем түр жағынан тың, дара сипатымен ерекшеленеді. Өлеңде болыс болған қазақтың мінез-құлқы үшінші жақтан суреттеледі. Ақын болыстың қолымен жасаған нақты ісін ғана емес, сонымен қатар оның көп сырын бүгіп, бүркеп жатқан ішін де ашып көрсете отырып, адам мінезін даралаудың ұтқыр да ұтымды үлгісін жасайды. Ұлық арқаға қақса, мәз болып, иығына шекпен жапса, шат болып, әр жерде жоқты-барды шатып, күпініп, қампайып шалқып жүрген болыс әлдебір қуанышы үшін үй-ішін, ауыл-аймағын түгел әурелеп, әбігерге түсіреді. Ол ісі оңға басса, күлмендеп, бір бұлғақ, бір елең қағып, көзін аспанға еліртіп әуреленіп-ақ қалады, қасқайып, мақтанға салынады, бас пайдасы, құлқын қамы үшін біреулерді қақпанға түсіруді ойлайды, оның жөні келіп, ел ішінен бір дәмдіні татып, өңеші майлана қалса, қолын шапалақтап жас баладай қуанады. Болыстың ісі әлгіндей болып суреттелгенде, оның қуанышының түрі осындай түрде айшықталады. Өлең өзегінде психопоэтика жүйесінің мүмкіншіліктері мейлінше кең ашылады. Ақын болыстың ісі мен ішін бірде жарыстырып, бірде даралап әрі саралап көрсетіп алған соң, оны өз тарапынан бағалауға ауысады. Болыстың жаман қылықтарын оқырмандарының көз алдына көлденең тартады да, ойлы жанға болыстан да, оның ықпалынан да алыс болуға кеңес береді. «Миың болса, жолама (Бос желігіп шапқанға)», – дей келіп, жамандықтан қашқанның жаман болмайтынына мегзейді. Өлеңнің соңында өзіне-өзі мәз болып, өз буына өзі піскен надан болыстың өзге түгіл, өзінің табан жолына да жарығын түсіре алмайтын қараңғылығына, оның ісінің де, өзінің де баянсыз, опасыздығына білім нұры, ғылым жарығы қарама-қарсы қойылады.

Абай «Сегізінші сөзінде» ақылды кімнің үйрететіні, насихатты қандай жанның тыңдайтыны туралы ой толғайды. Өзін елден озық санап, өзгеге үлгі беріп, ақыл айтпақ болып жүрген кісі көп болғанмен, солардың ішінен екі түрлі билік дәрежеге жеткен кісілер дара көрсетіледі. Оның бірі – болыс, екіншісі – би. Бірақ бұл екеуі де ақылдың көрсеткенін білейін, айтқанын тыңдайын деп жүрген кісі емес. Екеуінің де «басында өзіндік жұмысы бар: ұлығымызға жазалы болып қаламыз ба, яки елдегі бұзақыларымызды бүлдіріп аламыз ба, яки өзіміз шығындап, шығынымызды толтыра алмай қаламыз ба деген ебіне қарай біреуді жетілтейін, біреуді құтылтайын деген бейнетінің бәрі басында, қолы тимейді». Дүниенің буы басында, дәулет құсы қасында тұрған байлар да ақыл үйренейін, насихат тыңдайын дейтін емес. «Көңілдері көкте, көздері аспанда, адалдық, адамдық, ақыл, ғылым, білім – ешнәрсе малдан қымбат емес дейді. Мал болса, құдай тағаланы да паралап алса болады дейді. Оның діні, құдайы, халқы, жұрты, білім-ұяты, ары, жақыны, бәрі – мал. Сөзді қайтіп ұқсын, ұғайын десе қолы тие ме?» [3, 140-141].

Абайдың шығармаларының оқиғалық желісін түзген шындық құбылыстар адам мен заманның өзегінен өріліп шығады. Автор өз заманының табиғатын, өз заманының адамының болмысын дананың көзімен көріп, ойшылдың ақылымен саралайды. Ал сол құбылыстарды саралаудың, бағалаудың негізінде бір заманның емес, жалпы адамзат қоғамына бірдей бағалы құндылықтар жүйесі жатады. Кісі табиғаты, кісіге ақыл айтып жол көрсететін болыс пен бидің әлеуметтік болмыс-бітімі, олардың замана алдындағы, әлеуметтік орта алдындағы еркіндігі мен құлдық құлқы дәл көрсетілумен бірге жалпыландырылып, бір заман емес, барша дәуірге, барша тіршілік өзегіне, бір адам емес, барша жанға, жалпы тағдырға тән шындық құбылыс деңгейінде жинақталады. Заман мен адам туралы образды ойлардың тереңінен адамзат үшін маңызы мен мәні мәңгі бақи өзекті, көкейкесті болып қала беретін мазмұн мен мағынаның жарығы таралады. Ақынның болыс пен бидің түпкі мақсаты, мал мен байлыққа ұмтылған ынсапсыз құлқы туралы ойларын өз заманының шындығын терең парықтау нәтижесінде негіздеп отырғанында сөз жоқ. Сонымен бірге осы ойлардың өткен заман кеменгерле-

рінің қағидаларымен үндесіп жатқанын да айтқан дұрыс. Бұл үндестіктің терең тамыры Аристотельден басталады. Байлыққа қол жеткізген адам, Аристотельдің пікірінше, дүниенің тұтқасы өзінің қолында тұрғандай менмен, өркөкірек келеді, олар бар игіліктің басы байлықта деп есептейді, байлық болса, қалған нәрселердің бәрін сатып алуға болады деп ойлайды [4, 188]. Аристотель мен Абайдың байлық туралы, байлыққа қолы жеткен адам туралы ойлары бір бастаудан, бір арнадан шыққандай тектес, мәндес. Ақын ойы беріде әл-Фарабидің қағидаларымен шектеседі. «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздерінде» әл-Фараби өмірінің басты мақсатын байлықпен, баюмен байланыстыратын би-болыстардың (әкімдердің) типін сипаттайды. Олар билік құрудағы мақсат баю деп біледі. Қандай да бір іс жасауды орынды көрсе, оны тек байлық табу үшін жасайды, қалған қызықтарға (құрметке бөлену, мақтанға салыну, даңқын шығару, өзгелерді билеп-төстеу, ләззат алу, т.б.), мақсаттарына олар «озбырлық әрекеттермен жетеді. Ерте замандардағы адамдар олардың бірдебіреуін «әкім» деп атамаған» [5, 216-217]. «Байлыққа жету бұлардың күллі өмірінің мақсаты» екенін ғұлама өзінің философиялық трактаттарында да көрсетеді [6, 340-341]. Би-болыстардың, әкімдердің, қу мен сұмдардың байлыққа жетуге жанын салып, озбырлықпен ұмтылуының мақсаттары – Абай мен әл-Фарабидің пайымдауларында бірдей.

Абайдың әдеби мұрасының басты мазмұндық желілері қазақ халқының дүние-әлем, бақи мен жалған туралы байырғы ұғым-түсініктерімен, дәстүрлі дүниетанымының негізгі категорияларымен тығыз байланысты. Ақын адамгершілік туралы ойларын қайрат, ақыл, әділет, шапқат секілді адам бойындағы асыл қасиеттер негізінде ашады. Аталған қасиеттер Шығыс халықтарының дәстүрлі дүниетанымында ерекше орын алған, Абайдың бір өлеңіне ғана емес, барша шығармашылық өнеріне тән сапалық мән-мағынаны белгілейтін айрықша бағалы көркемдік-эстетикалық құбылыстардың қатарына жатады. Ақынның «Ғылым таппай, мақтанба» (1886) өлеңінде айтылатын талап, еңбек, қанағат, рақым, «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» (1889) өлеңіндегі ақыл, қайрат, жүрек, сондай-ақ «Әсемпаз болма әрнеге» (1894), «Малға достың мұңы жоқ» (1896), «Жүректе қайрат болмаса»

(1898) өлеңдеріндегі жүрек, қайрат, ақыл жайындағы толғаныстардың өзегін де осындай биік адамгершілік нысана-тұрғы құрайды. Адамгершілік негізі, кісінің адамгершілік кемелдігі туралы мұндай философиялық ойлар – ақынның қара сөздерінің де басты желісі.

Абайдың адамдық негізі, ақыл мен қайрат, шапағат пен рақым туралы ойлары ежелгі шығыс ойшылдарының тұжырымдарымен де, көне дәуір мен орта ғасырлық түркі кемеңгерлерінің өсиет-ғибратнамаларымен де сабақтас бола тұра, олардың бәрінен де кемел, толық. Ақын туындыларына арқау болған өмір құбылыстарының мәні мен мағынасын шығармашылықпен саралау мен бағалаудағы бұл секілді тереңдік пен биіктік, кеңдік пен кемелдік – оның адамдық кемел келбетін, ақындық даралығы мен даналығын танытатын басты көрсеткіштер. Ал мұндай даралық пен даналықтың кәміл кемелдігі түркі халықтарының тарихында тек Абайда ғана болды.

«Әсемпаз болма әрнеге» өлеңіндегі бірінші мағыналық бөлімде адам алдына нақты міндет қойылады, оған белгілі бір игі іс атқару парызы жүктеледі (бірінші шумақ). Екінші мағыналық бөлімде сол міндетті орындауға, істі атқаруға қажетті адамгершілік ізгі қасиеттер көрсетіледі: қайрат, ақыл, әділет, шапқат (екінші шумақ). Осы бөлім құрамына кіретін келесі шумақта кісі басында қайрат пен ақыл болып, әділет пен шапқат шет қалса, онда оның адамгершілік негізі кемелденбей, өмірі бағдарсыз, баянсыз өтетіндігі туралы ой тұжырымдалады. Бұл ой ақынның жоғарыда аталған және басқа өлеңдерінде әр қырынан ашылып, әр бағытта дамытылған. Ал «Он жетінші сөзде» қайрат, ақыл, жүрек үшеуінің негізгі сапалық белгілері мен қасиеттері мейлінше толық көрсетіледі. Онда әділет пен шапқат жүрекке тән қасиеттер ретінде ұсынылады. «Әсемпаз болма әрнеге» өлеңінде айтылған «әділет пен шапқаттың шет қалуы» жүректің шет қалуымен пара-пар. Бұл арада ақын «Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» өлеңіндегі:

Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,
Сонда толық боласың елден ерек [1, 128], –

деген ойды басқа аяда, басқа ұғымдар мен түсініктер арнасында жаңаша тұжырған. «Толық болуда», «ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұстауда» астарлы, бүркеулі мағына бар.

Өлеңнің үшінші мағыналық құрамын төртінші және бесінші шумақтар түзеді. Онда адамгершілік кемелдікке жетуге ниет қылған кісінің қандай жаман қылықтардан бойын аулақ салуы парыз екендігі көрсетіледі. Төртінші мағыналық бөлім адамгершілік кемелдікке жетуге ниет қылған кісінің қандай жақсы қылықтарды әдет етуі қажеттігі туралы ақылмен аяқталады. Бұл бөлімдегі ақындық ой алдыңғы мағыналық бөлімдерде баяндалған мазмұнның қорытындысы, түйіні қызметін атқарады.

«Әсемпаз болма әрнеге» секілді «Сенбе жұртқа, тұрса да қанша мақтап» (1897) өлеңі де белгілі дәуірдің жалпы жұртына емес, көкірегі ояу, көзі ашық ойлы жанға арналған. Өзгені қанша мақтағанмен, ішіне қулық сақтап, сол өзі өлердей мақтап тұрған кісісін тіпті әуре етіп, көз ала бере жалт беріп тайып шыға келетін алдампаз туралы тақырыпты ақын әр жылдарда әр тұрғыда көтеріп отырған. Мына өлең – ақынның осы саладағы өзгеше бір туындысы. Өйткені бұл шығарманың негізгі мазмұны алдампаз бен алдамшы уақыт жағдайында туып өскен ақ жүрек азаматқа арналған ғақылдан тұрады. Ақын ұсынып отырған ғақылға сайғанда, кісіні биік мұратқа бастайтын, сол биік мұратқа жеткізетін ұлы күш оның өз бойында, сондықтан да кісі жұрттың мақтау сөзіне ермей, өзіне, өзінің адал еңбегі мен ақылына сенуі керек. Мұрат биігіне адамды оның еңбегі мен ақылы ғана екі жақтап алып шығады. Сенгіштік, құмарпаздық, уайымшылдық, қызықшылдық – бұлардың қай-қайсысы да кісі серік қылатын қасиет емес. Шын асыл жүректің түбінде жатады. Шын асылды таңдаған адам жүрегінің түбіне терең бойлап, іздегенін тек содан ғана табады, оның өмірі үшін содан басқа баянды, содан басқа мәнді нәрсе болмақ емес.

Өлең мазмұнын ашып тұрған өзекті ой ақынның кемел адам келбеті туралы концептуалды ұстанымдары жүйесінде әрқайсысы жеке-дара әлеуметтік-эстетикалық категория биігіне дейін көтерілген қайрат, ақыл, жүрек секілді ұғымдармен ұштасады. Бұл жерде ақын ақыл мен қайратты жүректен бөліп алып, олардың қадір-қасиеттерін жеке дара мадақтамай, бәрін бір арнада, бір бағытта, өзара бірлік пен тұтастықта алып суреттейді.

Өзіне сен, өзінді алып шығар
Еңбегің мен ақылың екі жақтап [1, 267], –

дегенде, ақын халық даналығына, елдің аузында жүрген ақыл сөзге емес, өз басынан өткен, өзі сезіп, таныған өмір құбылыстары негізінде көңіліне түйген пікірлеріне сүйенеді. Өмірдің сан алуан құбылыстары арасында қилы ой, түрлі жол іздеп шарқ ұрып жүрген, ыстық-суығы басылып болмаған кісі үшін өзіне, өзінің еңбегі мен ақылына сенуден гөрі өзгеге, жұрттың айтқанына сену әлдеқайда жеңіл әрі ыңғайлы. Өмірде алыс пен жақынды, жақсы мен жаманды көп көріп, көптің өзінен де, сөзінен де көңілі қалған, көп сеніп, көп алданған жан ғана, ақыр аяғында өзіне, өзінің еңбегі мен ақылына ғана ден қойып, не нәрседе де соларға сүйенеді. Абайдың дәл осындай шешімге келіп, осындай тұжырым жасауының түп негізінде сан рет сеніп, сан рет алданған, сан рет сүйініп, сан рет күйінген, сөйтіп көңілі – нала, жүрегі жара болған жанның шындығы жатыр. Ақынның ақыл мен еңбекке жүгіне отырып, жүректі, жүректегі әділет пен шапқатты қатар құрметтеуі де сондықтан.

Жүрегіңе сүңгі де, түбін көзде,

Сонан тапқан – шын асыл, тастай көрме [1, 267], –

деп айту, жүрегіне сүңгіп, оның тереңіне бойламақ түгіл, жүрегінің қай жерде екенін біліп болмаған, жүрегінің үнін естімек түгіл, оның лүпілін сезіп көрмеген адамның қолынан келетін іс емес. Бұлайша сыр айту, сыр ғана емес, зар-шындығын айту өмірдің ащы-тұщысын түгел татқан, сан тасып, сан басылған, сөйтіп сабаға түскен, қайғыға да, қызыққа да бірдей берік, ұлы сабыр биігіне көтерілген нағыз дананың ғана қолынан келеді.

Ақынның лирикалық кейіпкері мен дүние-әлем арасындағы қатынас көп деңгейлі. Сол деңгейлердің ең бір қазыналысы оның өзі мен өзі арасында ашылады: а – а. Бұл деңгейде тұлғаның адамдық табиғатына сәйкес ішкі әлемі, жан дүниесі, сезім сыры, оның өзін өзі тануының, өзімен өзі сырласуының мазмұны ашылады, психопоэтика өрнектері аясында сана ағыны, «жан диалектикасы» ақындық идеяның өзекті желісіне айналады. Лирикалық кейіпкердің өзгеден бөлек, өзіне ғана тән әлеуметтік-психологиялық болмысы, кісілік келбеті осы қатарда көрініс табады. Екінші деңгейдің мәні ақын шығармасындағы тұлғаның өзі мен өзге (а – в) арасындағы қатынаста белгілі болады. Ол өзі

мен өзгенің арасындағы жақындық пен алшақтықты, келісім мен қайшылықты терең сезініп, көргенін, сезгені мен білгенін адамгершілік ұстанымы мен талаптарының тұрғысынан бағалайды. Үшінші деңгей (а – с) ақын және оның әлеуметтік ортасы аясында дараланады. Ақынның лирикалық кейіпкері мен қоршаған әлеуметтік топтар (әкімдер, болыстар, атқамінерлер, байлар, ұрылар, арызқойлар, жалақорлар, пәлеқорлар, залымдар, жамандар, надандар, т.б.), орта (халық, қоғам, мемлекет) арасындағы қарым-қатынас сипаты, ақынның әлеуметтік-этикалық ойлары, көзқарастары осы деңгейде сараланады. Бұған қоса ақынның мәдени-әлеуметтік, рухани, әдеби ортасы, қоршаған табиғи ортасы туралы айтқан дұрыс. Бұлардың әрқайсысы ақынның дүние, әлем, жаратылыс туралы философиялық, антропологиялық ойларының негізі, алтын бесігі, асыл өзегі қызметін атқарады.

Ақын танымында сәулеленген заман болмысы мен адам келбеті, ақынның адам мен заман хақында түйген ойлары, ұсынған қағидалары белгілі бір дәуір сипатын, сол дәуірдің адамдарының құлқын, ойы мен ісін танып, бағалау негізінде туған. Дәуір сипатының, адам құлқының мезгілдік және мекендік шегі мен шеті нақты, өлшемді, мөлшерлі. Ал ақынның осы нақты, өлшемді, мөлшерлі болмыс шегінде айтып отырған ойы, насихаттары, қағидалары мен тұжырымдары нақты бір заман үшін, сол заманның нақты адамы үшін ғана емес, барша заман, барша адам үшін маңызды, ғибратты жалпы адамзаттық рухани құндылықтар қатарына жатады. Ақын шығармаларында негізделген қағидалардың, құндылықтардың әлеуметтік, көркемдік-эстетикалық мәні адамзаттың бәріне бірдей маңызды.

Абайдың әдеби мұрасының бүгінгі қоғам үшін маңызы мен мәні ондағы адам келбеті, заман сипаты туралы әлеуметтік, адамгершілік ұстанымдар мен тұжырымдардың өміршендігінде, өмірлік өзектілігінде. Ақынның жақсы мен жаман, надандық пен адамдық, махаббат пен ғадауат туралы әр ұстанымы, әр тұжырымы – өткен өмірдің, бүгінгі күн мен келер шақтың рухани келбетінің кемелдік деңгейін дәл анықтайтын айрықша өлшемдер көрсеткіші.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Том I. – Алматы, 1977.
2. Хайдеггер М. О сущности истины / перевод З.Н. Зайцевой. – М., Высшая школа, 1991. – 104 с.
3. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Том II. – Алматы, 1977.
4. Аристотель. Поэтика. Риторика. О душе. – М., 2009.
5. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы, 1975.
6. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973.

4-тарау

ЖАН МЕН ТӘН

1

Абайдың шығармашылығында адам баласы дүние алдында түрлі қырынан суреттеледі. Оларды мінездің, жан мен тәннің, ақыл мен сезімнің қатысына қарай мынадай жұп ұғымдарға сай сипаттауға болады: *ақылды немесе надан, рақымды немесе зұлым, әділетті немесе қарау, батыл немесе қорқақ, жомарт немесе сараң, еңбекқор немесе еріншек, адал немесе арам, еркін немесе кіріптар, т.б.* Осы сипаттардың мағыналық негізін құрайтын әрбір жұп ұғымдардың алғашқысы жақсы, жағымды мәнімен, ал екіншісі жаман, жағымсыз мәнімен ерекшеленеді. Соған байланысты осы жұп ұғымдардың алғашқы сыңарлары жақсы, жағымды қасиеттерді білдіреді де, кейінгі сыңарлары жаман, жағымсыз құлықтарды білдіреді. Жұп ұғымдардың алдыңғы сыңарлары жан құмарынан туса, кейінгі сыңарлары тәннің құмарынан туады. Олардың әрқайсысымен сабақтас қылықтар мен түсініктерді жинақтағанда, мынадай жалпыланған жұп ұғымдар жүйесі түзіледі: *адамдық пен надандық; махаббат пен ғадауат; әділеттілік пен қараулық; батырлық пен қорқақтық; жомарттық пен сараңдық; еңбекқорлық пен еріншектік; талаптылық пен салғырттық; адалдық пен арамдық; еркіндік пен құлдық, т.б.* Абай ілімінің негіздерін құрайтын осы ұғымдар мен олар сипаттайтын құбылыстардың әрқайсысын танып, таразылаудың маңызы үлкен. Ал оларды жалпыландырып, жинақтап, екі салаға бөлгенде, әңгіме желісі жан мен тән арасынан тартылады. Адамзат қоғамының тарихында қол жеткен ғылым мен білім түгелдей жан мен тән жайында десек, артық емес. Соған қарамастан не тән жайында, не жан жайында түпкілікті, толық шешілген бір де бір іргелі мәселе жоқ. Абай келер ұрпаққа ғұзыр айтып, өзін жұмбақ жан, жұмбақ адам ретінде таныстырады. Адамзаттың басқа балаларын былай қойғанда, Абайдың жұмбақ жанын да жете түсініп болмағанымыз рас. Адамның жанын түсіну, әрине, оңай емес. Тәнді танып білу жанды түсініп білуден оңай секілді

болып көрінуі мүмкін. Шындығында тәнді тану жанды білуден қиын болмаса, оңай емес. Тән өз мүмкіншілігін толық ашып болмаған, қойнында жан баласы танып білмеген бір алапат күш жатқан тылсым сияқты. Жанның жұмбағын танып, білу барша адам баласы үшін игілікті болуы мүмкін. Ал тәннің жұмбағын танып, білу керісінше нәтиже беруі де ғажап емес. Абай ілімінің кең арнасы осы бағытта жаңа бір қырынан ашылады.

Адамның тіршіліктегі істерін пайымдап, бағалай отырып, ақын адам болмысы, адам өмірінің мәні туралы терең ойлардың жүйесін ұсынады. Оның мәнісі ілгеріде айтылған қайрат, ақыл, жүрек туралы үшкіл жүйеге келіп саяды [1, 249]. Осы үшеуін бірдей ұстағанда ғана адам толық болмақ. Абайдың осы тұжырымының негізінде қайрат, ақыл, жүрек үшеуінің бірлігі адамның толықтығының, кемелдігінің өлшеміне сәйкес келетіні туралы пікір түюге болады. А. Машанов мұны «Абайдың үшкілі» ретінде пайымдап, нәтижесінде: «Абай үшкілі – даналық үшкілі» [2, 121], – деген қорытындыға келеді. Бұл абайтану ғылымындағы теориялық тұжырымдар қорына қосылған ерекше және құнды қорытынды еді.

Абай көрсетіп отырған үш қасиет – «ыстық қайрат», «нұрлы ақыл», «жылы жүрек» – адам өмірінде ешуақытта азбайтын, арзандамайтын мәңгілік құндылықтар қатарына жатады. Бұл үшеуі – Абай ілімінің құрамдас үш бөлімі. Ақын шығармашылығында өмір құбылыстары, адам болмысы осы үштік тұтастыққа байланысты бағаланады. Ақын адам баласының осы үш қасиетті бірдей ардақ тұтып, өз болмысының ажарына айналдыра алғанда қандай күйде болатынын, оларға қол жеткізе алмай, олардан шет қалғанда қандай күйге түсетінін өз заманының нақты шындық құбылыстары шегінде үлкен реалистік қуатпен суреттеді. Аталған қасиеттердің әрқайсысын ғылымның көзімен пайымдауда Абай кемел ойдың желісін тартты.

Ақыл – табиғаттың адам баласына берген айрықша асыл сыйы. Оның шын бағасын адам баласы осы күнге дейін анықтап болған жоқ. Ақылсыз ешнәрсе табылмайды. Жаратқан тәңіріні танытатын да ақыл, екі дүниенің жайын білетін де ақыл. Оның қыры көп, амал мен айла да сонда. Жақсының да, жаманның да сүйенетіні – сол.

Қайраттың қаруы көп, күші мол, қаруына қарай қаттылығы да жетерлік, пайдасы да, залалы да бар, кейде жақсылықты берік ұстаса, кейде жамандықты берік ұстайды.

Жүрек жақсылыққа елжіреп, ериді, жамандықтан жиреніп, тулайды, әділет, нысап, ұят, рақым, мейірбаншылық – бәрі содан шығады. Ақылдың айтқан жақсылығына жаны-діні құмар болады, жаманшылығына ермейді. Жүрек қайратты да еркіне жібермейді: орынды іске күшін аятпайды, орынсыз іске қолын босатпайды [3, 153]. Жүрекке берілген осы сипаттамадан махаббат туралы ұғымның мәні ашылады. Сонда ақын ілімінің үш бөлімінің бірі – ақыл, екіншісі – қайрат, үшіншісі махаббат болады.

Ақын өзінің шығармашылығында жан мен тән мәселесін өзіне дейінгі данышпандардың тұжырымдары мен қағидалары жүйесіне сай саралай отырып, ақындық ойын өз заманының нақты әлеуметтік шындықтары негізінде жинақтайды. Мұның өзі ақынның жан мен тән туралы ойлары мен пікірлерінде, поэтикалық шешімдерінде өз заманының нақты шындықтары мен жалпы адамзат қоғамына тән мәңгілік рухани құндылықтардың өзара кірігіп, бірегей эстетикалық құбылыс ретінде тұтасуына алып келді.

Жанның ақиқаты немесе жүректің сыры, жан немесе жүрек дегенімізде жалғанда жайнап тұрған кереметтермен салыстырып сипаттайтындай немесе анықтайтындай нақты белгі, затты нышан болмайды. Платонның, Аристотельдің, әл-Фарабидің, Ибн Синаның жан туралы зерттеулерінде бұл жайында аз айтылмаған. Алла тағала Адамның тәнін топырақтан жасағанда, оған пәрменімен өзінің рухынан үрлеп жан салған. Жанды тәннен артық, тәннің әміршісі етіп жаратқан [4, 516]. Тән тозып, топыраққа айналғанда, жан өлмейді. Жан Алла тағаладан: «Өзіңнің Рабыңа оралатын бол» [Құран 89:28], – деген пәрмен алған. Жанның тәннен ажырағаннан кейінгі жолы әлем данышпандарының еңбектерінде ерте замандардың өзінде терең зерттеліп, маңызды ғылыми тұжырымдар мен қағидалар қалыптасқан.

Абайдың: «Мекен берген, халық қылған ол лә мәкан, Түп иесін көксемей бола ма екен? Және оған қайтпақсың, оны ойламай, Өзге мақсат ақылға тола ма екен?», «Өмір жолы тар соқпақ, бір иген жақ, Иілтіп екі басын ұстаған хақ» [1, 224], – деп айтқан сөздерінде үлкен мән бар. Жан түп иесін көксемей тұра алмай-

ды. Оның себептері туралы жантану саласында жинақталған пікірлер, пайымдаулар аз емес. Түп иесіне қайтатынын ойлаған жан өзге дүниәуи тіршіліктегі мақсаттарға құлай берілмейтіні әлем әдебиетінің классикалық үлгілерінің қорындағы шығармаларда пайымдалған. Сөз өнерінің тарихында, адамтану тарихында мұндай құбылыстар, жанның мұндай қасиеттері түрлі кезеңдердің әлеуметтік ұстанымдарына сай пайымдалды, пайымдалу үстінде. Абай осы құбылыстардың ақиқат мәнін дүниәуи тіршіліктің түбіне бойлап, ақылға салып таныған. «Екі түрлі нәрсе ғой сыр мен сымбат» [1, 59], «Ақыл мен жан – мен өзім, тән – менікі, «Мені» мен «менікінің» мағынасы – екі...» [1, 265-266], – деуінің мәні осында.

Берілген үзінділерде ақынның ойы екі түрлі тәсілде көрініс тапқан: нақты және бейнелі. Бейнелісі – «Өмір жолы – тар соқпақ, бір иген жақ, Иілтіп екі басын ұстаған хақ». Байырғы авторлардың айтуынша, дүниеде иілгендердің мінсізі, иілген түрінің өзі оның мінсіздігі, айрықша артық қасиеті болатын зат біреу ғана екен. Ол – жақ, садақ.

Адамның өмір жолының тар соқпақ, иілген жақ кейпінде суреттелуінде, жақтың екі басын иілтіп жаратқан хақтың ұстап тұруында жасырын, астарлы мағына бар. Жаратқанның адамды, турасын айтсақ, адамның жанын осы иілген жақтың бір басына салып жіберіп, оны екінші басынан тосып алатыны, адамға берген жанын өзінің қайтып алуы туралы түсінік осы мағынадан туады. Қалған үзінділердегі ойлар нақты, затты қалыпта түйінделген. Ақынның айтып отырғаны Құранның сөзіндей екені рас. Ал жан туралы арғы дәуір ғұламаларының еңбектеріне назар аударғанда, Абай айтқандай, тәннің жерге (топыраққа) оралатыны, жанның Жаратушыға оралатыны туралы таным желілері көзге түседі. «Мені» мен «менікінің» айрылғанын «Өлді» деп ат қойыпты өңкей білмес» [1, 225], – деген өлең жолдарында да терең мән бар. Оның тереңіне телміріп қарағанда, Абайдың ұсынып отырған пікірінің Платон, Аристотель, әл-Фараби, Ибн Сина қағидаларымен сабақтасып жатқаны белгілі болады. Платон өлім дегенді жанның тәннен ажырауы деп түсіндіреді [5, 22]. Абайдың пікірі де осы жайында, бірақ ақын жанның тәннен ажырауын өлім деп түсінгендерге сын айтады. Абайдың ақындық танымы бойынша, адамның «мені» – ақыл мен жан. Адамның

адамдығы да ақыл мен жанда. Сондықтан «Мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан» [1, 265]. Осы пікірге сүйеніп, Абай келесі бір тұжырымды негіздейді: «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» [1, 225]. Адамның «мені», анықтап айтсақ, ақылы мен жаны өлмейді. «Өлді» деген түсінік ақыл мен жанға, «менге» лайықты емес. Бұл – Абайдың Платоннан, Аристотельден, әл-Фарабиден, Ибн Синадан бөлек, өзінше түйген поэтикалық ойы. Адамның адамдығын ақыл мен жаннан тауып, ақыл мен жанның өлмейтіні туралы түсініктен адамның өлмейтіні туралы ой түйю, содан келіп адамның «түп иесін көксемей болмайтынын», «оны ойламай өзге мақсаттың ақылға толмайтынын» ескерту адамзат тарихында, біздің білуімізше, Абайдың ғана қолынан келді.

Аристотель «Жан туралы» зерттеуінде өзіне дейінгі және өз тұсындағы данышпандардың ойларын сараптай келіп, жан туралы білімді білім біткеннің басына шығарады. Осы сарындағы ой Аристотельден Абайға дейін жасаған ғұламалардың, солардың ішінде түркі даналарының шығармаларында да көрініс тапқан. Олай болса, жан туралы білімді діни немесе ғылыми деп бөлектеу орынды бола алмайды. Жан мен тән туралы діни, азаматтық, жалпы адамзаттық білім мен Абайдың білдіріп отырған көзқарасы арасында алшақтық жоқ. Сондықтан Абайдың ақыл мен жан, жан мен тән жайындағы пікірлерінің төркінін бір жақты түсінуге және түсіндіруге болмайды. Біздіңше, ақынның жан мен тән туралы көзқарасы жалпы дүние жаратылғалы бері жинақталған жалпы ілім мен ғылымның құндылықтарына негізделген.

Сократ өлім дегенді жан мен тәннің екі айрылуы деп түсіндіреді. Жан мен тәннің тіршілікте істеген істері олар екі айрылғаннан кейін де сақталып қалады. Мысалы, жан тәннен бөлініп шыққаннан кейін, оның табиғи болмысы айқара ашылып көрінеді: тіршілікте істеген әділетсіздігінен, қулығы мен сұмдығынан, зорлығы мен зомбылығынан, өтірігі мен өсегінен, құлқынқұмарлығы мен нәпсіқұмарлығынан түскен жаралардың орындары белдеу-белдеу болып көрініп тұрады [6, 370-371]. Платон дүниеден өткен адамдардың әдеттеріне, құлқына байланысты олардың жандары да түрлі кейіпке түсетінін Сократқа айтқызады. Тіршілікте тәннің дегеніне көнген, тәннің лас, былғаныш, кеселді тілектерін қанағаттандыру үшін қызмет еткен жанның өзі

де ластанады, былғанады, кесел табады және тәннен ажырағаннан кейін де айналшақтап одан қара үзіп кете алмайды. Дүниеде «ар мен ұят ойланбай, тәнін асыраған», «ертеңі жоқ, бүгінге құмар болған» [1, 297], есепсіз ішіп-жеген, нәпсісін тыя алмаған адамдардың жандары тәндері жатқан мүрде маңында есектің, доңыздың және солар тектес жануарлардың кейпінде жүреді, ал тіршілікте әділетсіз, мансапқор, ұры-қары болғандардың жандары қасқыр, қаршыға, кезқұйрық секілді жыртқыш, қорқау хайуанаттар кейпін табады екен. Олардың жандары қиямет қайым күні тәндерімен қайта табысқанша осы күйде болатынға ұқсайды [5, 48]. Әл-Фарабидің пікірінше, мұндай адамдардың «жандары материяға байланған бойда қалады да, материядан арылып шығарлықтай дәрежеге көтеріліп жетілмейді, сөйтіп соңында материя опат болумен бірге олар да опат болады» [7, 141]. Абайдың «ертеңі жоқ» деп сипаттап отырған адамдары – осындай адамдар.

Әл-Фараби айтқан осы ой түрлі жазба ескерткіштер арқылы біздің заманымызға дейін жетті. Әбу Хамид Мұхаммед әл-Ғазали ат-Туси адамның табиғи мінездерін төрт түрге бөліп сипаттайды. Оның бірі малдың мінездері сипатында танылады: ішіп-жеу; ұйықтау; тұқымдану. Екінші түрі жыртқыш аңдардың тілектері, іс-әрекеттері сипатында көрінеді: жарып кету; қырып кету; алып кету; шауып кету; ішіп қою; жеп қою. Үшіншісі шайтанның тілектері сипатында ашылады: мен-мендік; аярлық; зұлымдық. Төртінші түрі Жаратқанның ұлы қасиеттерін ардақтайтын періштелердің қасиеттері түрінде белгілі болады [8]. Осындай ойларды Руми де терең толғаған. «Адамның тәні жыртқыштар өріп жүрген қалың жыныс іспетті, – дейді ол. – Біздің тәнімізде мыңдаған қасқырлар, мыңдаған доңыздар болады, бойымызда мыңдаған таза және лас, тамаша және оңбаған қасиеттер бар. Егерде осы қасиеттердің бірі үстемдік алатын болса, онда біз соның ырықанда боламыз... Адам бірде шайтанға, бірде періштеге, енді бірде хайуанға айналады» [9, 1416-1426]. Әл-Жилани ‘әбд әл-Қадыр (1077 – 1166) адамзаттың төрт түрлі типін көрсетеді: бірінші типтегі адамдарда жүрек те, тіл де болмайды; екінші типтегілерде тіл бар да, жүрек жоқ; үшінші типтегілерде жүрек бар да, тіл жоқ; төртінші типтегі адамдар Жаратушы сарайының ұлылары деуге лайықты. Жүрексіз, тілсіз жандардың Жаратқан үшін ешқандай мәні жоқ. Күнакар, ақымақ, өркөкірек-көркөкі-

рек дегендер – осылар. Білімді жандардың оларға ақиқат жолын нұсқауы – парыз. Әли Әбутәліпұлына пайғамбарымыз былай деген: «Егер сенің нұсқауың арқылы бір адамды Алла тағала ақиқат жолына түсірсе, онда бұл сен үшін күн астындағы игілік біткеннің бәрінен де игілікті». Тілі бар, жүрегі жоқ жандар ақылдың сөзін айтқанда, құстай сайрайды, ал сол айтқанын орындауға келгенде, теріс айналады. Олар тілімен әділет жолына шақырғанмен, өздері әділеттен алыс тұрады. Тілінен май тамызған мұндай екіжүзділерден кісінің аулақ болғаны абзал. Әділет жолындағылар – жүрегі бар, тілі жоқ жандар. Дүниедегі бар жақсылық, бар игілік солармен бірге [10, 86-87]. Пайғамбардың: «Құдайға құлшылықтың он бөлімі бар, солардың тоғызы тілсіз орындалады» [10, 87], – деген сөзі осы топтағы жандардың мінезін білдіреді. Мінезі періштелердің қасиеттері іспеттілер хақында Пайғамбар: «Өзі білім тапқан, өзгеге де білім берген және білген жолынан таймаған жандар Жаратқанның жайындағы жайсаңдар болып табылады» [10, 87], – депті. Алла өзінің білім нұрын осылардың жүрегіне құйған және өзгелерге ашпаған құпияларын осыларға ғана ашқан деседі.

Абайдың шығармашылығында адам болам деген жанның асыл істерінің басы – білім табу, игілікті еңбек ету, тапқан білімін өзгеге де беру, өзі жеткен игілікке өзгелердің де жетуін тілеу. Сонымен қатар ақын: «Жүрегіне сүңгі де, түбін көзде, Содан тапқан шын асыл, тастай көрме» [1, 267], – деп насихат береді. «Жүрегімнің түбіне терең бойла» [1, 280], – дегенде де көздегені бар. Солардың мәні білу, адамның өзін-өзі тануы туралы ойға алып келеді. Кісінің өз парқын білуі ешбір жоғалмайтын түпкілікті білім болып табылады, ал ешбір жоғалмайтын түпкілікті білім дегеніміз – кәміл білім [11, 232]. Мұндай ұстаным Абайдың алдындағы әдебиет өкілдерінің бірінде де болмаған еді. Ақын осы тұрғысына сай өмірлік маңызы зор қағида ұсынады: а) түзу жолдағыларды шатастырмау; ә) қисық жолдағыларды түзету. Осы қағидасынан түзу жолдағыларды шатастырушы кісі және қисық жолдағыны түзетуші кісі туралы пікір түйеді. Бұл пікір образды түрде былай беріледі: «Жүз тура жолдағыларды шатастырған кісі бір қисық жолдағы кісіні түзеткен кісіден садаға кетсін!» [3,175].

Адам атаның дүниеге келу тарихы тиісті әдебиеттерде баяндалған. Адам болмысының айрықша жаратылысы, адам өмірінің мәні жайын пайымдаған өткен дәуір ойшылдарының еңбектерінде де құнды ойлар айтылды. Шығыстан шыққан үш ғұлама, үш ұлы ұстаз Аристотельдің, әл-Фарабидің, Ибн Синаның осы саладағы ойларының тарихи және теориялық маңызы бүгінгі күнде де өте жоғары. Әл-Ғазали, әл-Жилани, Руми ұсынған пікірлердің негізі осы ғұламалардың ғылыми қағидаларында. Аристотельдің ілімі – әл-Фарабиге, әл-Фарабидың ілімі Ибн Синаға қандай ықпал етсе, Ибн Синаның идеялары оның өзінен кейінгі бірнеше ғасырдың мәдениет қайраткерлерінің көзқарасының қалыптасуына, дамуына сондай әсер етті. Бұл, өз кезегінде, парсы әдебиеті мен мәдениетінде әл-Ғазалиға (1058-1111) жол көрсетсе, ол әл-Жиланиға (1077-1166), Сухравардиға (1167 жылы өмірден өткен), Румиге (1207 – 1273) бағыт сілтеді. Жалаледдин Руми осы идеяны дамыта отырып, ақындық өнердің шырқау биігіне көтерілді. Ислам мәдениетінде Құран кәрім мен Пайғамбардың хадистерінен кейін айрықша үлкен сұранысқа Румидің даналық толғамдары ие болды [12, 9]. Парсы әдебиетінің ірі өкілдері Румидің «Маснави-йи Ма‘нави» поэмасын «парсы тіліндегі құрандай» көрді [13, 13]. Аристотельден бермен қарай үзілмей келе жатқан осы дәстүрлі қағидалар жүйесі Абай «ғұламаһи Дауани» деп атаған Жалал ад-Дин Дауани (1426-27 – 1502-03), Ж. Баласағұн (XI), А. Йасауи (XII-XIII), А. Йүгінеки (XII-XIII), М. Хорезми (XIV), сондай-ақ Низами, Науаи, Әбдірахман Жәми, Сағди, Хафиз шығармашылығы арқылы жалғасады.

Аттары аталған ғұлама ақындардың ойларында үндес желілер көп. Негізгі қағидаларға келгенде, оларда бастапқы негіздің ортақ екендігі аңғарылады. Оның мәнісі адам өзінің ішіне өзі үніліп, өзіне өзі зейін қойса, түрлі мінездерінің тегін, сырын білуге ұмтылып, соған тағат етсе, адамшылық осыдан басталады дегенге келіп саяды. Түрге келгенде, олардың бірінің сөзі нақты да затты болса, екіншісінің сөзі бейнелі, астарлы.

Шығармашылықтың өзекті ерекшеліктеріне келгенде, Абай бұлардың біріне де ұқсамайды: шығармашылық ойлауы дара; шығармашылық шеберлігі мінсіз; ақындық танымы терең; дүниеге көзқарасы биік. Абайдың шығармашылық тұрғысы бойынша, жаратылыс сырын танығысы келген, ақиқатты білгісі, әді-

летті сезгісі келген адамның баласы өзінің сыртқы бітімі мен ішкі болмысының екі түрлі нәрсе екеніне көз жеткізуі шарт. Адамның сыртқы бітімі – тән, ішкі болмысы – жан. Жан ұғымының аты қазаққа әуелден таныс. Шығыс халықтарының «нәпсі» (нафсы), «рух» деп жүргені, «діл» (жүрек) немесе «жан» дейтіні – бәрі, айналап келгенде, бір ұғымды, бір түсінікті білдіреді. Соған қарамастан жан туралы бір ауыз сөзбен анықтама беру қиын. Жанды от дегендер де, жылу дегендер де, қозғалыс, қозғалыс көзі дегендер де болды. Демокрит жан мен ақылды бір деп білді. Платон жаннан тыс ақылдың да, ақылдылықтың да болуы мүмкін еместігіне нұсқайды [4, 40]. Оның пікірінше, жан тәннен бұрын жаратылған және кемелдігі жағынан тәннен артық, тәннің қожасы һәм әміршісі – сол [4, 516]. Аристотель тәннің әміршісі һәм қожайыны жан екендігін айта отырып, жан аффектілерінің падишасы ақыл екендігі жайында пікір түйді [14, 384]. Жан дегеніміз, Аристотельдің анықтамасы бойынша, табиғи органикалық тәннің әуелгі (аяқталған) жүзеге асуы (энтелехия). Сондықтан, кендір мен оның бетіндегі суреттің бір екендігі туралы сұрақ қоюдың орынсыздығы сияқты, жан мен тәннің біртұтастығы туралы сұрақ қоюдың жөні жоқ... Аристотельдің ойы терең. Біз немен сезінсек, немен ойлансақ, немен өмір сүрсек, жан дегеніміздің сол екенін, ал оның материя да емес, субстрат та емес, әлдеқандай ұғым әрі форма екенін жазады ғұлама. Ұстаздың пікірінше, материя дегеніміз мүмкіншілік болса, форма – соның жүзеге асуы. Жаны барлар осы екі негізден тұрады. Бірақ жүзеге асушы тән емес, жан. Сондықтан адамның болмысында жанның тән бола алмайтыны, тәннен тыс та бола алмайтыны туралы айтушылар дұрыс айтады. Ақиқатында, жан тек белгілі бір тәнге ғана тән, бірақ тән емес. Осы ойларының негізінде Аристотель жан дегеніміздің жүзеге асуға мүмкіншілігі бардың жүзеге асуы және пайымдалуы екендігі туралы тұжырымға келеді [15, 309-315]. Ғұламаның «парасатты (ақылды) жан» және «парасатсыз (ақылсыз) жан» [14, 150-151, 252-253], жанның ақиқатты тану қабілеттері, қасиеттері (түйсіну, елестету, ойлау немесе түйсік, пікір, білім, ақыл) [14, 253], ақиқатты тану немесе теріске шығарудың бес түрлі жолы (өнер, ғылым, тәжірибе, даналық, ақыл) жайлы қағидалары [14, 255] Абайдың жан мен тән туралы ойларының тегін тануға негіз болады. Әл-Фараби денелер мен акци-

денциялардың болмысына себепкер бастаманың алты сатысы барын көрсетіп, солардың ішінде әрекетшіл ақыл-парасаттың – үшінші сатыда, жанның төртінші сатыда тұратынын көрсетеді. Әрекетшіл ақыл-парасат тән емес, дене емес, тән де емес, дене де емес. Ал жан тән де, дене де болады, бірақ өзі тән, дене емес. Ғұлама «адал рух», «қасиетті рух» және басқа осындай атаулармен «әрекетшіл ақыл-парасатты» атағанды жөн көреді [7, 49]. Берілген сипаттамалардан жан мен тәннің арақатынасы, жанның қабілеттері, қасиеттері, «парасатты (ақылды) және парасатсыз (ақылсыз)» бөліктері, олардың әрқайсысының іштей бірнеше бөлікке бөлінетіні туралы мәліметтер алуға болады. Абайдың жан мен тән туралы ойлары осы қағидалармен тектес.

Абайдың жан мен тән туралы ойлары Платонның, Аристотельдің, әл-Фарабидің жоғарыдағы ойларымен тамырлас. Абай да жан мен ақылды екі бөліп қарайды: «Адам ұғылы екі нәрсе бірлән: бірі – тән, бірі – жан» [3, 219]. «Ақыл мен жан – мен өзім» [1, 265], «малда да бар жан мен тән, ақыл, сезім болмаса» [1, 282], – дегенде, жан мен тәннің, ақыл мен сезімнің даралығына көңіл аударады. Бұл жанның тән бола алмайтыны, тәннен тыс та бола алмайтыны, ақиқатында, жан тек белгілі бір тәнге ғана тән, бірақ тән емес екендігі туралы Аристотель мен әл-Фарабидің қағидаларымен мейлінше сәйкес. Абайдың жан мен тән, адамның адами мәні, жүрек сыры, жан шындығы, ақыл жарығы жайындағы түсініктері мен қағидаларының түпкі негізі осы арнадан табылады. Сонымен қатар Абайдың жан мен тән және жан мен ақыл, сезім туралы ойларының жігіне назар аудару қажет. Абайдың пайымдауында құрамдас үш түрлі болмыстың өзара тұтасқан мынадай бірлігінің үлгісі көрініс береді: *тән↔жан↔ақыл мен сезім*. Тән – адам болмысының төменгі, материалдық негізі. Ол малда да бар. Ақыл мен сезім адамға тән. Ақыл – даналықтың, сезім – махаббаттың бастауы. Жан, бір жағынан, тәннің құмарына бұрылса, екінші жағынан, ақыл мен сезімнің сүйгеніне ұмтылады. Жан мен тән құмарлығының шегін білу, шамасын ұстау – ақылдың ісі.

Жоғарыда Платонның «Федон» атты еңбегінде жан мен тән, олардың арақатынасы, жанның тәннен ажырағаннан кейінгі жолы, хайуандар кейпін табуы жайында айтқан ойларына назар аудардық [5, 45-50]. Аристотель «Жан туралы» еңбегінде жан, бел-

гілі бес сезім, ақыл болмысы айналасында іргелі зерттеу жүргізген. Ал «Риторикасында» адамдардың жас деңгейлеріне (жастық, жігіттік, қарттық), тегіне (текті), әлеуметтік жағдайларына (бай, би) қарай қалыптасатын мінез-құлықтарына сипаттама береді. Олардың қатарында Абай оң көрген қасиеттер де, теріс деп білген мінез-құлықтар да бар. «Никомах этикасы» атты еңбегінде Аристотель жанның қалпына сәйкес «хайуан сипатты» адамдар болатынын көрсетеді, адамның өмір салтын үш түрге бөледі де, оның төменгісін «хайуанша күнелту» деп сипаттайды [14, 193]. «Саясат» атты еңбегінде де ол жанның тәнге бағынышты күйіне осы бағытта баға береді [14, 385]. Ғұламаның басқалардан жасырып, Александр Македонский үшін арнайы жазған «Құпиялардан құпия» атты еңбегінде айтылған ақыл сөздердің желісі де маңызды [16, 7]. Әл-Фараби «Бақыт жолын сілтеу» атты еңбегінде мынадай пікір айтады: «Ақыл-естің тілегенін жасауға парасаты және батылдығы жететін есті адамдар болады. Мұндай адамдарды біз әдетте, өзінің лайығынша, ерікті адам деп атаймыз, ал енді өз бойында осы екі қасиет жоқ адамдарды хайуан тәріздес адамдар деп атаймыз, ал тек ақыл-есі ғана жетіп, батылы бармайтындарды жаратылысынан құл адамдар дейміз» [7, 29]. Жан мен тәннің осы секілді мәселелері Фрэнсис Бэкон (1561-1626), Рене Декарт (1596-1650), Блез Паскаль (1623-1662), Бенедикт Спиноза (1632-1677) еңбектерінде сипатталды. Б. Паскаль адамның ұлылығын оның ойлау қабілетімен байланысты түсіндірді. Жан мен тәннің Бенедикт Спинозаның «Этика» және басқа еңбектерінде көрініс тапқан сырлары мен сипаттарында да терең мән бар. Абайдың тән сипаты, жан құмарлығы, ақыл мен сезім қасиеттері туралы әлеуметтік-этикалық ойлары, философиялық көзқарастары Батыс пен Шығыстың жоғарыда аттары аталған ойшылдарының қағидаларымен үндеседі және өз заманының болмысына лайықты негізделеді. Осы ойлардың маңызы Абай шығармаларының өзегінде жаңа мағынамен толысып, жаңаша жинақталады. Мысалы, Абайдың өз заманының адамдары туралы: «көбі ақылсыздығынан азбайды, ақылдының сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулықтың жоғынан азады» [3, 149], – деген пікірі аталған ғұламалардың ойларымен негіздес. Олар ақылдың тілегенін жасауға парасаты және ерік күші жететін немесе жетпейтін адамдар жайында айтса, Абай «ақыл-

дының сөзін ұғып аларлық жүрегінде жігер, қайрат, байлаулық» бар немесе жоқ адамдар хақында айтады. Таным тектес, ой, пікір, тұжырым, баға мәндес. Ал оларды негіздеудің, тұжырымдаудың жолдары басқаша.

Данышпандардың – Платонның, Аристотельдің, әл-Фарабидің, Ибн Синаның, Ф. Бэконның, Р. Декарттың, Б. Паскаль, Б. Спинозаның, Абайдың – белгілі бір құбылыс туралы көзқарастарының негізі тектес. Айырмашылық ойда, пікірде емес, сол ойды, пікірді негіздеудегі кемелдік деңгейлерінде, тәсілдер мен құралдардың ерекшеліктерінде. Егер ой айтудағы, пікір түюдегі кемелдік дегенімізді белгілі бір құбылыстың мәні туралы ойлардың суреттілігімен, айқындығымен, негізділігімен, көрнекілігімен сабақтас анықтайтын болсақ, Абай ақиқатты тану мен түсінудің бүгінгі деңгейінде осы қасиеттерімен дараланады.

Әл-Фараби «Азаматтық саясат» зерттеуінде, Аристотель айтқандай, «мал тәріздес», «жабайы аң тәріздес» және «жыртқыш хайуан тәріздес» [7, 149-150] адамдар табиғатын сипаттайды. Аристотель мен әл-Фарабидің осы ойлары мен Абайдың «Ақылға сәуле қонбаса, Хайуанша жүріп күнелтпек», «Көкіректе сәуле жоқ... Құр көзбенен көрген біздің хайуан малдан неміз артық?» деуінің арасында алшақтық жоқ. Аристотель мен әл-Фарабидің «хайуан сипатты», «құл», «хайуан тәріздес», «мал тәріздес», «жабайы аң тәріздес» және «жыртқыш хайуан тәріздес» деп мінездеген адамдар мен Абай «хайуанша жүріп күнелтпек», «малдан неміз артық» деп сипаттаған адамдардың мінез-құлықтары арасында да сәйкестік бар. Абай: «Адамшылықтың алды – махаббат, ғаделет сезім» [3, 225], – дейді. «Махаббатсыз, дүние бос» жандарды хайуанға қосуды дұрыс деп біледі [1, 154], адамның адамдығының негізі махаббат, сүю сезімінде екені туралы тұжырым жасайды.

Түрлі дәуірдің түрлі данышпандарының ой-пікірлері мен Құран аяттарында келтірілген «хайуандар тәрізді» [Құран 7:179; 47:12] адамдар хақындағы сипаттаулар арасында қарама-қайшылық жоқ. Әрине, бұл жерде осы қағидалар жүйесінің бастау көзін өмірдің шындығынан іздеген дұрыс. Ой, ұғым, түсінік, тұжырым, баға бірдей болса, оларға негіз болған шындық та біртектес екені анық. Кезінде Абай Сократтың, Платонның, Аристотельдің, Ксенефонттың, әл-Фарабидің, Ибн Синаның, Ф. Бэ-

конның, Р. Декарттың, Б. Паскальдің, Б. Спинозаның еңбектерімен таныс болмады деп айту ретсіз. Өйткені Абайдың дүниетанымында, ойлау табиғатында Сократтың, Платон мен Ксенофонттың, Аристотель мен әл-Фарабидің, Ибн Синаның, Ф. Бэконның, Р. Декарттың, Б. Паскальдің, Б. Спинозаның қағидаларымен де, әһли кітаптармен (Тәурат, Зәбүр, Библия, Құран) де үндесіп, үйлесіп жатқан мазмұн мен мән бар. Оның түпкі төркіні тектес, негіздес өмір құбылыстарын, ақиқат сырын тану мен бағалаудағы шынайылықта.

Дүниәуи тіршіліктің қызығы адамды Адам ата заманынан бері баурап келе жатқаны, оған «көп адамның бой алдырғаны», «аяғын көп шалдырғаны» Аристотель мен әл-Фарабидің де, Абайдың да шығармашылық еңбектеріне негіз болған шындық құбылыстардың қатарына жатады. Екінші жағынан, Абай қай заман, қай дәуір үшін де ортақ болып табылатын осы шындық құбылыстар туралы адамзат тарихының ұзақ жолында сұрыпталған, сараланған ойлардың жүйесімен таныс болған. Ақынның жан мен тән туралы қағидалары, ақындық танымы, азаматтық көзқарасы осы екі сала, екі арна құбылыстардың тұтастығына негізделеді.

Абай жан мен тән туралы өз заманы түбіне бойлап жете алмаған терең ойлардың жүйесін жасады. Ол ойлардың ғылыми маңызы мен мәні бүгінгі заман үшін де үлкен. Ақынның жан қуаттары, ақыл мен қайраттың (жігер, байлаулылық) «қосылуы» хақындағы тұжырымдарының антик дәуірден өзіне дейін жинақталған ойлар өзегімен қатар өрілуі оның әлеуметтік ойының кемелдігін, ғылыми танымының тереңдігін, ілімінің іргелілігін білдіреді.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Бірінші том. – Алматы, 1977.
2. Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы, 1994.
3. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Екінші том. – Алматы, 1977.
4. Платон. Сочинения в четырех томах. Часть I / пер. с древнегреч.; под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса: Том III. – СПб., 2007.

5. Платон. Сочинения в четырех томах / пер. с древнегреч.; под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса: Том II. – СПб, 2007.
6. Платон. Сочинения в четырех томах / пер. с древнегреч.; / под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Том I. – СПб, 2006.
7. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы, 1975.
8. Аль-Газали, Абу Хамид. Наставление правителям. – М., 2008.
9. Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар (байты 1-3855) / пер. с перс. – СПб., 2010.
10. Аль-Джилани 'абд аль-КаDIR. Раскрытие сокрытого: Собрание семидесяти восьми проповедей / пер. с англ. – М., 2008.
11. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973.
12. Джан Ш. Мевляна Джалаледдин Руми (Жизнь, личность, мысли) / пер. с англ. – СПб., 2007.
13. Хисматуллин А. От редактора // Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (байты 1-4003) / пер. с перс. – СПб., 2007. – С.13-18.
14. Аристотель. Этика. Эстетика. Политика. – Минск, 2011.
15. Аристотель. Поэтика. Риторика. О душе / пер. с древнегреч. В. Аппельрота, Н. Платоновой и П. Попова. – М., 2009.
16. Аристотель. Тайная тайных // Библиотека литературы Древней Руси. Том 9. – [http:// www.pushkinskijdom.ru](http://www.pushkinskijdom.ru)
17. Мұқанов С. Тандамалы шығармалар. Он алты томдық. – XVI том. – Алматы, 1980.
18. Байтұрсынов А. Шығармалары: өлеңдер, аудармалар, зерттеулер / құраст. Шәріпов Ә., Дәуітов С. – Алматы, 1989.
19. Роузентал Ф. Торжество знания / пер. с англ. – М., 1978.
20. Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар (байты 1-3810) / пер. с перс. – СПб., 2009.
21. Йасауи Қ.А. Хикмет. Даналық сыр. – Алматы, 1998.
22. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах / сост., общ. ред. и вст. статья Е.С. Лагутина, А.Л. Субботина. – М., 1972. – Т. 2.

5-тарау

АҚЫЛ

Абай өз заманының адамдарының тұрмыс-тіршілігін, мұрат-тілегін, іс-әрекетін танып, сараптан өткізіп, оның болмысы, өмірінің мағынасы мен мәні туралы терең пікірлер, ойлар, қағидалар жүйесін жасаған. Сол жүйенің басты бір саласы ақылға қатысты қағидалардан тұрады. Олардың тұтастығы Абайдың ілімінің құрамдас үш бөлімінің бірін түзеді.

Ақыл – адамның үш қасиетінің бірі [1, 249]. «Ақыл мен жан – мен өзім (...), «мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан» [1, 265]. Ақыл – жүректің суаты [1, 268]. Ақылға сәуле қонады [1, 282]. Ақыл, сезім болмаса, жан мен тән малда да бар [1, 282]. Ақыл тоқтату деген болады. Ақыл тоқтамаған соң, еш нәрсенің байыбына жетіп болмайды [2, 171]. Ақылдың кеселдері болады [2, 176]. Ақыл – ар мен ұяттың күзетшісі [1, 306]. Ақылды сақтайтұғын мінез деген сауыты болады [2, 176]. Осы қағидаларда ақылдың өзіне тән бірнеше қасиеті анықталған: а) ақыл мәңгілік (өлмейді); ә) ақылға сәуле қонады; б) ақыл қайраттан асып тұрады; в) ақыл тоқтайды; г) ақыл ар мен ұяттың күзетшісі болады; д) ақылды сақтайтын мінез деген сауыты болады; е) жүректің ақыл суаты. Ақылына сәуле қонбаған, ақылы қайраттан аспаған, тоқтамаған, ар мен ұятты күзетуге жарамаған, ақылы кеселді болған, ақылды сақтайтын мінез деген сауыты болмаған жағдайда адам хайуанша жүріп күнелтпек [1, 282].

Осы қағидалардың ішінен ақыл тоқтату, ақыл тоқтамаған соң, еш нәрсенің байыбына жетіп болмайтыны [2, 171] және ақылдың ар мен ұяттың күзетшісі [1, 306] екендігі туралы екі ой өзегінің орны бөлек. Бұл екеуін көркемдік-бейнелеу құралдарының ою-өрнектерінен аршып алған жағдайда, мынадай екі қағиданың жүзі ашылады: а) ақылдың тоқтаулылығы, толықтығы, кемелдігі; ә) ақылдың ар мен ұятқа беріктігі. Әуелгі қағиданы, Абайдың өз сөзімен айтқанда, ақыл күші туралы деп білу дұрыс. Екінші қағида ақыл күшінің алған бағытының ізгілік қасиетін сипаттайды. Сөйтіп, ақыл туралы қағидалар тобынан екі қағида ерекше дараланады: а) ақылдың күші туралы қағида және ә) ақыл күшінің алған бағытының ізгілік сипаты туралы қағида.

Абай жан мен тән туралы ойларын саралай келіп, ақыл мен жанның өлмейтіні, ақыл мен жанның мәңгілік екені, адам дегеніміздің өзі ақыл мен жан екені жайында тұжырым жасайды. Соған орай: «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» [1, 225], – деген қағида өріп шығарады. Бұл қағиданың теориялық негізі Құран қағидаларымен және әл-Фараби, Аристотель, Платон, Сократ секілді данышпандардың ілімімен ұштасып жатыр. Сонымен қатар ақын осы қағидасымен парапар түсетін мынадай бірнеше тұжырымды пікір негіздейді:

а) Өлді деуге сыя ма, ойландаршы,
Өлмейтұғын артына сөз қалдырған? [1, 225];

ә) Мен өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан [1, 265];

б) Арттағыға сөзің мен ісің қалса,
Өлсең де, өлмегенмен боласың тең [1, 275], т.б.

Берілген қағидалардағы «өлмейтұғын сөз» – ақылдың сөзі, өлмекке тағдыр жоқ «мен» – ақыл, арттағыға қалатын сөз – ақылдың сөзі, арттағыға қалатын іс – ақылдың ісі. Адамның өлмейтіні, ақылдың мәңгілігі туралы қағидалардың мәні бір болғанмен, оларды негіздеудің, сөзбен өрудің амалдары, тәсілдері әр түрлі.

Жаратушы ақылды алдына шақырып алып, оған былай деген екен: «Мен өзім үшін сенен қадірлі ешнәрсе жасамадым. Сен арқылы сыйлаймын, сен арқылы айыптаймын, сен арқылы марапаттаймын, сен арқылы жазалаймын» [3, 295-296]. Бұл сөздердің мәнін саяз қалқымай, терең ойға салып пайымдау дұрыс болмақ. Терең пайымдау негізсіз түсінікке апарып соқпауға тиісті. Сондықтан осында анық айтылған ұғымдар деңгейінен аумай, ауытқымай ойланғанда, мынадай пікір түюге болады: сыйлау, айыптау, марапаттау, жазалау – бәрі де ақыл арқылы орындалады. Мұның ар жағында сыйлауға, айыптауға, марапаттауға, жазалауға лайықты істер мен қылықтарды танып, білу де ақылдың ісі екендігі туралы ой тұр. Оның ақиқаттығына адам өзінің ақылына, таным тәжірибесіне сүйеніп көз жеткізе алады.

Құран кәрімде айтылған: «Сөзді түсінуге жанаспайтын сол елге не болды?» [Құран 4:79], – секілді сұрақ Абайдың да алды-

нан шыққан. Құран кәрімнің «Ағраф» сүресінде бір адамдарға қатысты мынадай сөз айтылады: «Олардың жүректері бар, алайда олар онымен түсінбейді. Көздері бар, онымен көрмейді. Және олардың құлақтары бар, ол арқылы естімейді» [Құран 7:179]. Ақиқатын айтқанда, олардың «көздері соқыр емес, көкіректеріндегі жүректері соқыр» [Құран 22:46]. Ал бұ дүниеде «көкіректеріндегі жүректері соқыр» болғандар «ақыретте де соқыр» [Құран 17:72] болады. Көздерімен көрмейтін, жүректерімен ешнәрсені түсінбейтін адамдарда ақыл болады деу бекер. Ақыл көрудің, естудің, түсінудің нәтижесінде пайда болатын бейнелерді, ұғымдарды есте сақтау негізінде жетіледі [2, 155].

Абайдың «Ақылға сәуле қонбаса» [1, 282], «көкіректе сәуле жоқ» [2, 139], «сәулесі бар жігіттер» [1, 64], «сәулең болса кеудеңде» [1, 124], «көңлінің көзі ашық» [1, 126], «жүректің көзі ашылса» [1, 165], «көкірегінде оты бар» [1, 152] және басқа осылар секілді сөздерінің мағынасы ақылға қатысты ашылады. Ақынның «сәуле», «жүректің көзі», «көңілінің көзі» деп отырғаны білімнің жарығы, білімнің көзі дегенге келіп саяды. Білімнің жарығы, білімнің көзі туралы ойлардың тарихы тереңде [4]. Білім нұры түспеген адамның көкірегінде сәуле болмайды [Құран 24:40]. Олай болғанда, адамның бойында кемел ақылдан, «ақылға түскен сәуледен», нұрдан ардақты ешнәрсе жоқ. Егерде ақыл бетін ашып, жүзін көрсететін болса, онда оның жарығының қасында, Румидің айтуынша, күндіз қараңғы түндей болып көрінер еді. Ал егерде надандық бетін ашып, кейпін көрсетер болса, онда оның қараңғылығының қасында көзге түртсе көргісіз түн-түнлектің өзі жап-жарық болып көрінер еді [5, 2181]. Ақылдың қасиетін Абай да осындай мағынада бағалайды. Абай айтып отырған «сәуле», «жүрек көзі», «көңіл көзі» дүниенің шындығын тануға, дүниедегі ғажайыптардың жүзін көріп, сырын білуге, «Алланың хикметін сезуге» мүмкіншілік береді. Ал надандық түскен жер қайта оңалмайды. Ол жерге ақылдың дәнін егу бекер [6, 2260-1270]. Қожа Ахмет Йасауидің он бесінші хикметінде надандықтың ауыртпалығы сипатталады. Йасауи онда: «Жер астына қашып кірдім надандардан» [7, 241], – дейді. Абай Румидің де, Йасауидің де ой сарынымен үндес пікір айтады. Бірақ ақылдан азап шексе де, «надандардан, жер астына қашып кіріп» кетпейді, іздеген жарығы халқының келер күнінде, өсер өркенінде екеніне иланады.

Румидің аңыздауында Иса Пайғамбар бір сұрапыл зұлым күштен қашқандай тауға қарай безіп бара жатса керек. Өлдебіреу қуып жетіп: «Ұшқан құстай осынша қатты жүгіріп бара жатқаның не?» – деп сұрайды. Иса Пайғамбар оған жауап беруге мұршасы болмай, одан сайын қатты жүгіреді. Өлгі кісі де қабаттаса жүгіріп, жаңағы сұрағын қайталайды. Қашып келе жатқан Иса Пайғамбар оған бұрылып қарамастан, былай деп жауап береді: «Наданнан қашып келемін. Мені тоқтата көрме!» Өлгі кісі сұраудан танбайды: «Соқырдың көзін ашқан, кереңнің құлағын ашқан сен емессің бе?» Иса Пайғамбар қашып бара жатып, соқырдың көзін ашқан, кереңнің құлағын ашқан өзі екенін айтады. Арттан жүгіріп келе жатқан кісі тағы сұрақ қояды: «Өліп жатқан адамды тірілтіп, аң көрген арыстандай орнынан ырғытып тұрғызған да сен ғой?» Иса Пайғамбар бұған да: «Иә, мен», – деп жауап береді. Сұрақтарына қанағаттанарлық жауап алған кісі: «О, Жаратқанның елшісі! Осынша ғажайып құдірет иесі бола тұрып, наданнан қорқып қашып бара жатқаның қалай?» – деп, таңданысын білдіреді. Сонда Иса Пайғамбар қашып бара жатуының мәнісін былай түсіндірген екен: «Жаратқанның маған сеніп тапсырған қасиетті сөздерін соқырға оқып бердім, оның көрмес көзі көрер болды. Сол сөздерді мен кереңге оқыдым, оның естімес құлағы естір болды. Тау мен тасқа да сол сөздерді оқыдым, тау мен тас өзгеріп, гүлмайса жазыққа айналды. Мен осы сөздерді өліге оқыдым, өлі тіріліп, орнынан тұрды. Жаратқанның осы қасиетті сөздерін мен надан адамға бір емес, мың қайтара оқып бердім, бірақ одан ешқандай қайыр болмады. Наданнан қашып бара жатуымның себебі осындай» [5, 1170-1186].

Румидің ойы терең, ұсынып отырған ғибраты зор. Осы ой, осы сарынның Абайда да қылаң бергендей болатыны бар. Абай да алдындағы «бойы бұлған, сөзі жылман» адамның надандығына «ем таба алмай», «кеудесі қайғыға толғанда», «бетін басып, қатты сасады», «жалма-жан тұра қашады» [1:148,193]. Ақынның мұнысы Иса Пайғамбардан алған үлгісі емес, Румиге көз тігіп отырып тапқаны да емес, Йасауиге ілескені де емес. Қалыптасқан белгілі бір жағдайда данышпан жандардың бәрі де осындай іс істемек. Рухани әлемі бай, адамгершілік болмысы толық, ақы-

лы кемел адамның «ақылына сәуле түспеген» наданнан осылай безінбеске лажы жоқ.

Абайдың наданнан түңілуі, оның істеген ісін көргенде, «бетті басуы», «қатты сасуы», «жалмажан тұра қашуы» айтуға жеңіл болғанмен, түскен жеріне ауыр. Өйткені ақын қайда қашса да, наданнан құтыла алмады: қайда барса да, алдынан надан шықты, қайда қараса да, көргені надан болды... Адам бойындағы мұндай күйдің себебін ақын жан мен тәннің құмары, жан мен тәннің арақатынасы, ақыл туралы ойларында ашады.

Ақылдың жалпы сипаттамасы ақынның он жетінші сөзінде беріледі, ал кейбір сипаттары басқа сөздері мен өлеңдерінде де көрініс тапқан. Оларда ақылдың қызметінің мынадай басты түрлері көрсетілген: 1) онсыз пайданы іздеуге болмайды (пайдаға сол жеткізеді); 2) онсыз залалдан қашып құтылу мүмкін емес (залалдан сол құтқарады); 3) онсыз ғылымды ұғып, үйрену жоқ (ғылымды сол ұқтырып, сол үйретеді); 4) онсыз ешнәрсе табылмайды (керектің бәрін сол табады); 5) ненің пайдалы, ненің залалды екенін біледі; 6) сөзді ұғады; 7) тәңіріні де сол танытады; 8) екі дүниенің жайын да сол біледі; 9) амал да, айла да содан шығады; 10) қыры көп [2: 152-153; 189; 223]. Енді осы сипаттарды байыптап саралағанда, Абайдың ақылды адам өмірінің басты құндылығы ретінде бағалайтыны белгілі болады.

Абай оныншы сөзінде заманының адамдарына былай дейді: «Құдай тағала саған еңбек қылып мал табарлық қуат берді. Ол қуатты халал кәсіп қыларлық орынға жұмсаймысың? Жұмсаймайсың. Ол қуатты орнын тауып сарып қыларды білерлік ғылым берді, оны оқымайсың. Ол ғылымды оқыса, ұғарлық ақыл берді, қайда жібергенінді кім біледі?» [2, 144].

Осы сөздің желісінен мына ұғымдар дараланып шығады: а) еңбек қылып мал табарлық қуат; ә) қуатты орнын тауып сарып қыларды білерлік ғылым; б) ғылымды ұғарлық ақыл. Бұл үшеуі өзара бір-бірімен тығыз байланысты, бірінсіз бірі өз алдына толық құбылыс бола алмайды. Қуат болмаған жерде ғылым қолға түспейді. Ғылым жоқ жерде ақыл да болмайды. Қуат, ғылым, ақыл үшеуінің арасындағы байланыстар мен сабақтастықтар, өзара бірлескен әрекет белгілі бір заңдылық аясында ғана жүзеге асады. Ол заңдылық бұлардың сатылы байланыстары арқылы ашылады: қуат → ғылым → ақыл.

Ақын ғылымды, ақылды сақтайтұғын мінез деген сауыт ба-
рын көрсетеді. Ақылды сақтау үшін, мінездің беріктігі бұзыл-
мауы шарт. Мінездің беріктігі бұзылмауы үшін, адам мыналар-
дан қашық болуы керек: а) көрсеқызарлықтан; ә) жеңілдіктен;
б) біреудің орынсыз сөзіне елігуден; в) бір кез келген қызыққа
шайқалып қала беруден [2, 176]. Осылармен қатар мынадай қа-
ғидаларға назар аудару орынды: а) қайғы келсе, қарсы тұру;
ә) қызық келсе, қызықпау; б) оңғаққа ермеу [1, 267]; в) мақтан
қумау; г) ойсыздарға қосылмау [1, 300]; д) әуесқой болмау
[1, 305]; е) пайда ойламай, ар ойлау [1, 74], т.б. Мінездің берікті-
гі бұзылған соң оқып үйренуден пайда болмайды. Ақыл сақтай-
тын, ар сақтайтын мінездің қасиеттері мынадай: а) қылам деген-
нін қыларлық беріктік; ә) тұрам дегенінде тұрарлық тұрақтылық;
б) азғырылмайтын ақылды сақтарлық қайрат; в) арды сақтарлық
беріктік [2, 176].

Ақыл адамның бойынан оның мінезі арқылы көрініс береді.
Ол «өзін зорға қисабламақты, залымдықты, адам өзіндей адамды
алдамақты жек көреді», «мархаматты, шапағатты болмақты»
[2, 198] оң көреді. Ақылдылардың, арлылардың, артықтардың
мінезі – «надан атанбастығын, мақтаншақ атанбастығын, әдеп-
сіз, арыс, байлаусыз, пайдасыз, сұрамшақ, өсекші, өтірікші, ал-
дамшы, кеселді – осындай жарамсыз қылықтардан сақтанып,
сол мінездерді бойына қорлық біліп, өзін ондайлардан зор есеп-
темек» [2, 156]. Адамзат ақылды осындай берік мінез арқылы ға-
на сақтай алады.

Абай ақылдың сипатын толық ашып көрсету мақсатында
ақылды кісі мен ақылсыз кісінің парқына олардың қызығу, құ-
марлану үстіндегі күйі арқылы назар аударады: а) есті адам
орынды іске қызығып, құмарланып, соны іздейді; ә) есер кісі
орынсыз, баянсыз, бағасыз нәрсеге қызығып, құмарланып, соны
іздейді [2, 150]. Ақын осымен тоқтап қалмай, қызығу мен құмар-
ланудан мастықтың туатынын анықтайды да, есті кісі мен есер
кісінің күйін енді соған қатысты парықтайды. Ол негізсіз емес.
Өйткені «мастық бойдан оғатты көп шығарып, ақылдың көзін
байлайды» [2, 150]. Мұндай жағдайда: а) «есті есі шықпай,
ақылды қолдан жібермей, бойын сынатпай жүріп ізденеді;
ә) есер кісі ер-тоқымын тастап, етегі атының к... н жауып кетіп,
екі көзі аспанда, жынды кісіше шаба беруді біледі...» [2, 150].

Абайдың ілімінде ес, есті ұғымының өзіне тән мағынасы мен мәні бар. Ал мына жерде ақылды, есті сөздері мағыналас. Есер сөзі бұған қарама-қарсы мағынаны білдіреді. Ақын ақыл, ақылды, есті ұғымдарының мәнісін өзара мағыналас тілдік бірліктер арқылы да, қарама-қарсы мағына беретін тілдік бірліктер арқылы да ашып көрсетеді.

Есті кісіге тән басты қасиет оның өмірлік маңызды мақсаты жолындағы ізденісінің сын-сипатына қарай анықталады: а) есті адам орынды іске қызығып, құмарланып, соны іздейді; ә) есті адам есі шықпай, ақылды қолдан жібермей, бойын сынатпай жүріп ізденеді; б) есті кісі күнінде, болмаса жұмасында, ең болмаса айында бір өзінен есеп алады [2, 150-151]. Осылайша есті кісіге тән үш басты қасиеттің мәнісі ашылады. Әуелі, есті кісі игілікті (орынды), баянды іс істеуді мақсат етеді, екіншіден, ол осы мақсатына жету жолында есі шықпай, ақылды қолдан шығармай, бойын сынатпай жүріп ізденеді, үшіншіден, істеген ісінің нәтижесі туралы өзінен есеп алады. Бұл үшеуінің алғашқысы мақсат болғанда, екіншісі – сол мақсатқа жетудің амалы, құралы, үшіншісі – бақылау, тексеру түрі.

Абай адамның мұндай қасиеттерге ие болуының жолдарын да көрсетеді: «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды: естіп, көріп, ұстап, татып ескерсе, дүниедегі жақсы, жаманды таниды-дағы, сондайдан білгені, көргені көп болған адам білімді болады. Естілердің айтқан сөздерін ескеріп жүрген кісі өзі де есті болады» [2, 155]. Естіп, көріп, ұстап, татып ескеру, дүниедегі жақсы мен жаманды тану, білгені, көргені көп болудың маңызы үлкен. Сонымен қатар Абай естіп, көріп, ұстап, татып білген нәрсені есте ұстауға, есте сақтауға, есте сақтағанды ұмытпастыққа ерекше көңіл бөледі. Кісінің естегіні ұмытпауының төрт түрлі шартын ұсынады: а) көкірегі байлаулы берік болуы; ә) бір нәрсені естігенде немесе көргенде, оны тұщынып, ынтамен ұғу; б) ұққанын ішінен бірнеше қайтара ойланып, көңілге бекіту; в) ой кеселдерінен қашық болу [2, 173]. Кісі естілікке осы амалдар мен құралдар арқылы қол жеткізеді.

Абайдың қағидасы бойынша, кісінің естілігі маңызды болғанмен, «естілік жеке өзі іске жарамайды. Сол естілерден естіп білген жақсы нәрселерін ескерсе, жаман дегеннен сақтанса, сонда іске жарайды, соны адам десе болады» [2, 155]. Бұл пікірдің мәні-

сі есте сақталған білімді ескеру, пайдалану дегенге келіп саяды. Есте сақталған білімді белгілі мақсат жолында пайдалану кісінің естілігінің іс жүзіндегі нақты көрінісі болып табылады. Алайда Абай есте сақталған білімді ескеруді, іс жүзінде пайдаланудағы мақсатты, істі, істің нәтижесін адамшылыққа қатысты бағалайды. Әділетке, ұятқа, нысапқа есті кісіні ғана есті деп есептейді, қулыққа, сұмдыққа, арамдыққа, амалға естіні есті кісінің қатарына қоспайды [2, 158]. Естің, естіліктің, естінің мағынасы мен мәні туралы адамзат үшін маңызды тұжырым жасайды.

Абай :

Малда да бар жан мен тән,
Ақыл, сезім болмаса [1, 282], –

дегенде, ақылдың адамға тән қасиет екенін, адамның малдан айырмашылығы оның ақылында екенін айтып отыр. Адамзат шын мен жалғанды ақылға салып қана ажырата алады. Шын мен жалғанды ажырату әділеттілік пен әділетсіздікті, жақсылық пен жамандықты, пайда мен зиянды тануға алып келеді. Шын мен жалғанды, әділеттілік пен әділетсіздікті, пайда мен зиянды айыра білу, олардың әрқайсысының өзіне тән сипаттарын білу – адамшылықтың белгісі. Ақылсыз ешнәрсе табылмайды. Ақылды сөздің өзін де «ақылмен ойлап сөйлемек» [1, 302].

Көптің пайдасына, елдің игілігіне жұмсалмаған ақылдың бары мен жоғы бірдей. Өзіне ақыл берілген, даналық тапқан адамға ақылының сәулесін, даналығының жарығын айналасына, ел-жұртына түсіру парыз. Оны орындау оңай емес.

Ақылды табу, даналыққа жету қандай қиын болса, ақылдың дегенін, даналық кеңесін тыңдау мен ұғу да сондай ауыр іс. «Біреу ақыл айтса, «өз білгенің – өзіңе, өз білгенім – өзіме», «кісі ақылымен бай болғанша, өз ақылыңмен жарлы бол», – деген дейміз. «Ой, тәңір-ай, кімнен кім артық дейсің!» – дейміз, артығын білмейміз, айтып тұрса, ұқпаймыз» [2, 139].

Абайдың тыңдаушыларының көбі «ұғымсыз» [1, 150] болды: «өз сөзінен басқа сөзді ұқпай, аузымен орақ орды» [1, 50]. Айтушы мен тыңдаушының бір парасына терең мінездеме бере отырып, ақын: «Сөзді ұғар осы күнде кісі бар ма?» [1, 64], – деп

торығады. «Көп топта сөз танырлық кісі де аз-ақ, Ондай жерде сөз айтып болма мазақ» [1, 94], – деп, тоқтам табады, өзгеге де кеңес береді. «Көңілім қайтты достан да, дұшпаннан да» өлеңінде осы жай жалпы жұрттың міні деңгейінде жинақталады:

Ендігі жұрттың сөзі – ұрлық-қарлық,
Саналы жан көрмедім сөзді ұғарлық.
Осы күнде, осы елде дәнеме жоқ,
Мейір қанып, мәз болып қуанарлық [1, 53].

Абай жұртының жайын көріп, көңілі қалғанмен, көргені мен білгенін ақылға сынатып, ақылдың дегені бойынша алдына қойған мақсатынан көз жазбайды. «Мақсұтым – тіл ұстартып, өнер шашпақ, Наданның көзін қойып, көңлін ашпақ» [1, 94], – дейді.

Алла адамдарға аяттарын оқитын, оларды тазартатын және оларға Құранды әрі үкімдерін, сондай-ақ білмегендерін үйрететін елші жіберген [Құран 2:151]. Абайдың ұстанған жолы Алланың Пайғамбарына көрсеткен осы жолымен қанаттас, мақсаты да осы жолмен бағыттас: ақын «жеке адамдарды жаманшылықтарынан арылтып, қауым-қоғамын, бар халқын түзетіп өзгертпек болады» [8, 182]. Ақын көне дәуірден өзіне дейінгі данышпан ғұламалардың, хәкімдердің қағидаларына, Құран кәрімге, Пайғамбардың хадистеріне сүйене отырып, білімсіздерге білім беруді, білмегендерге өзінің білгендерін үйретуді парыз санады. Ақын асыл уақытын, ақыл-ойын, күш-қуатын көптің қамы үшін өзіне парыз тұтқан міндеттерді іс жүзіне асыруға жұмсады. Сол жолда адамдарға жақсылық, игілік істеуге бекінді.

Әуелде надандарды менсінбей, ақылсыз деп қор тұтып, заманды түзетпек болғанмен, көппен бетпе-бет келгенде, өзіне көмек болар қара таппайды. «Көнбеді ешкім сөзіме, Әдетіне қарысып» [1, 176], – деп, қажыған қалпынан хабар береді. Осы жай, осы ахуалды терең бойлап танығанда, оның өнер көзін, өшер негізін, себептері мен салдарларын сарапқа салғанда, ақынның ақылға ден қоятыны белгілі болады. Тілеуі, өмірі алдында тұрған жастарға: «Дүние де өзі, мал да өзі, Ғылымға көңіл берсеңіз» [1, 66], – деген сенімін білдірді. Өзі өмірін арнап тапқан ақылдың игілігін басқалардың да көргенін мақұл көрді, білгенін білмегендермен бөліскенге асық болды. Алайда «оның мақсат-мұ-

ратына өзгелердікі тұс келмейді. Тұс келмеген соң, оның бәрі де мұның жолына керме, кедергі болып, қалаған жөнімен жүргізбейді» [9, 297] екен, надан жұрт ақылды да, ақылды адамды да өзіне жат, дұшпан көреді екен.

Ертедегі шығыс даналарының пайымдауларына қарағанда, дүниеде ақылдылар, білімділер аз да, ақылсыздар, білімсіздер көп болған сияқты. Осындай жағдайда білімпаз ақылды адамның білімсіз надандардың ортасында жалғыз қалуынан, сөйтіп олардың қоғамына қарсы жасар лажының таусылуынан, ақырында наданның ісін көргенде, «бетті басып, қатты сасуынан», сөйтіп «тұра қашуынан» артық аянышты ешнәрсе жоқ екен [2, 193; 9, 322]. Осы ойдың бір сілемі Абайдың «Сократқа у ішкізген, Иоанна Аркті отқа өртеген, Ғайсаны дарға асқан, Пайғамбарымызды түйенің жемтігіне көмген көп» туралы сөзінен табылады [2, 183]. «Өзің жалғыз, надан көп, Ұқтырасың сен не деп, Әулекі, арсыз елге енді?» [1, 151], «Мыңмен жалғыз алыстым, кінә қойма!» [1, 280], «Өзі ермей, ерік бермей, жұрт қор етті» [1, 281], – секілді жолдарда ақын осы шындықтың жеке өз басындағы ауыртпалығына мегзейді.

Ақын надандықтың шығу себебін тәннің құмарлығынан, жанның тәнге бағынышты болған күйінен көреді. Ондай күйдегі адамда ұлы мақсат, үлкен іс болмайды, ондай күйдегі адам «ұсақ тілеу, ептеуден ары аспайды» [9, 297].

«Жас бала анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады. Біреуі – ішсем, жесем, ұйықтасам деп тұрады. Бұлар – тәннің құмары, бұлар болмаса, тән жанға қонақ үй бола алмайды һәм өзі өспейді, қуат таппайды. Біреуі білсем екен демеклік... Мұның бәрі – жан құмары, білсем екен, көрсем екен, үйренсем екен деген» [2, 138]. Абайдың осы ойының арғы сарындары Аристотельден [10, 321], әл-Фарабиден шығады. Жанның басты бөліктері мен күштері (қабілеттері) бесеу: нәрлендіруші (қоректендіргіш) күш; түйсіндіруші (сезімдік) күш; елес етуші (қиялдау) күш; ұмтылушы (талпынғыш) күш; ақыл-парасат (ойлау) күші [11, 191]. Адам баласының бойына «ең алдымен бітетін нәрсе – күш [яғни қабілет], ол осы күш арқылы қоректенеді» [12, 283]. Абайдың «тәннің құмары» ретінде сипаттап отырғаны әл-Фарабидің осы «нәрлендіргіш, қоректендіргіш күшіне» сәйкес келеді. Қоректену, өсу жас балаға ғана емес, жанды құбылыстардың бәріне ор-

тақ. Жанның бұл қасиеті эмбриондарда да болады. Бұл – жанның ақыл-парасатсыз қоректенуші бөлігі [11, 150]. Абайдың «тән құмары» туралы сипаттамасы Аристотельдің пікірімен де сабақтасып жатыр. Абайдың «жан құмары» қатарында көрсететін қабілеттер әл-Фараби мен Аристотель көрсететін жан қабілеттерінің сипаттарымен үндеседі [12, 283]. Аристотель жанның ақыл-парасатсыз бөлігінің екінші бір қырын көрсетеді. Бұл тоқтамсыз, тежеусіз, ұстамсыз, ынсапсыз адамдардың жанына тән. Адам дене мүшелерінің бірін, мысалы, паралич салдарынан кем болып қалған аяғын, алға басамын десе, кемтар аяқ оның дегеніне көнбей, кері кетеді. Осы секілді күй тоқтамсыз, ұстамсыз, ынсапсыз адамдардың жанында да болады: олар да әлде бір талпынғыш күштің жетегінде кетіп, істер ісін ақылдың сынына сала алмай, теріс қылық жасайды. Тәннің әрекеті дегеніміз осы күштен туады. Тоқтамды, ұстамды, ынсапты адамдарда тәннің әрекетін туғызушы мұндай күштің талпынысы, ұмтылысы ақылға бағынады, ал терең ойлы, сабырлы, қайратты адамдарда мұндай талпыныс, ұмтылыс ақылдың дегеніне өз еркімен бағынады. Жанның ақыл-парасатсыз бөлігі осындай екі қырлы: қоректендіргіш (растительная) және талпынғыш (стремящаяся) [13, 151; 12, 286-287].

Аристотель жанның ақыл-парасатты бөлігін де екі қырынан көрсеткенді қолайлы көреді: а) ғылыми (теориялық); ә) пайымдаушы (ойлаушылық) [13, 253]. Ақыл-парасат күші, әл-Фарабидің көрсетуінше, адамның ойлауына, пайымдауына, ғылым мен өнерді ұғынуына, жақсы қылық пен жаман қылықты айыруына көмектеседі және а) практикалық, ә) теориялық болып екіге бөлінеді. Практикалық күш те екіге бөлінеді: а) кәсіптік және ә) ойлаушылық [11, 194]. Жанның ақыл-парасатты күшінің «теориялық бөлігінің ізгілігі – теориялық ақыл-парасат, білім және даналық», ал практикалық «бөлігінің ізгілігі – практикалық ақыл-парасат, естілік, зеректік, көзқарастың артықшылығы және пікірдің дұрыстығы» [11, 218-219].

Айтылған жайлардан жанның тек белгілі бір тәнге тән екендігі, бірақ тән емес екендігі, жанның ақыл-парасатты, ақыл-парасатсыз бөліктері және күштері (қабілеттері) анықталады. Ақыл-парасаттың тән де, жан да еместігі, бірақ жаннан тыс та

еместігі туралы ой негізделеді. «Жан қуатымен жиған нәрсенің аты ақыл, ғылым еді ғой» [2, 222], – дейді Абай. «Адам ата-анадан туғанда есті болмайды» [2, 155]. Абай айтып отырған «жан қуаты» мен әл-Фараби сипаттайтын «жан жүйесінің күштері» арасында айырмашылық жоқ. Абай да, әл-Фараби де ақылдың, парасаттың қалыптасуы, дамуы, кемелденуі жанның қуаттары, күштері (қабілеттері) арқылы жүзеге асатыны туралы тұжырымды ұсынады. Өрідегі Аристотельдің пікірі де осындай. Абайдың: «Тәннен жан артық еді, тәнді жанға бас ұрғызса керек еді. Жоқ, біз олай қылмадық, ұзақтай шулап, қарғадай барқылдап, ауылдағы боқтықтан ұзамадық. Жан бізді жас күнімізде билеп жүр екен. Ержеткен соң, күш енген соң, оған билетпедік. Жанды тәнге бас ұрғыздық, ешнәрсеге көңілменен қарамадық, көзбен қарамадық, көңіл айтып тұрса, сенбедік...» [2, 139], – дегенінде тәннің (қоректендіргіш (растительная) және талпынғыш (стремлящаяся) күштерінің) табиғаты ашық, мағынасы анық сипатталған. Абай тән ұғымын тура мағынада емес, жанама мағынада сипаттайды. Ал жан ұғымының мәніне жан туралы да, ақыл туралы да мағына сыйғызады. Сөйтіп, Абайдың «жанды тәнге бас ұрғызу» сөзінің мазмұнында Аристотель мен әл-Фарабидің жанның ақыл-парасатсыз бөлігінің, талпынғыш, ұмтылғыш күшінің ақылдың дегеніне көнбеуі, бой бермеуі, жанның талпынғыш, ұмтылғыш күшіне ақылдың хүкімші бола алмауы туралы тұжырымдарымен біртектес ой жатыр деп білуімізге тура келеді. Әл-Фарабидің ақыл-естің тілегенін жасауға парасаты және батылдығы жететін есті адамдар болатыны туралы ойының өзегі [11, 29] Абайдың мына сөзінде бейнелі, суретті қалыпта көрініс тапқан. «Бірақ пендесінде ақыл – хүкімші, қайрат, қуат қызмет қылушы еді» [2, 191], – дейді Абай. Бұл да Аристотельден бері үзілмей жалғасып келе жатқан терең танымның көрінісі. Ақынның дүниәуи тіршіліктің, өмірдің шын сырын, адамның адамшылық қасиетін тануы мен бағалауы осы қағидаға негізделеді.

Абайдың көрсетуінше, жанның қуаттары «әуелде кішкене ғана болады. Ескеріп баққан адам үлкейтіп, ұлғайтып, ол қуаттарды зорайтады. Ескерусіз қалса, ол қуаттың қайсысы болса да жоғалады, тіпті жоғалмаса да, аз-маз нәрсе болмаса, үлкен ешнәрсеге жарамайтын болады... Жан қуатыменен адам хасил қыл-

ған өнерлері де күнде тексерсең, күнде асады. Көп заман тексермесен, тауып алған өнеріңнің жоғалғандығын және өзіңнің ол мезгілдегіден бір басқа адам болып кеткенінді білмей қаласың... Онан соң көп заман өтсе, сол өнерді сақтайтұғын қуаттың өзі де жоғалады. Одан соң қайта кәсіп қылуға болмайды» [2, 220-221].

Ақынның ғибрат етіп айтып отырған ойларының өмірлік тәжірибелер сабағынан шығатынын оның заманындағы ақыл-парасаты бар азаматтардың түйсінуі, түсінуі анық. Дерттен таза, сау жанның ақыл-парасатты күшінің практикалық бөлегінің ізгілігі практикалық ақыл-парасат, естілік, зеректік, көзқарастың дұрыстығы арқылы көрініс табатыны туралы жоғарыда айтылды. Ақынның сөзі практикалық ақыл-парасаты бар, есті, зерек, көзқарасы дұрыс адамның өмір-тәжірибесінен шығады және, жоқ дегенде, осындай деңгейдегі адамдар үшін ұғымды. Адам жанының қуаттарын, ақиқатты тану, танылған жайды сараптау барысында Абай адамның «жан қуатымен хасил қылған өнерлері» толығымен өмірдің шындық құбылыстары, өмірлік тәжірибе, «практикалық ақыл-парасат» негізінде жүзеге асатынын аңғартады. Бұдан Абайдың дүниестанымның тереңдігі, байлығы көзге түседі. Сонымен қатар осы ойлардың жүйесі Аристотельдің, әл-Фарабидің жан қуаттары туралы тұжырымдарымен, қағидаларымен мейлінше өзектес, үндес. Жан қуаттарының әуелде кішкене болатыны, жетілу, кемелдену үдерістерінен өтетіні немесе өтпейтіні жайында Аристотель де, әл-Фараби де өз еңбектерінде жеткілікті айтқан. Адам жанында «аса тамаша және өте-мөте абзал қасиеттер болуы мүмкін, бірақ оларды елеусіз қалдырып, арнаулы амалдармен ол қасиетті дамытпаса, тиісті нәрселермен баулымаса, осының нәтижесінде уақытын өткізіп алса, онда ол қасиетті жойып алуға болады... Жанның бір қасиеттері ең пәс амалдармен тәрбиеленіп, соның нәтижесінде өте абзал әрекеттер құрып кетіп, пәс, пасық әрекеттер пайда болуы мүмкін» [11, 129]. Абайдың жоғарыда көрсетілген ойларын әл-Фарабидің осы ойларымен салыстырып қарайтын болсақ, екі данышпанның белгілі бір тектес құбылыстарды тануы, пайымдауы, түсінуі және ой қорытуы арасында қайшылықтың жоқтығы, терең сабақтастықтың бары белгілі болады. Әл-Фараби құбылыстың мәні шегінде нақты ой айтады, Абай осы мәнді байытып, өрісін ке-

нейтіп баяндайды. Құбылыстың мәні, мағынасы екі ғұламада бірдей. Тұжырымда, қағиданың мәнінде өзгешелік жоқ, баяндау, сипаттау, ойлау стилінде ғана айырмашылық бар.

Аристотельдің жан қуаттары, әл-Фарабидің адам жанының бөліктері, күштері (қабілеттері) туралы тұтасқан қағидалары мен Абайдың жан қуаты туралы ойларының тегі бір. Жан қуаттарының (күштерінің, қабілеттерінің) қатарынан Абай үш артық қуатты даралап көрсетеді. Адам бойынан сол үшеуі жоғалатын болса, адам адам болудан қалады, адамшылықтан шығады, хайуан болады [2, 221]. Осы үш қуатты Абай орысша атайды: а) «подвижной элемент»; ә) «сила притягательная однородного»; б) «впечатлительность сердца» [2, 221].

Абайдың көрсетілген жан қуаттарының адамзатта болатыны, егер адамзат осы үш қуаттан айрылатын болса, онда ол «адамшылықтан шығатыны, хайуан болатыны» жайындағы ойында үлкен мән бар. Ақыл-парасатты жануарға мынадай күштер тән: ақыл-парасат күші; талпыну күші; қиялдау күші; түйсік күші [11, 51]. Осы күштердің ішінде бірнешеуі ақыл-парасатсыз жануарларда да болады: қиялдау күші; түйсік күші, талпыну күші [11, 53-54]. Әрине, «адамды адам еткен – ақыл-парасат күші» [11, 57]. Ақыл-парасат күші а) практикалық ақыл-парасат күші, ә) теориялық ақыл-парасат күші болып екіге бөлінгенде, өз кезегінде практикалық күш те а) кәсіптік және ә) ойлаушылық болып екіге бөлінетіні ілгеріде көрсетілді [11, 194]. Сонымен қатар ақыл-парасаттың мынадай деңгейлеріне де назар аудару қажет: а) потенциалды ақыл-парасат; ә) шын ақыл-парасат; б) әрекетшіл ақыл-парасат [11, 58-60].

Абай жан жүйесін әл-Фарабише немесе Аристотельше барынша жіктеп, оның құрамдас бөліктерін, күштерін, қабілеттерін, қуаттарын түгел сипаттауды мақсат етпеген. Қалай дегенмен де Абай көрсетіп отырған үш қуатты осы «ақыл-парасат күшінің» шегінде іздеуге тура келеді деген ұғым тумауға тиісті. Ақыл-парасатты жануарға тән күштердің (ақыл-парасат күші; талпыну күші; қиялдау күші; түйсік күші) ішінде ақыл-парасатсыз жануарда да болатын күштердің (талпыну күші; қиялдау күші; түйсік күші) біреуі әлде бір адамда жоғалса, ол адам адамшылықтан шықпай қалмайды. Олай болса, Абай көрсетіп отырған үш қуатты ақыл-парасат күші шегіндегі қуат түрлері (практикалық ақыл-парасат күші, теориялық ақыл-парасат күші) то-

бынан ғана емес, ақыл-парасатты жануарда болатын күштердің тобынан (ақыл-парасат күші, талпыну күші, қиялдау күші, түйсік күші) іздеген дұрыс.

Абай басқалардан «артық» деп білген үш қуаттың біріншісіне («подвижной элемент») мынадай сипаттама береді: «Не көрдің, не есіттің, әрнешік білдің, соны тездікпен ұғып, ұққандықпенен тұрмай, арты қайдан шығады, алды қайда барады, сол екі жағына ақылды жіберіп қарамаққа тез қозғап жібереді» [2, 221]. Осындағы мәліметтердің мағынасына ой жүгірткенде, мынадай жай анықталады: а) түйсік күшінің (сезімдік күш) немесе қиялдау күшінің қызметі туралы сөз болып отырған жоқ, бірақ түйсік күшінің (сезімдік күштің) немесе қиялдау күшінің қызметінен туатын нәтиже туралы мәлімет (білім) бар: «көрдің, есіттің, әрнешік білдің»; ә) сөз ақыл туралы да емес, «ақылды жіберіп қарамаққа тез қозғап жіберетін» күш туралы болып отыр. Сөйтіп, сөз түйсік күші, қиялдау күші, ақыл күші туралы емес. Ақыл-парасатты жануарда болатын жан күштерінің үшеуі туралы осылай дегенде, сараптау аясында басқа бір ғана күш қалады: талпыну, ұмтылу күші. Біздің пайымдауымызша, Абай сипаттаған жан қуаттарының алғашқысы («подвижной элемент») талпыну күшіне сәйкес келеді. «Жүректе қайрат болмаса, Ұйықтаған ойды кім түртпек?» [1, 282], – дегенде, акын жоғарыда көрсетілген «ақылды жіберіп қарамаққа тез қозғап жіберетіні» туралы ойын түрлендіріп жеткізген. Адамның бес сезім, тіпті қиялдау, ойлау күші арқылы «көрген, естіген, әрнешік білген», «ұққан», аңғарылған нәрсені білсем деген тілегін осы күш туғызады [12, 286-287].

Абай көрсетіп отырған үш қуаттың екіншісінің мәнін анықтау да оңай емес. Бірінші күш шегінде талпыну, ұмтылу күші адамның «көрген, естіген, әрнешік білген», «ұққан», аңғарылған нәрсені білсем деген тілегін туғызған болса, екінші күштің қызметі аясында сол тілек белгілі дәрежеде жүзеге асады: білгісі келген нәрселерге ұқсаған нәрселер тексеріледі, «түгел ұқсаған ба, яки бір ғана жерден ұқсағандары бар ма? Әрнешік сол іске бір келіскен жері бар нәрселердің бәрін ойлап, білгенін тексеріп, білмегенін сұрап, оқып, бөтеннен хабарланып» [2, 221] біледі. Енді осы сипаттаманы әл-Фарабидің қиялдау күші туралы сипаттамасымен салыстырып көрейік. Қиялдау күші «түйсік біт-

кенді өзара біріктіреді немесе әралуан үйлесімдер мен жіктерге бөледі: біреулері – жалған, біреулері – ақиқат. Сонымен қатар бұл күш пайымдалатын нәрсеге ынтыққан талапты демеуші болады...» [12, 284]. Бұл жерде сыртқы нәрселердің әсерімен қоректендіргіш сезімдік күштерде сол күштер арқылы қабылданып заттардың образдары пайда болатыны, сонан соң бес сезім арқылы көңілге тоқылатын алуан түрлі түйсіктер қиялдау күшіндегі образдар түрінде бейнеленетіні, түйсіктер жоғалғаннан кейін де бұл образдардың қиялдау күшінде сақталып қалатыны туралы ойлардың [12, 301] желісінен қол үзбедің маңызы зор. Салыстырудан екі автордың сипаттауларында сәйкес келетін нышандар, белгілер бары байқалады. Алайда Абай сипаттап отырған жан қуатын қиялдау күші деп айтуға негіз жеткіліксіз. Өйткені Абай сипаттап отырған жан қуаты аясында адам өзі қол жеткізуді мақсат еткен игілікті пайымдау, тану үдерісі басталады. Бұл ойлау күшінің арқасында жүзеге асады. Жанның талпыну, ұмтылу күші ойлау күшіне де, қиялдау күшіне де, түйсік күшіне де қызмет етеді. Талпыну, ұмтылу күшінсіз ойлау, қиялдау, түйсік күштері өздігінше, дербес әрекет ете алмайды [12, 309]. Ойлау күшінің әрекеті аясында аталған күштер де болады.

Адам қол жеткізуді мақсат еткен игілік жанның ойлаушы күші (қуаты, қабілеті) арқылы танылады (а). «Ойлау күші бір затты жасағымыз келгенде, оны жасауға бола ма, жоқ па, егер жасауға болса, бұл істі қалай орындауға тиісті болатынымызды білуімізге, оны ойша елестетуімізге көмектеседі» [6, 195]. Сонда адам сол игілікке жетуге жанның талпынғыш, ұмтылушы күші (қуаты, қабілеті) арқылы ден қояды (ә). Жинақтап айтқанда, қиял мен сезімнің көмегімен мақсат еткен игілікке жету үшін істелетін іс ойлау күші арқылы ой түрінде анықталады (а). Ойлау күші арқылы ой түрінде анықталған осы істің ақылдың сынынан өтуіне, соның негізінде ақылдың дұрыс шешім шығаруына, оның іске асуына жанның талпынғыш, ұмтылушы күші (қуаты, қабілеті) көмектеседі (ә). Сөйтіп, жанның қозғаушы күші дегеніміз осы екі күштің (қабілеттің) үйлесімі болып табылады [10, 367]. Осылай болғанда ғана адамзат әрекеті жақсы болмақ. Алайда нақты іс-әрекет арқылы қол жеткізуге болатын игілік алдамшы, игілік емес, басқа бірдеңе болып шығуы да мүмкін [10, 368]. Ондай жағдайда адам (жанның ойлау күші (қуаты, қа-

білеті) арқылы) тиісті игілікті өмірлік мақсат ретінде танымайды немесе тани тұра оған селсоқ қарап, ақылға сынаға алмайды немесе «ақыл-естің тілегенін жасауға парасаты және батылдығы», ерік-жігері, қайраты жетпей қалады, сөйтіп басқа бірденені таңдайды (а). Адам жанының талпынғыш, ұмтылушы күшінің қайраты енді сол бір басқа бірденеге жетуге жұмсалады (ә). Адамзат әрекетінің жаман немесе сұмпайы болмағы осыдан [12, 308-310]. Кейінгі жағдайда «абсолюттік зұлымдық орын алады» [11, 125]. Жанның ойлау күші «ақыл-естің тілегенін жасауға парасаты және батылдығы» жетпей, дұрысқа емес, бұрысқа ілесіп кеткенде, осындай күй пайда болады. Бұл Абай айтатын ақыл күшінің толықтығынан, кемелдігінен, «терең ойдан» туатын күй емес, бұл ақыл күшінің алған бағытының ізгіліктілігінен де тумайды. Бұл күй ақыл күшінің кемдігінен, ақыл күшінің алған бағытының, іздеген мақсатының ізгілікті болмауымен байланысты пайда болады. Мұндай жағдайда, қиял мен сезімнің көмегімен мақсат еткен игілікке жету үшін істелетін іс ойлау күші арқылы ой түрінде осы деңгейде анықталғанда, «ақылдылық, естілік, зеректік, көзқарастың артықшылығы» [11, 218-219], «ақылдың ар мен ұятқа күзетшілігі» [1, 306] туралы айту артық болып қалады.

Адам баласы тәннің құштарлығына бой алдырудан туған бұрыс тілектің жетегінде кетпей, жанды аман сақтап қалуға күш салуы керек. Ол үшін дүниеде тән құштарлығын туғызған нәрселерді жоқ қылып, жойып жіберудің қажеті жоқ, талпынушы, ұмтылушы күшке, құштар тілекке бой алдырмай, оған ие болу керек. Құштар тілекті, қалауды, талпынушы, ұмтылушы күшті тәннің қызықтарына жібермей, жан үшін игілікті іске бұру қажет. Аристотельдің, әл-Фарабидің, Абайдың ойлары осы арнада тоғысады.

Сезіммен немесе қиялмен, болмаса ойлаушы күшпен аңғарылған, танылған нәрсенің бәрінде талпынғыш күш демеуші болады [10, 368; 10, 286-287]. Жанның ойлаушы күшінің белгілі бір тілекті қабылдауы мен теріске шығаруы талпынғыш күштің оны орындауға талпынуы мен теріске шығаруына сәйкес келеді. Осы айтылған жайлардан Абайдың: «Жанды тәнге бас ұрғыздық, ешнәрсеге көңілменен қарамадық, көзбен қарамадық, көңіл айтып тұрса, сенбедік...» – деген сөзінің төркінін тануға болады.

Сонымен бірге акынның: «...мен айтқан үш қуаттың ішінде екеуі, яғни «сила притягательная однородного» бірлән «подвижной элемент» – бұл екеуі қосылып тұра тұрған нәрсе, күллі пайда да бұлардан шығады, уа күллі зарар да бұлардан шығады» [2, 222], – деуінің негізі де анықтала түседі. «Мансапсүйгіштік, мақтаншақтық, ашуланшақтық, өтірікшілік, осыған ұқсаған әрбір маскүнемдікке тартып, құмар қылып, ақылдан шығарып жіберетұғын нәрселер осы екеуінен болады» [2, 222].

Абайдың «ешнәрсеге көңілмен қарамау», «көңіл айтып тұрса сенбеу», «көзбен қарамау» дегенінің мәнісі Аристотель мен әл-Фарабидің адамның бір нәрсені бір мақсатпен істерде оны жанның ойлаушы күші арқылы игілік, жақсылық ретінде танығаны немесе тани алмай, игілік, жақсылық ретінде игілік емес, жақсылық емес басқа бірдеңені қабылдағаны, ойлаушы күш қабылдаған игілікті немесе игілікті емес мақсатты орындауға талпынғыш, ұмтылушы күштің көмектесетіні немесе көмектеспейтіні туралы ойымен үндеседі. Егер ойлау күшінің игілік ретінде ізгілікті емес, залалды бірдеңеге жетуді өзіне мақсат қылып қоюы мен талпынғыш, ұмтылушы күштің талпынысы сәйкес келетін болса, онда ойлау күшінің дегені бұрыс, ал талпыныс, ұмтылыс залалды болып табылмақ. Адамның өзі жеткісі келетін мақсаттар туралы дұрыс түсінігі барына қарамастан, ойлау күші арқылы туған ойды ақылдың сараптауы теріс болса және осы теріс пайымдауының салдарынан оған мақсатқа жеткізбей-тін нәрсе жеткізетіндей, ал мақсатқа жеткізетін нәрсе жеткізбейтіндей көрінсе, онда бұл ақылдың кемістігі, ақымақтық болады [11, 229-230]. Осылай болған жағдайда «күллі зарар да бұлардан шығады» [2, 222-223].

Пайымдалған жайлардың негізінде жанның ойлаушы және талпынғыш күштерінің Абай сипаттаған үш күштің алғашқы екеуіне сәйкес келетіні аңғарылады. Осылайша Аристотель, әл-Фараби және Абай қағидалары арасындағы тектестік айқындала түседі. Абай Аристотельдің қағидасының желісін үзбей, әл-Фарабидің пікірлерін де сырт қалдырмай, өз ойын заманының шындығына сай жарасымды өріп шығады.

Аталған екі күшке қатысты Абай: «Пайда, залалды айыратұғын қуаттың аты ақыл еді ғой. Бір ақыл қуатыбірлән мұны тоқта-

туға болмайды» [2, 223], – дейді. Пікір анық, нақты. «Қазақ та адам баласы ғой, – дейді ақын, – көбі ақылсыздығынан азбайды, ақылдының сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулылықтың жоқтығынан азады. Білместігімнен қылдым дегеннің көбіне нанбаймын. Білімді білсе де, арсыз, қайратсыздығынан ескермей, ұстамай кетеді. Жаманшылыққа бір ілігіп кеткен соң, бойын жиып алып кетерлік қайрат қазақта кем болады» [2, 149]. Ақылсыз адам туралы сөз жоқ. Ақылдан шыққан адамның азбай, адамшылықтан шықпай қалуы екіталай. Адамның азуы «ақылдың сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулылықтың жоқтығынан».

Сөйтіп, Абай айтып отырған үш қуаттың екеуінің сипаты анықтала түседі: а) бұл екі күш кісіні өздігінше ақылдан шығармайды; ә) бұл екі күштен кісіні ақылдан шығарып жіберетін нәрселер пайда болады; б) бұл екі күштің ешқайсысы ақыл емес; в) бір ақыл қуатымен бұл екі күшті тоқтатуға болмайды; г) бұл екі күшті тоқтатуға «ақылдың сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулылық» қажет.

Абай, жоғарыда көрсетілгендей, Аристотель мен әл-Фараби қағидаларына сай ой түйеді. Талпынушы күштің ойлау күшіне қарсы әрекет ете алатынының немесе ойлау күшінің игілікті тілекті мақсат ретінде таңдамауының, оған қарама-қарсы басқа бірденені игілікті деп тануының жайы Аристотель мен әл-Фараби еңбектерінде дәлелді, толық сипатталған [10, 368; 12, 286-287]. Осы ойдың сілемі ағылшын ойшылы Ф. Бэконның (1561-1626) қағидаларында да болды. Оның анықтауынша, ақыл әлдебірденені өзіндегі қалыптасқан білім, ұстаным шегінде игілікті деп танитын болса, онда ол осы танымына қайшы келетін басқа, тіпті бірден-бір игілікті, ізгі, дұрыс деген нәрсені де қабылдамайды, қабылдағысы келмейді немесе оның ізгілігін, игіліктілігін теріске шығарады [14, 21]. Абайдың «бір ақылдың қуатымен мұны тоқтатуға болмайды» деуі оның өзінің алдындағы данышпандардың талпынушы күш пен ойлау күшінің арақатынасы туралы осындай тұжырымдарымен үндесіп жатыр. Талпынушы күштің көмегінсіз потенциалды ақыл-парасат шегіндегі ойлау күші өзі таныған, қабыл көрген тілекті орындауға өздігінше әрекет ете алмайды. Жанның талпынғыш, ұмтылушы күші мен ойлау күші белгілі бір мақсат жолында қосылғанда ғана қозғаушы күш пайда болады.

Абай айтып отырған екі күшті талпыну, ұмтылушы күш пен ойлау күші шегінде қабылдап, оларды өзара баламалы немесе өзара сәйкес күштер ретінде тануға тура келеді. Бұл жерде талпыну, ұмтылу күші мен ойлау күші туралы сөз болып отыр деп білген орынды. Соған байланысты осы күштердің сипаттарын тағы бір саралап шығу артықтық етпейді. Әл-Фараби «талпыну күшінің арқасында адамда ол не нәрсеге талпынуы керек деген немесе ол неден аулақ болуы керек деген, неге қатты құмарту керек немесе нені жек көруі керек, нені артық көруі керек дегендердің арасында күрес жүретінін» [11, 52] көрсетеді. Адамда болатын осы «күрес» ойлау күшінің шегінде өтетіні анық.

Абайдың шығармашылығында көрініс тапқан шындық құбылыстар қиялдау күшінің ақыл-парасатты деген жануарлардың өзінде де ақыл-парасат күшінің орнына жүретінін аңғартады. Ақыл-парасаттың сыны әрқашанда дұрыс, өйткені ол әрқашанда нақты, шынайы, негізді. Қиялдау күші арқылы туған елес, ойлау күші арқылы туған ой әрқашанда образды, бейнелі, сондықтан талпыныс күшінің, қиялдау күшінің, ойлау күшінің шегіндегі таңдау бірде дұрыс, бірде бұрыс болмақ. Расында адамдардың өз істерін ақыл-парасаттың дегеніне сай істемей, қиялдау, ойлау күші арқылы туған ойға, елеске, тілекке, талпынысқа сай істеуі тіршілікте аз кездеспейді. Жанды тәнге бас ұрғызу, ешнәрсеге көңілменен қарамау, көзбен қарамау, көңіл айтып тұрса сенбеу сияқты адамшылыққа жатпайтын қылықтар осындай жағдайда туады.

Ақыл күші неғұрлым толық, кемел болса, ақыл күшінің алған бағыты, іздеген мақсаты неғұрлым ізгі болса, талпынғыш күш пен ойлау күшінің қызметі де соғұрлым еркін болады. Потенциалды ақыл-парасат жетіліп, шын ақыл-парасатқа айналады, шын ақыл-парасат жетіліп, әрекетшіл ақыл-парасаттың дәрежесіне жақындайды [11, 58-59]. Кемелдік әрекетшіл ақыл-парасат дәрежесіне жақындаудан пайда болмақ.

Егерде ойлау күшінің игілікті тілегі мен талпынғыш күштің талпынысы сәйкес келетін болса, онда ойдың дегені шынайы, ал талпыныс ізгі болып табылады [13, 253]. Игілікті тілек және оған талпынудағы мақсат – тоят табу. Бұл жерде тоят, әл-Фараби ұстанымына сай сипаттағанда, бақытқа жету ұғымына сәйкес келеді. Бірақ мұның өзі де игілікті болуы шарт. Тояттау, бақытқа

жету адамды шынайы, баянды қуанышқа, шынайы, баянды рахат күйге бөлейтін болса, игілік ізгі болмысымен сипатталады. Ізгі болмай игілік жоқ.

«Әрбір жақсы нәрсенің өлшеуі бар, өлшеуінен асса, жарамайды» [2, 222], – дейді Абай. Игіліктің де өлшеуі бар. Бұл өлшеу келісімнен, жарасымнан шығады. Игіліктің ізгілігі осы келісім мен жарасымға негізделеді. Бұлардың бәрінің таразысы – әділеттілік. Абай бар ізгіліктің анасы әділеттілік деп біледі [2, 196]. Әділеттілік жоқ жерде ізгілік те болмайды. Не нәрсе шынайы, ақиқат болса, әділет дегеніміз де – сол. Не нәрсе ақиқатқа, шынайыға талпындыратын болса, ізгі дегеніміз де – сол. Шынды жалғаннан, ізгілікті зұлымдықтан, жақсыны жаманнан ажыратып тану ақылдың құзіретінде. «Ақыл – хукімші, қайрат, қуат – қызмет қылушы» [2, 191]. Ақылдың кемелдігі неғұрлым толық болса, қайрат, қуаттың қызмет қылушы әрекеті де соғұрлым игілікті болмақ.

Абай жан мен тән туралы, адамның адамшылығының өлшемі туралы өз заманы түбіне бойлап жете алмаған терең ойлардың жүйесін жасады. Ол ойлардың ғылыми маңызы мен мәні бүгінгі заман үшін де үлкен.

Абайдың адам болмысын өз заманының әлеуметтік шындықтарымен байланысты пайымдауынан туған қағидалары жалпыадамзаттық құндылыққа айналды. Ақынның жан қуаттары, ақыл мен қайраттың (жігер, байлаулылық) «қосылуы», ақыл, қайрат, жүректің бірлігі хақындағы тұжырымдары антик дәуірінен өзіне дейін жинақталған ойлар өзегімен өріліп, бір бүтін ілімге айналды. Абай ілімінің құрамдас бөлімдерінің әрқайсысы – шығармашылық ойлаудың тереңдігін, ойдың кемелдігін, дүниетанымның кеңдігін білдіреді.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Бірінші том. – Алматы, 1977.
2. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Екінші том. – Алматы, 1977.
3. Аль-Газали, Абу Хамид. Наставление правителям. – М., 2008.

4. Роузентал Ф. Торжество знания / пер. с англ. – М., 1978.
5. Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар (байты 1-3855) / пер. с перс. – СПб., 2010.
6. Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Второй дафтар (байты 1-3810) / пер. с перс. – СПб., 2009.
7. Йасауи Қ.А. Хикмет жинақ: Даналық сыр. – Алматы, 1998.
8. Мұқанов С. Таңдамалы шығармалар. Он алты томдық. – XVI том. – Алматы, 1980.
9. Байтұрсынов А. Шығармалары: өлеңдер, аудармалар, зерттеулер / құраст. Шәріпов Ә., Дәуітов С. – Алматы, 1989.
10. Аристотель. Поэтика. Риторика. О душе / пер. с древнегреч. В. Аппельрота, Н. Платоновой и П. Попова. – М., 2009.
11. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы, 1975.
12. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973.
13. Аристотель. Этика. Эстетика. Политика. – Минск, 2011.
14. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т.2 / сост., общ. ред. и вст. статья Е.С. Лагутина, А.Л. Субботина. – М., 1972.

6-тарау

ҚАЙРАТ

Абайдың ілімінде қайраттың атқаратын қызметі зор. Қайраттың жалпы сипаттамасы ақынның Он жетінші сөзінде беріледі. Ақыл, қайрат, жүрек үшеуі өнерлерін айтысып жарысқанда, қайрат өзінің мынадай сипаттарын ашады: «Ей, ғылым, өзің де білесің ғой дүниеде ешнәрсе менсіз кәметке жетпейтұғынын, әуел өзінді білуге ерінбей, жалықпай үйрену керек, ол – менің ісім, құдайға лайықты ғибадат қылып, ерінбей, жалықпай орнына келтірмек те менің ісім. Дүниеге лайықты өнер, мал тауып, абұйыр, мансапты еңбексіз табуға болмайды. Орынсыз, болымсыз нәрсеге үйір қылмай, бойды таза сақтайтұғын, күнәкәрліктен, көрсеқызар жеңілдіктен, нәфсі шайтанның азғыруынан құтқаратұғын, адасқан жолға бара жатқан бойды қайта жиғызып алатұғын мен емес пе?» [1, 151-152]. Қайраттың сөзінде қапы жоқ, айтқанының бәрі дұрыс. Мұны қайраттың сөзіне төрелік айтушы ғылым да жоққа шығармайды. Ақыл, қайрат, жүрек үшеуінің таласына төрелік етуші ғылым қайратта осы сипаттардың барын мақұлдайды және оның басқа қырларын да көрсетеді: «Ей, қайрат! Сенің қаруыңа қарай қаттылығың да мол, пайдан да мол, залалың да мол, кейде жақсылықты берік ұстап, кейде жамандықты берік ұстап кетесің, соның жаман» [1, 153].

Қайраттың өзінің сөзі мен ғылымның сөзінде қайраттың басты ерекшеліктері толық көрсетілген. Қайраттың сипаттарын саралағанда, Абай байырғы данышпандарының ілімімен үндеседі, Сократтың, Аристотельдің идеяларын байытады, әл-Фараби ойларын жалғастырады, жаңа қағидалар қалыптастырады.

Қайрат пен ақыл жол табар,
Қашқанға да, қуғанға... [2, 205]. –

деген жолдарда қайраттың басқа да қырлары ашылады. Біреу қашып, біреу қуғанда, олардың екеуінің де сүйенетіні – қайрат пен ақыл. Қашқан мен қуған арасында үлкен айырмашылық, қарама-қарсы мағынадағы алшақтық бар: қашқан құтылуды мақсат етеді; қуған құтқармауды мақсат етеді. Мақсатта, істе осындай қа-

рама-қарсы мән жатқанына қарамастан, қайрат солардың екеуіне бірдей сүйеу болады. Бұл жерде қайраттың жақсы мен жаманды, дұрыс пен бұрысты айырып жатпайтыны белгілі болады.

Қайратқа тән ерекше белгілерді саралағанда, оның мынадай сипаттары дараланып шығады: а) қаруы да мол, қаттылығы да мол; ә) пайдасы да мол, зияны да мол; б) кейде жақсылықты берік ұстайды, кейде жамандықты берік ұстайды; в) қашқанға да жол табады, қуғанға да жол табады, т. б. Қайраттың осы сипаттары арқылы адам баласының мынадай нәтижелерге қол жеткізу мүмкіншілігі бары анықталады: а) өрнәрсені кәмелетке жеткізбек; ә) білмек, ерінбей, жалықпай үйренбек; б) құдайға ғибадат қылып, ерінбей, жалықпай орнына келтірмек; в) еңбекпен дүниеге лайықты өнер, мал, абұйыр, мансап таппақ; г) орынсыз, болымсыз нәрсеге үйір болмай, нәпсінің, шайтанның азғыруынан құтылмақ; д) адасқан жолға бара жатқан бойды қайта жиып алмақ, т. б.

Берілген сипаттамалар қайратқа тән көрнеу қасиеттерді іс-әрекет аясында толық қамтиды. Кез келген іс-әрекеттің орындалуына белгілі бір а) түрткі себеп болады, түрткіден белгілі бір ә) тілек, мақсат туады, тілекке, мақсатқа жету белгілі бір б) іс-әрекетті жасауды талап етеді, в) белгілі бір іс-әрекетті жасау оны жасаудың амалдары мен құралдарын тандап алуды талап етеді. Осының бәрі – белгілі бір үдеріс аясындағы әрекеттер. Әрекеттер тізбегінен тұратын осы үдеріс толығымен санада сәулеленеді, бейнеленеді, образға айналады. Белгілі бір үдеріс аясындағы осы әрекеттерде ақыл, қайрат, жүрек үшеуінің де қатысуы бар. Бірақ олардың бірі де қайрат емес. Қайратты ішкі-сыртқы іс-әрекет нәтижесінен тануға болғанмен, ол іс-әрекетті жасау туралы тілектің, мақсаттың тууы, оны қалай жасау керектігі туралы шешімнің тууы, ол шешімнің қайрат арқылы іс жүзіне асуы көзге көрінбейді, оның суреті санада да сәулеленбейді. Іс-әрекеттің жасалуына себеп болған тілектің, мақсаттың туу табиғатын нақты бақылаулар арқылы анықтау мүмкін емес. Алайда бұл қайратты тануға, пайымдауға, зерттеуге болмайды екен деген сөз емес.

Адам баласы не істесе де, сол істі дәл осылай істеу керектігін, басқаша істеуге болмайтынын сезінбей қалмайды. Өйткені әр істің толық бейнесі санада сәулеленеді. Істелер істің бейнесі-

нің санада сәуленуі – саналы сәулену. Адам өз әрекетін осы істерлер істің санадағы осы бейнесіне сай жасайды. Мұндай бейне, басқаша айтсақ, образ – «саналы образ» [3, 126]. Осы ойдың өмір тәжірибесі деңгейіндегі сипаттамасы Абайдың тұсында Л.Н. Толстойдың пайымдауы арқылы көрініс тапты: «Егер адам ас ішуден тартынса, жұмыс істесе немесе демалса, қауіп-қатерден қашса немесе оған ұрынса, егер ол саналы адам болса, нені істесе де өзі дұрыс, ақылға сыйымды деп санағандықтан, басқаша немесе бұрынғыша емес, тек қана осылай істеу қажет деп есептегендіктен істейді» [4, 1]. Бұл ойдан адамның белгілі бір істі істеуі немесе істемеуі оның өз еркінде тұрғандай болып көрінеді. Расында да адамның белгілі бір істі осылай немесе басқаша істеуі оның өз еркінде. Бірақ бұдан адам не істеуге де ерікті екен деген ұғым тумайды. Белгілі бір қалыптасқан жағдайда адам белгілі бір істі ішкі қажеттіліктен немесе қоршаған ортаның мәжбүрлеуімен істеуі мүмкін. Қалай болғанда да адам өзінің істеген ісінің жақсы немесе жаман, игілікті немесе игіліксіз екенін сезбей, білмей қалмайды. Оның бір арнасын Абай жүректің сөзі арқылы білдіреді: «Жұмсақ төсекте, жылы үйде тамағы тоқ жатқан кісіге төсексіз кедейдің, тоңып жүрген киімсіздің, тамақсыз аштың күй-жәйі қандай болып жатыр екен деп ойлатып, жанын ашытып, ұйқысын ашылтып, төсегінде дөңбекшітетұғын – мен. Үлкеннен ұят сақтап, кішіге рақым қылдыратын – мен, бірақ мені таза сақтай алмайды, ақырында қор болады. Мен таза болсам, адам баласын алаламаймын: жақсылыққа елжіреп, ерітұғын – мен, жаманшылықтан жиреніп, тулап кететұғын – мен, әділет, нысап, ұят, рақым, мейірбаншылық дейтұғын нәрселердің бәрі менен шығады...» [1, 152]. Адам баласы істер ісінің жақсы немесе жаман екенін, игілікті немесе игіліксіз екенін жүреппен сезіп, ақылмен біліп тұрып, тиісті таңдау жасайды, белгілі бір мақсатты шешім қабылдайды. Белгілі бір мақсатты шешім қабылдауда, қабылданған мақсатты шешімді іс жүзіне асырудың жолын анықтауда адам, Абай айтқандай, ақыл, қайрат, жүрек үшеуін бірдей ұстауы шарт. Тіршілікте адам бұл үшеуін бірдей ұстауы да мүмкін, бірдей ұстай алмауы да мүмкін.

Абайдың «Аш қарын жұбана ма майлы ас жемей» [2, 220] өлеңінде кедейдің мынадай жағдайы (ахуал) суреттеледі: а) еңбек жоқ, харакет жоқ; ә) тентіреп тамақ аңдиды; б) ас берер

ауылды іздейді. Қалыптасқан жағдайда тамақ асырау жолындағы кедейдің көз алдында көрініп тұрған таңдау осындай, ол басқа емес, тек осы таңдауды жасауға мәжбүр. Осындай жағдайға тап болған кедейдің таңдауына ақын басқа кеңістік ашып, басқа таңдау ұсынады: а) қаруының барында қайрат қылу; ә) жалға жүру; б) жат жерге кетіп, мал тауып келу.

Кедейдің ойында осы таңдау да тұруы ғажап емес. Бірақ қалыптасқан нақты жағдайда, қарны ашып тұрған нақты уақыт шегінде а) «қаруының барында қайрат қылу», ә) «жалға жүру», б) «жат жерге кетіп, мал тауып келу» мүмкін емес, ондай таңдау жасаудың уақыты өтіп кеткен немесе келген жоқ. Олай болғанда, белгілі қалыптасқан жағдай мен сәтте кедей өзі лайықты, қажет, дұрыс деп есептеген таңдау жасауға ерікті. Алайда оны ерікті таңдау деу орынды болмайды. Өйткені таңдау жасаушы адамның өзі жағдайға тәуелді. Жағдайға тәуелді адамның ерікті болуы және ерікті шешім қабылдауы, ерікті іс қылуы мүмкін емес. Алайда қандай істе, қандай жағдайда да адамның алдында таңдау тұратыны анық. Адам алдында тұрған таңдаудың қандайын жасаса да ақыл, қайрат, жүректің қатысуымен жасайды.

Таңдауға ұсынылып отырған жағдайдың, ахуалдың мәнісі Абай айтқан мына қанатты сөзде ашылған: «Еңбек етсең ерінбей, тояды қарның тіленбей». Сөздің анық ашылған мағынасы екі құрылымдық бірліктен тұрады: а) (ерінбей) еңбек ету; ә) (тіленбей) қарын тойғызу. Бұлардың қарама-қарсысында шектес екі мағыналық бірлік тұр: а) (ерініп) еңбек етпеу; ә) (тіленіп) қарын тойғызу. Кейінгі күй, Абайдың пайымдауында, бойда қайрат, ойда көз болмаған жағдайда пайда болады.

Ерінбей еңбек ету → тіленбей қарын тойғызу мен ерініп еңбек етпеу → тіленіп қарын тойғызу – бұл екі құрылымдық бірлікте екі түрлі мақсат, екі түрлі таңдау бар. Қайрат жеке өзі бұл екі таңдаудың бірін немесе екі таңдаудың негізіндегі екі мақсаттың бірін анықтай алмайды.

Екі таңдаудың арасында қарама-қайшылық бар. Алғашқы жұп бірлік істің игілікті мәнін білдіретін болса, кейінгі жұп бірлік оның игіліксіз мәнін білдіреді. Егер адам алдыңғы таңдауға сай іс қылатын болса, онда ол өзінің ісінің дұрыстығын, игіліктілігін, әділетке сай екенін сезінеді. Егер адам екінші таңдауға сай

іс қылатын болса, ол онда да өз ісінің дұрыстығына, игіліктілігіне, әділетке сай екеніне негіз болатын себептерді табады.

Абайдың кедейінің алдындағы таңдаулардың мынадай ерекше сипаты бар: а) алғашқы таңдау бойынша іс қылу әдетке айналмаған; ә) кейінгі таңдау әдетке айналған.

Әдетке айналмаған істі ақылға салу, ақылға сынату, жүректің дегенін ескеру үшін де қайрат, ақылдың, жүректің қуаты керек. Адамға әдетке айналмаған іс пен әдетке айналған істің бірін таңдау қажет болса, адам әдеттегі ісін жасауға бейім тұрады. Бірақ мұны қайраттың ісі деудің реті келмейді.

Айтылған жайдың мәнісін ашу үшін Павловтың мына тәжірибесін еске алу артық емес: итке тамақ берерде, иттің алдыңғы бір аяғын жоғары көтеріп байлап қояды. Осы шарт бірнеше рет қайталанады да, біраз уақыт өткен соң, итке тамақ берерде оның аяғын бос қояды. Соған қарамастан, ит тамағын ішерде, бір аяғын жоғары көтеріп тұратын болады. Иттің ісін қайраттан деп білуге болмайды. Иттің ісінде қайрат жоқ, рефлекторлық шарттылық бар. Адамның әдетке айналған ісін істеуінде де осындай сипат болады. Ал әдетке айналған іс адамшылыққа жат іс болса, оның салдары жақсы емес: адам адамшылықтан қалады.

Қарны ашқан адам қарынның іздегенін қалайда тез тауып беруді, аш қарынын қалайда жұбатуды мақсат етеді, сөйтіп қарын тойғызудың «алыс, алыс та болса жақын» жолын таңдауға шыдамы жетпей, «бір-ақ секіріп шығам деп» [2, 80], «жақын, жақын да болса алыс» жолды таңдайды, өзінің әдетіне айналған істі істейді. Әдетке айналған жаман іс адамның жүрек қуатын азайтады, жүректің айнасын кірлетеді. Жүрек қуаты азайған, жүрек айнасын кір басқан адам жақсы мен жаман, халал мен харам арасындағы шекті жоғалтып алады, «сабырсыз, арсыз, еріншек» жанға, тіпті «көрсө қызар, жалмауыз» [2, 80] жанға айналады. Адамның мұндай күйге түсуінің жайын Абай былай сипаттаған: «Білімді білсе де, арсыз, қайратсыздығынан ескермей, ұстамай кетеді. Жаманшылыққа бір ілігіп кеткен соң, бойын жиып алып кетерлік қайрат қазақта кем болады» [1, 149].

Абайдың «Аш қарын жұбана ма майлы ас жемей» өлеңіндегі адам әдетке айналған, көз алдында тұрған, нәтижесі көзіне көрініп, көңіліне қонып тұрған таңдауды жасайды. Бұл таңдау – күрделі үдерістің бір сатысы. Қарынның ашуы – адам организмінің

белгілі бір күйі. Осы күйден туған тітіркендіргіш күш сезім органдары арқылы миға беріледі. Бұлар осы үдерістің бастапқы сатылары болғанда, ерінбей еңбек етіп, тіленбей қарын тойғызуды немесе, әдеті бойынша, ерініп, еңбек етпей, тіленіп қарын тойғызуды мақсат ету осы үдерістің кейінгі сатыларының бір түрі ретінде белгілі болады. Бұл үдерістің нақты сатылары мынадай қалыпта көрініс береді: а) қарынның ашуы; ә) ашқан қарынның ас тілеуі (аштық сезімі); б) ашқан қарынды тойғызуды мақсат ету; в) ашқан қарынды тойғызудың қолайлы жолын таңдау. Осы сатыларды рет-ретімен пайымдағанда, әр алдыңғы саты кейінгі сатының себебі, ал әр кейінгі саты әр алдыңғы сатының салдары қызметін атқаратыны байқалады. Бұл сатылардың ішінде алдыңғы екеуі тәннің белгілі бір күйін білдіреді. Кейінгі екеуі жан қуаттарының қызметі арқылы көрініс табады.

Қарынның ашуы – белгілі бір қалыптасқан күй. Мұндай күйдің қалыптасуына қайраттың қатысы жоқ. Қарынның ашуы аштық сезімінің тууына себеп болады. Аш қарынның ас тілеуі ашқан қарынды тойғызу туралы мақсаттың тууына алып келеді. Ашқан қарынды тойғызу туралы мақсат ашқан қарынды тойғызудың қолайлы жолын табуға бастайды. Осы сатылардың әрқайсысына тән ерекшеліктер бар. Таңдау қажеттігі аш қарынды тойғызу туралы мақсатқа және оған жетудің жолына байланысты туады. Мақсатты анықтау, оған жеткізетін жолды таңдау – ақыл мен жүректің ісі, мақсатты таңдап алған жолмен іс жүзіне асыру – қайраттың ісі.

Кісінің ашқан қарынды тойғызу туралы таңдауы да белгілі бір шешім болып табылады. Ашқан қарынды тойғызудың екі түрлі жолының біреуін – тіленіп қарын тойғызу жолын – таңдау да нақты шешімнің көрінісі. Кейінгі іс-әрекеттің орындалуына осы шешім түрткі болады. Бұл жерде мынаны ескеру маңызды: қайрат кісінің ашқан қарнын тойғызу үшін жасаған әрекеті деген ойдан аулақ болу парыз. Абай негіздеген қағидалар жүйесі тұрғысынан алып қарағанда, қарны ашқан адамның қарнын тіленіп тойғызуы мына қалыпта бағаланады: а) ерінбей еңбек ету емес; ә) еріну, еңбек етпеу. Ал еріну, еңбек етпеу, тіленіп қарын тойғызу – қайратсыздықтың белгісі. Сонымен қатар мынаны ескеру шарт: қарынның ашуы ақылдың, қайраттың немесе жүректің ісі емес, тәннің ісі; адамның аш қарынды жұбату үшін майлы ас же-

гісі келуі, соған құмар болуы – саналы тілек. Мұны, шартты түрде, образ дейміз.

Образ туды. Образдың субъектісі – адам. Образдың пәні – ас. Образдың баяны (мақсат) – қарын тойғызу. Мақсатқа жетудің (күтілетін нәтижеге жетудің) амалы – тілену (тіленіп қарын тойғызу). Мақсатқа жетудің құралы – қайрат. Қайрат мақсатқа жетудің құралы қызметін атқармайынша мақсат мақсат қалпында болады. Анықталған, айқындалған мақсатта іс-әрекет үдерісі болмайды. Бірақ мақсат белгілі бір әрекет нәтижесінде туады және келесі бір әрекеттің орындалуына түрткі болады. Мақсат айқындалмайынша қайрат қозғалмайды. Қайраттың іс-әрекеті мақсатты түрде жасалады. Іс-әрекет қайраттың мақсатты түрде жасаған қызметі ретінде жүзеге асады.

Белгілі бір әрекет ету туралы мақсаттың тууы, оған жетудің амалын, құралын, мезгілін таңдау ақыл, жүрек, қайраттың бірлесіп жасаған ісі түрінде іске асады. Қайрат осындай таңдау нәтижесінде анықталған мақсатты іс жүзіне асырғанда ғана ерікті болмақ. Мұндай шешімді қабылдауда жүрек шет қалатын болса, шешімді ақыл бір өзі қабылдайды немесе қабылдамайды.

Ақыл мен жүрек бірлесіп анықтаған, айқындаған мақсат болмаған жағдайда, қайрат тәннің, нәпсінің жетегінде кетеді, ақыл соған көнеді, ақыл қайратқа соны істеу туралы хукім береді. Мұны қайраттың еркіндігі ретінде қабылдауға болмайды.

Ақылдың қайраттан аспағаны, істің мәні мен мәнісін саралап білмегені нәтижесінде қайраттың игіліксіз іс жасауына ақылдың қатысы жоқ деуге болмайды. Ақылдың қатысынсыз мақсат айқындалмайды, ақылдың қатысынсыз қайратқа мақсатты орындау, мақсатқа сай әрекет ету туралы хукім берілмейді.

Қайраттың тән, нәпсі жетегінде кетуін Абай ақылдың қайраттан аспаған, істің мәні мен мәнісін саралап білмеген, қайратты халал кәсіп қыларлық орнын тауып сарып етуді білерлік ғылым таппаған қалпының салдары ретінде бағалайды.

Қайраттың еріктілігі, еріксіздігі туралы әңгіме болғанда, пікір айтушылар XIV ғасырда жасаған француз философы Ж. Бурриданнның көрнекі айтқан бір пікіріне сүйенеді. Ж. Бурриданнның әңгімесі бойынша, есектің бір жағына – пішен, екінші жағына сабан қойылған. Пішенді жей ме, сабанды жей ме – есектің еркінде. Басы бос. Күтілетін нәтиже – есектің пішен мен сабан-

ның қайсысын таңдайтынын анықтау. Нәтиже – есек пішенді де таңдамайды, сабанды да таңдамайды, пішен мен сабанның ортасында аштан өледі. Буридан әңгімесінің жалпы сипаттамасы осындай. Осы әңгімеде баяндалған оқиға нәтижесіне сүйене отырып, Ж. Буридан мынадай ой ұсынады: бірнеше мүмкіншіліктен бір таңдау жасау туралы шешімді ақыл қабылдайды, ақыл қабылдаған шешім қайраттың белгілі бір істі жасауына түрткі болады. Егер де ақыл бірнеше мүмкіншіліктің бірін таңдау туралы шешім жасамаса, онда қайраттың белгілі бір істі жасауына түрткі болмайды. Ал қайраттың белгілі бір істі жасауына түрткі болмаса, ешқандай қозғалыс болмайды.

Қайраттың еркіндігі туралы ғылыми ойлар мен пікірлердің бай қоры бар. Абай сол ойлар мен пікірлердің жүйесін дәл тауып, көз алдында көлеңдеп көрініп тұрған, көзімен көріп, көңілімен танып тұрған шындықты өзінше пайымдады, қағидалары мен тұжырымдарын ғылыми қорда бар ойлар мен пікірлер жүйесінде сараптай отырып, көз алдында көлеңдеп көрініп тұрған, көзімен көріп, көңілімен танып тұрған шындыққа сүйеніп негіздеді.

Тіршілікте адамның мұқтажы түгенделмейді, бір тілегі, мақсаты орындалып, азапты күй рахатпен алмасқанмен, тілек, мақсат таусылмайды. Бір тілегіне жеткен адамның енді басқа бір тілегіне жеткісі келеді. Бір мақсатына жеткен адам сонымен тоқтап тауып қалмай, басқа бір мақсатына жетуді ойлайды. Соның бәріне жету керек пе, керек болса, қалай жету керек – оны ақыл мен жүрек анықтайды. Жүректің айнасын кір басса, ақыл қайраттан аспаса, қайратқа хукім жүргізуге жарамаса, қайрат тағы да тәннің, нәпсінің тілегіне ереді. Мұның жақсы не жаман екенін жүрек сезеді. Бірақ жүректің дегенін тыңдап, соған сәйкес тиісті байлам жасауға ақылдың шамасы жетпеуі мүмкін. Ондайда ақылдың көзі жабылып, нәпсінің жолы ашылады.

Ғашықтық, құмарлық пен – ол екі жол,
Құмарлық бір нәпсі үшін болады сол [2, 129].

Құмарлық нәпсіден туады. Адамның өмірі жан мен тәннің таусылмас талаптары мен сұраныстарын қанағаттандырумен өтеді. Адам өмірін бұл қалыпқа қарама-қарсы қалыпта өткізуге

ұмтылуы мүмкін: тамағы тоқ, жұмысы жоқ. Тамағы тоқ, жұмысы жоқ болғанда да ақыл қайраттан аспауы мүмкін. Бұлай болғанда, тамағы тоқтық пен жұмысы жоқтықтың да баяны болмайды:

Тамағы тоқтық,
Жұмысы жоқтық –
Аздырар адам баласын [2, 119].

Тіршілікте адамның әлденеге мұқтаждығы, әлденеге сұранысы, қажеттілігі таусылмайды, әлдебір тілегіне жетпек болып талпынуы, ізденуі толас таппайды. Бір түрдегі мұқтаждық жойылса, басқа түрдегі бірнеше тілек атойлап тоят тілеп тұрады. Тәннің бір тілегі орындалса, бірнеше тілек бас көтеріп, жұлқынып, аласұрады. Адам қанша мықты, қанша қайратты болғанмен, тәннің талабы алдында, нәпсінің тілегі алдында бой алдырып қоюы таңғаларлық нәрсе емес. Абайдың:

Мықтымын деп мақтанба, ақыл білсең,
Мықты болсаң, өзіңнің нәпсінді жең [2, 322], –

дейтін себебі осында. Мықтылық адамның басқа бір адамды жеңуінде емес, өзінің бойындағы нәпсіні, тәннің құмарлығын жеңуінде. Әлденеге құмарлықта үлкен қуат күші болады, құмар болған нәрсеге қайрат жеткізеді. Бойдағы құмарлықты, нәпсіні жеңу – бұл да қайраттың ісі. Қайрат бойдағы құмарлықты, нәпсіні жеңгенде, ақылдың, жүректің хукімімен жеңеді. Жүректе қайрат болуы, ақылда қайрат болуы ұғымдарын Абай жүректің, ақылдың қайраттан асып тұруымен, қайратқа хукімін жүргізуімен байланысты түсіндіреді.

Қайратым мәлім,
Келмейді әлім,
Максұт – алыс, өмір – шак

немесе:

Қадірлі басым,
Қайратты жасым
Айғаймен кетті, амал жоқ [2, 120], –

деген өлең жолдарында уақыт, мерзім шегінде қайраттың адам бойында бір қалыпты болмайтыны туралы ой көрініс тапқан. Көздеген мақсат алыс болып, қалған өмірдің аздығы жағдайында қайрат та сарқылуға шақ тұрады. Енді бірде қайраттың басқа қыры бары белгілі болады:

Саудасы ар мен иманы,
Қайрат жоқ бойын тыйғалы [2, 164].

Алғашқы ойларда қайраттың мекендік және мезгілдік кеңістігінің шеті мен шегі көрініс табатын болса, мына үзіндіде қайраттың бойды тыятын қызметі туралы ой айтылған.

Қайраттың көріну өрісі кең. Ақыл қайратсыз іс қыла алмайды. Қайрат жоқ болса, жүрек толып тұрған махаббат та дәрменсіз.

Бойда қайрат, ойда көз
Болмаған соң, айтпа сөз [2, 117], –

дейді Абай. Қайраттың негізгі тұрағы – бой. Іс-әрекетке, қимыл-қозғалысқа келтіруші күш те, құралдар да бойда. Бірақ солардың бәрі болудың үстіне «ойда көз» болуы қажет. «Ойда көз» болмаған жағдайда, қайратты қайда және қалай жұмсау керектігі белгісіз қалпында қалады.

Айтылған жаймен қатар бойды жиып алу, тыю үшін де қайрат керек:

Саудасы – ар мен иманы,
Қайрат жоқ бойын тыйғалы [2, 164].

Арын, иманын саудалау – бұл да қайраттың ісі. Бірақ оның бағытталған беті теріс. Теріс істі жасауға бағытталған қайрат – ақылға, жүрекке бағынбаған, нәпсіге ерген қайрат. Румидің пайымдауы бойынша, нәпсі деген де бір ит. Итті құлшылық шынжырына байлап қойып қартайтса, бәлкім оның бұлқынысы мен жұлқынысын басуға болар. Бірақ ол өлексе көрінсе болды, шынжырын үзе жүгіріп, соған жетіп құламайынша тынбайды. Адам бұл иттің иттігін қалай қойғызады, оған қандай амал табады – оны білмейді.

Абай Он төртінші сөзінде қайраттың жүректе болуы туралы ой тастайды: «Қазақ та адам баласы ғой, көбі ақылсыздығынан азбайды, ақылдының сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулылықтың жоғынан азады» [1, 149].

Ынтыалы жүрек сезген сөз
Бар тамырды қуалар [2, 278], –

секілді жолдардан күрделі ойдың сілемі көрінеді: а) ақылдың сөзін сезерлік, ұғып аларлық қасиеттер жүректе болады; ақылдың сөзін сезерлік, ұғып аларлық қасиеттер мынадай: жігер; қайрат; байлаулылық; ынта.

Абайдың ілімінде қайрат және оның құрамдас бөліктері жүректе ғана емес, ақылда да болатыны туралы қағидалардың желісі бар.

Жас баладай жеңсік қой,
Байлаулы емес ақыл, ой... [2, 115]

немесе

Пайдасыз тақыл,
Байлаусыз ақыл [2, 118], –

жолдарында қайраттың, оның құрамдас бөліктерінің ақылда болмауы кемшілік ретінде баяндалады. Ақыл, ойдың байлаусыз болуы кемшілік болса, оған керісінше, ақыл, ойдың байлаулылығы кемелдіктің белгісі болып табылмақ.

Ақыл, қайрат, жүрек Абай ілімінде тең ұсталады. Солай десек те, мына сөзде «жүректе жігер, қайрат, байлаулылықтың жоқтығы» «қазақтың көбінің азуына» алып келетіні туралы ой жатыр. «Ақыл, ойдың байлаулы» болмауы туралы ойдың мәнісі жайында да осыны айтуға тура келеді. Қайрат жүректе болады, ұйықтаған ойды түртіп оятады, ақыл, ой байлаулы болуға тиіс деген сияқты желілі ойлар образды. Сөздің нақты, тура мағынасында емес, бейнелі, ауыспалы мағынасында айтылған осы ойлардан жігердің, қайраттың, байлаулылықтың жүректе ғана емес, ақылда да болатыны, болуы керектігі туралы ұғымдардың жүйесі тартылады.

Қайраттың және оның құрамдас бөліктерінің ақылда, жүректе болуы туралы қағидалар жүйесі терең пайымдауды талап етеді. Қайраттың және оның құрамдас бөліктерінің ақылда немесе жүректе болуы туралы қағидалар жүйесінен қайраттың ақыл немесе жүрек кеңістігіндегі құбылыс екендігі туралы ой тумауға тиіс. Ақылдың дегеніне, жүректің сезгеніне жеткізетін күш – қайрат.

Аспаса ақыл қайраттан,
Тереңге бармас, үстірттер [2, 282], –

деген жолдарда қайраттың ақыл, ой қызметіндегі орны айқында-ла түседі. Қайрат ақылдан аспауға тиіс, ақыл қайраттан асып тұруы керек. Ақылдың қайраттан асып тұруының өзі – ақылдың қайраттылығы. Алайда ақылдың қайраттан асып тұруы қайрат-тың бағыт-бағдарының ізгілігіне кепіл бола алмайды.

Жүректе қайрат болмаса,
Ұйықтаған ойды кім түртпек? [2, 282]

Ақылға қозғау салатын, ұйықтаған ойды түртіп оятатын күш – жүректің қайраты. Жүректің қайраты, ақылдың қайраты бой-дағы қайраттан асып тұруы ләзім. Ой үнемі ұйқыда болмайды, үнемі тыным тауып жатпайды. Жүректегі қайрат ұйқыдағы ойды түртіп оятқан соң, ойдың қуаты артады. Адам бойындағы осын-дай күйді ақын шығармашылық шабытқа сай суреттейді:

Тәңірінің күні жарқырап,
Ұйқыдан көңіл ашар көз.
Қуатты ойдан бас құрап,
Еркеленіп шығар сөз [2, 256].

Ұйқыдағы көңіл, ұйқыдағы көңілдің көз ашуы – ақынның шығармашылық ойлау, өмір құбылыстарын көркемдік жинақтау даралығын аңғартатын образ, образдылық. Қуатты ой, қуатты ойдан бас құрау, қуатты ойдан бас құрап, еркеленіп шығу – бұ-лар да образды ойлаудан туған келісті өрнек, көркем де керемет сурет. Осы образдар мен образдылық жүйесінде қайратқа қаты-сы бар ұғым «қуатты ой» арқылы берілген.

Талдаулардан мынадай пікір түюге болады: а) қайрат – өз алдына бөлек, бір бүтін құбылыс; ә) қайрат ақыл-ойда да, бойда да, жүректе де болады. Нақты талдаулар негізінде осындай ой түюге тура келетіні рас. Сөйте тұра осы екі ойдың арасында қайшылық бар: егер қайрат өз алдына бөлек, бір бүтін құбылыс болса, онда ол неге бірде ақыл-ойда, бірде бойда, бірде жүректе тұрады? Осындай сұрақтың туу да орынды.

Оныншы сөзінде Абай қуатқа тән қасиеттің ерекшеліктерін сұрақ-жауап үлгісінде түсіндіреді: «Құдай тағала саған еңбек қылып мал табарлық қуат берді. Ол қуатты халал кәсіп қыларлық орынға жұмсаймысың? Жұмсамайсың. Ол қуатты орнын тауып сарып қыларды білерлік ғылым берді, оны оқымайсың...» [1, 144].

Адамға қуаттың берілуінде екі түрлі мән бар: а) қуатты жұмсаудағы мақсат (мал табу); ә) мақсатқа жетудің жолы (еңбек қылу). Бұлардың әрқайсысының өзегінде басқа мән бар: а) қуат игі мақсатқа жету үшін жұмсалуды шарт; ә) игі мақсатқа жетудің жолы да игі болуды шарт. Өзара өзектес осы төрт мәnnің мәнісі қарама-қарсы мазмұндағы жұп ұғымдар өрісінде ашылады.

Абайдың ойлау жүйесінде қайратты не үшін және қалай жұмсау туралы қағиданың өзегі анық. Осы қағида негізінде автордың байқау мен бағалау тұрғысы белгілі болады. Ақын қайратты кәсіп қылып, пайда табу үшін жұмсау қажеттігін айтпайды, халал кәсіп қыларлық орынға жұмсауды ұсынады. Қуатты қайда, қалай және не үшін жұмсау қажеттігі аксиологиялық пайымдау деңгейінде анықталады.

Қайрат – Абай ілімінің құрамдас үш бөлімінің бірі дедік. Қайраттан шығатын және онымен құрамдас мынадай категориялар бар: а) тоқтаулылық; ә) талаптылық; б) шыдамдылық.

Тоқтаулылық, талапты, шыдамдылық, –

Бұл қайраттан шығады, білсең керек [2, 128], –

деген жолдар негізінде қайраттан шығатын және қайрат шегінде көрініс табатын үш түрлі категория бары туралы ой түюге болады. Ақын бұл үшеуімен қатар байлаулылық [1, 149; 2, 115] туралы айтатыны бар. Сабыр туралы толғанатыны бар [2: 36; 80; 91]. Талап – ақын айтқан бес асыл істің бірі [2, 65]. Талаптылық, бай-

лаулылық, тоқтаулылық, шыдамдылық, сабырлылық категорияларының әрқайсысының өзіне тән мағыналық айшықтары бар. Мысалы тоқтаулылық адам бойында белгілі бір бағытта белгілі бір мазмұнда өтіп жатқан үдерісті (істі, ойды, түрлі жан аффектілерін) тоқтатумен мәндес анықталады. Тоқтау көрмеу, тоқтап көрмеу тоқтаусыздыққа әкеліп соғады. «Тоқтаусыздың бәрі даңғой» [1, 321] келеді. Байлаулылық өз алдына бөлек, бірақ мағынасы да, мәні де тоқтаулылықпен өзектес ұғым қатарына жатады. Сол секілді шыдамдылық пен сабырлылық та шектес құбылыстардың мәндерін білдіреді. Шыдамдылық еңсені басып, жанды ауыртып, салмағы түсіп тұрған ауыртпалыққа төзу, соның азабына шыдау туралы түсінікті білдіреді. Бұлардың әрқайсысының мағынасы басқа ұғымдарда жоқ реңкпен ерекшеленеді. Жоғарыда тоқтаулылық өз алдына бөлек категория болғанда, байлаулылық сонымен өзектес мағынаны білдіретіні туралы айттық. Бірақ осы өзектестіктің өзінен өзгешелік көзге түседі. Оның мәнісі мынада: тоқтаулылық адамның өз бойында белгілі бір сипатта өтіп жатқан үдерісті тоқтатуы туралы түсінікпен сәйкес анықталатын болса, байлаулылық мағынасы сол тоқтаулылықты айнымастай етіп бекітумен сәйкес анықталады. Тоқтаулылықтың байлаулы болуы оған тұрлаулы қасиет береді. Тоқтаулылық, байлаулылық болмаған жағдайда тұрлаулы қасиет табу мүмкін емес. Тұрлаулылық жоқ жерде байлаулылық болмайды. Тұрлаулылықтың қарама-қарсы мағынасы – тұрлаусыздық. Тұрлаулылық жоқ жерді тұрлаусыздық басады. «Тұрлаусыздың қолынан не келеді!» [2, 203]. Тоқтаулылық, байлаулылық белгілі бір істің түйінді сатылары болса, оның сапалық қасиеті – тұрлаулылық. Тоқтаулылық, байлаулылық, тұрлаулылық өзара мағыналас ұғымдар болғанмен, Абай ілімінде олардың әрқайсысының тек қана өзіне тән терең мәні бар. Байлаулылық барда тоқтаулылық та болады. Тоқтаулылықтың болуы байлаулылықтың шарты емес. Байлаулылық тоқтаулылықтың тууына негіз болады, тұрлаулылықтың болуының шартты қызметін атқарады.

Абай Отыз жетінші сөзінде былай дейді: «Адамның адамшылығы істі бастағандығынан білінеді, қалайша бітіргендігінен емес» [1, 183]. Адамның адамшылығының белгісі, көрсеткіші туралы түйінделген осы ойдың тереңінде қайраттың қасиетін ашатын мән жатыр. М. Әуезов осы бір ауыз сөздің мәні мен мә-

нісі жайында мынадай терең ой айтқан: «Тегінде, бұл – істің нәтижесін күтпей, келте қайырған байлам емес, қайта тұңғыық ойдың тұнығына бойлағанда ғана табылатын кемеңгерлік тоқтам болса керек. Не нәрсені болмасын бастап, қолына алғанда, ертеңгі күні берер жемісі бесенеден белгілі болып тұратын талабы таудай кейбір жандарды аңдап байқаған Абай құрғақ сәуегейлік құрмай, өнерлі, дарынды жандардың болашағын барлай білген. Сөйтіп, сынына толған адамын ғана нағыз адамгершіліктің иесі деп таныған және содан еңбек зейнетін үміт еткен» [5, 358-359].

М. Әуезовтің пайымдауында мынадай үш тұжырымның мәні зор: а) Абайдың сөзінде кемеңгерлік тоқтам бар; ә) Абайдың кемеңгерлік тоқтамы өнерлі, дарынды жандардың болашағын барлау арқылы өзі тапқан терең білімге негізделеді; б) Абай сынына толған адамын ғана нағыз адамгершіліктің иесі деп таныған. М. Әуезов жасаған осы үш тұжырым Абайдың сөзінің тұңғыық ойдың тұнығынан туған кемеңгерлік тоқтамын толық танытады. Мұндай кемеңгерлік тоқтам Абайдың өзі айтқан ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұстаудан туады.

«Адамның адамшылығы істі бастағандығынан білінеді...» деген сөздің өзі адамның ақылы, қайраты, жүрегі бірлесіп, ынтымақ құрып жасаған шешімнің нәтижесі болып табылады. Ал белгілі бір істі жасау туралы шешімнің қабылдануы күрделі үдеріс екені, оның сатылары туралы жоғарыда айтылды. Кемеңгердің көзі адамның қандай болмасын қабылдаған шешіміне сай бастаған ісінен ақыл, қайрат, жүрек үшеуінің бірлігі мен ынтымағының сипатын аңғармай қалмайды. Егер істің басталуынан ақыл, қайрат, жүрек үшеуінің бірлігі мен ынтымағы көрініп болса, онда істі бастаушының адамшылығы да білініп тұрады. Осы тұрғыдан алып қарағанда, Абайдың «Адамның адамшылығы істі бастағандығынан білінеді...» деген кемеңгерлік сөзі өзара ұласып, тұтасып жатқан күрделі үдерістің мәнін терең бойлап танудан туған тұжырымды ой екені белгілі болады. Ақын тыңдаушыларына күрделі үдерістің сатыларын талдап, түсіндіріп жатпай, тұжырымды ойын ұсынады.

Он жетінші сөзде ғылым өзінің алдына жүгініске келген ақыл, қайрат, жүрек үшеуіне: «Осы үшеуің басыңды қос, бәрін жүрекке билет. Осы үшеуің бір кісіде менің айтқанымдай табыл-

сандар, табанының топырағын көзге сүртерлік қасиетті адам сол. Үшеуің ала болсаң, мен жүректі жақтадым» [1, 153-154].

Абайдың ілімінде қайраттың алатын орны үлкен. Алайда қайрат ақылдың дегенін орындауы – шарт. Ақыл жүректің билігін мойындауы – шарт. Бұлардың арасындағы қарым-қатынаста жеке-дара тұрып жүрек те, қайрат та, ақыл да адамшылық жолында іс атқара алмайды. Қайрат – «еңбек қылып, мал табарлық» құрал. Қайратсыз еңбек қылу, мал табу мүмкін емес. Кісінің бойында «еңбек қылып, мал табарлық қуат» болғаны жақсы, бірақ сол қуатты «халал кәсіп қыларлық орнын тауып сарып қыларды білерлік ғылым» таппаған кісі қуатты қайда жұмсарын білмейді. Білім, ғылым ақылға қонады, ақыл – жүректің суаты. Ақылдың даналық суатынан нәр алуын тоқтатқан жағдайда, жүректі кір басады, ақылдың даналық суаты жүрекке нәр беруден қалған жағдайда, ақыл азады. Жүректі кір басып, ақыл азған жағдайда, ақыл қайратқа хукім жүргізе алмайды, қайрат басқаның жетегінде кетеді, адам адам болудан қалады. Қайраттың жүрек пен ақылдың дегені бойынша іс қылуы оның жүректе, ақылда болуымен бірдей. Бірақ қайрат жүректің немесе ақылдың құрамдас бір бөлшегі емес. Ақыл мен жүрек бірлесіп қана қайратты орынды іске жұмсайды. Адамшылық жолындағы іс ақыл, қайрат, жүректің бас қосып, бірлескен, ынтымақ тапқан жағдайында жасалады.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II том. – Алматы: Ғылым, 1977.
2. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. – Алматы: Ғылым, 1977.
3. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. – изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1977.
4. Толстой Л.Н. К вопросу о свободе воли // Вопросы философии и психологии. Журнал, основанный проф. Н.Я. Гротом и А.А. Абрикосовым. Год V. Книга 21. – М., 1894. – С. 1-7.

7-тарау

МАХАББАТ

Абай ілімінің құрамдас үш бөлімінің бірі – махаббат.

Дүние болмысына тән заңдылықтардың ашылғандарынан ашылмағандары, танылғандарынан танылмағандары көп. Өйткені дүние болмысы қаншалықты шексіз болса, оған тән заңдылықтардың сыры мен қырында да шек жоқ. Адам өзінің шектеулі мүмкіншілігімен шектеусіз, шексіз болмыстың сырын түгел тануға дәрменсіз. Ол әрнәрсені өзінің шектеулі мүмкіншілігінің шегінде ғана білмек. Бірақ осыған дейін ашылған, танылған заңдар мен заңдылықтардың негізінде белгілі дәрежеде білуге болатын бір ақиқат нәрсе бер. Ол – «дүниенің кәмәлатты шеберлікпен» жаратылғаны [1, 206], табиғат болмысының, оның заңдылықтарының әділетпен жаратылғаны. Әділет – болмыстың, жаратылыстың табиғи қасиеті, ішкі заңдылығы. Адам баласы оның өлшемдеріне, заңдылықтарына қайшы қылықтар жасамай тұрмайды. Солай болса да, оның өлшемдерінің, заңдылықтарының негізін ешкім өзгертпек немесе бұза алмақ емес. Оларға қайшы келгендердің, қайшы қаракет қылушылардың өздері «өлшеуде шектен шықпақ» [Құран: 55:8].

Әділетпен, «кәмәлатты шеберлікпен» жаратылған нәрсенің бәрінің негізі бір. Ол – махаббат. Осы тұрғыдан қарағанда, махаббатты айрықша ізгі қуат нұры ретінде қабылдауға болады. Абайдың: «Махаббатпен жаратқан адамзатты», – деуінің мәнісі осында.

Абайдың ілімі бойынша, адамның адамшылығының негізі – махаббат. «Махаббат – әуел адамның адамдығы» [1, 185], – дейді ақын. Адамның адамдығын махаббаттан деп білудің негізінде дәстүрлі мәдениет арнасында туып, жалпыадамзаттық рухани құндылықтармен жетілген дүниетаным бар. Ол белгілі бір көзқарас немесе тұрғы, ұстаным емес, біртұтас жүйе ретінде көрініс береді. Адамның адамдығын оның махаббатымен байланысты сипаттауға талпыну үлгілері дүние әдебиетінде Абай заманына дейін де болғаны рас. Науаи, Низами, Руми және тағы басқа шығыстық ақындардың шығармаларында махаббатты

адамшылық негізі ретінде сипаттау сарындары анық байқалады. Абайдың махаббат туралы танымы олардан ерекше: терең, тегеурінді. Абай адамның адамдығын махаббаттан деп пікір түйіп қана қоймайды, махаббаттың өзінің негізін және махаббаттың өзінен өніп-өсіп таралатын адамшылық қасиеттерді саралап, жүйелейді. Сонымен қатар адам бойында бұлардың табылмақтығының себептерін де көрсетеді [1, 185].

Адам баласы дүние тіршілігінде өзіне өзі жамандық тілемейді, өзіне өзі зұлымдық жасамайды. Өзіне қатысты тілек тілейтін болса, жақсы тілек тілейді. Өзі үшін іс істесе, сол ісінің пайдасын, игілігін көру үшін істейді. Дүние тіршілігінде әр адамның өмір тәжірибесі осыны көрсетеді.

Махаббатсыз адам дүниедос болады, жақсы мен жаманды айырмайды, басқа адамның қадір-қасиетін, мұң-мұқтажын білмейді, білуге талпынбайды, көпке пайдасын тигізбейді, тигізейін демейді, өзі үшін, өз құлқынының қамы үшін тіршілік кешеді, өмірдің мәнін түсінбейді, түсінуге шамасы жетпейді. А. Байтұрсынов Абайдың ақындық танымының тереңіне бойлай отырып, махаббатсыз адамдардың сипатын ғылыми пайыммен жинақтады. Осы пайымға ден қойғанда, жақсылық махаббатсыз адамдар ұлы мақсатқа ұмтылмайды, үлкен іске бармайды. Олар қатардағы адамдардан «қара көрінім төмен болады», «еп қылмайтын жерге еп жүргіземін деп, сеп керек емес жерге сеп іздеймін деп, сара істерге амал-айла, қулық-сұмдық қыламын деп, босқа арам тер болады» [2, 297].

Адамзат ақыл-ойының тарихында Сократ, Платон мен Аристотель заманынан Абайдың дәуіріне дейін махаббат, ғадаләт жайында қыруар ойлар айтылды. Бірақ сол ойлардың ешқайсысы Абайдың толғамдары секілді адамзат баласы түгел қабылдағандай, елдің бәрінің көңіліне қонғандай толық сипаттама деңгейіне көтерілмеді. Махаббат, ғадаләт туралы ой айтқан данышпандардың арасынан біздің қоғамымыздың, заманымыздың танымына әл-Фарабидің пайымдаулары жақын, ұғымды сияқты болып көрінеді. Ұлы ұстаздың жүйелеуі бойынша, сүйіспеншілік ата-ананың баласын сүюі сияқты а) *табиғи сүйіспеншілік* және сүйіспеншілікті туғызатын заттарға сүйенетін ә) *ерікке негізделген сүйіспеншілік* болып екіге бөлінеді. Ерікке негізделген сүйіспен-

шілік үш түрлі болып анықталады: а) қайырымдылыққа қатысы бойынша; ә) пайда табуға қатысы бойынша; б) ләззат алуға қатысы бойынша [3, 240-241].

Абайдың адам өмірінің мәні туралы ақындық дүниетанымының негізі махаббат туралы тұжырымдамалық қағидалардан түзіледі. Онда табиғи сүйіспеншілік жайы да, ерікке негізделген сүйіспеншілік жайы да көрініс тапқан. Ақын танымында ерікке негізделген сүйіспеншілік түрлерінің қатарында қайырымдылыққа қатысы бойынша анықталатын түр ерекше дараланады. Бұл ретте махаббат адамның адамдығын білдіретін бірден-бір асыл қасиет түрінде сипатталады.

Ақынның парықтауында махаббат – ғашықтық, сүю, сүйіспеншілік. Адамның біреуге, бірнәрсеге құштар, құмар болуында да махаббат, ғашықтық, сүю бар секілді көрінетіні рас. Өйткені құмарлық, құштарлық адам бойындағы ең күшті сезімдердің қатарына жатады. Солай болғанына қарамастан, Абай махаббат (ғашықтық) және құмарлық (құштарлық) арасына шек қояды, бұларды екі бөліп, екі басқа құбылыс ретінде пайымдайды:

Ғашықтық құмарлық пен ол екі жол,
Құмарлық бір нәпсі үшін болады сол [4,129].

Құмарлық нәпсінің, тәннің тілегі ретінде анықталғанда, ғашықтық одан басқа, нәпсінің, тәннің тілегімен ешқандай байланысы жоқ, оған қатысы жоқ дара қасиет, рухани асыл құндылық түрінде бағаланады. Нәпсінің, тәннің құмарлығы дүние қызықтарына қызығудан, сол қызыққан, құмар болған нәрсесіне қол жеткізуден ләззат немесе пайда табу туралы мақсаттан туады. Абай оларды бір сөзбен «дүние» деп сипаттайды. Ал дүниеге құмарлықты тәннің, нәпсінің құмарлығымен сабақтастырады. Байлық (малқұмарлық, дүниеқұмарлық, құлқынқұмарлық, ойынқұмарлық, қызыққұмарлық, т.б.) пен билік (билікқұмарлық, мансапқұмарлық, атаққұмарлық) шегінде болатын құмарлықтардың бәрі осыдан шығады. Абай «ғадауат» деп білген зұлымдықтардың көзі – осындай құмарлықтар. Бұлар арқылы қол жеткен нәрселер де игілік сияқты көрінуі мүмкін. Бірақ осы құмарлықтар арқылы қол жеткен нәрселердің бәрі жасанды, баянсыз. Онда опа жоқ. Мұндай болмыстағы адам хақында ақын:

Махаббатсыз дүние бос,
Хайуанға оны қосыңдар [4, 154], –

дейді. Бұл ойдың мағынасы терең. Ақынның адам өмірінің мәні туралы ақындық, азаматтық концепциясының негізі осында жатыр. «Адам баласына адам баласының бәрі – дос», «Адамшылықтың алды – махаббат, ғаделет», «Ақыл өссе, ол түпсіз терең жақсылық сүйемктікбірлән өсер» және басқа осындай қағидалары тұтаса келіп, ақынның адам туралы, адам өмірінің мәні туралы ілімінің мағынасын аша түседі. Махаббаттың адам өміріндегі айрықша басты құндылық екендігі туралы ойларын енді бірде ақын: «Махаббат – әуел адамның адамдығы, ғақыл, ғылым деген нәрселербірлән» [1,185], – деп қорытады. Осы қорытындыда негізделген ойдың қатар өрілген екі саласы бар.

Бірінші сала адамның адамдығын танытатын айрықша қасиет туралы. Адамның адамдығын оның байлығымен, мансабымен өлшеп, таразылау ілкіден бүгінгі күнге дейін үзілмей жалғасып келе жатқаны рас. Біреудің қолындағысын тартып алу жолымен де, алдап алу жолымен де, ұрлап алу жолымен де, өтірік айту жолымен де мал табатындар бар. Зорлықпен, ұрлықпен мал табуға қарсылық жасаған адаммен бұлар жауласпай тұра алмайды. Егер біреу ұрыға немесе пәлекорға ұрлығын немесе пәлекорлығын қою, малды адал еңбекпен табу туралы ақыл айтса, онда ол бұл ақылын адамға, көпке, солардың ішінде мына ұрыға немесе пәлекорға да жаны ашығандықтан айтады, адамшылықтың қарызы үшін айтады. Мұндай жанашырлық, мұндай махаббат ұры немесе пәлекор үшін дұшпандықтан жаман болып көрінеді. Сондықтан ұры мен қары да, пәлекор мен жалақор да, қолында билігі билеген, қойнында малы мыңғырған арғы мен бергідегі «дүниедос» та Абай айтып отырған махаббатқа, ғаделетке, адамдыққа мойын бұрып, көзін ашып қарамаған, қарай алмаған. «Дүниедостың» дүниеден басқа, «малғадостың» малдан басқа мұны болмаған. «Дүниедосты», «малғадосты» хайуанға қосу жайын айтқанда, Абай бұлардың бойында дүниеге, малға достық болғанмен, адамға достықтың жоқтығын, адамзатқа махаббаттың болмайтынын негізге алған. Жасанды, өтпелі, баянсыз дүниеге деген құмарлық (ғадауат) пен өшпейтін, өлмейтін, тозбайтын қасиетке деген махаббат бір жерден, бір адамның бойы-

нан табылуы қиын. Өйткені махаббат пен ғадауат бір көңілге сыймайды, «еш адамның көңілінде екі қуаныш бірдей болмайды, екі ынтық құмарлық бірдей болмайды...» [1, 178]. Осыдан келіп махаббат дегеніміздің адамның адамшылығының, адамдық қасиеттерінің негізі екендігі, ал ғадауаттың адамшылықтан тыс, оған қарама-қайшы тұрған зұлымдық күш екендігі туралы қағида өріліп шығады.

Екінші сала адамның адамдығын танытып, білдіретін махаббаттың негізі жайында. Абай адам махаббатының негізін «ғақыл, ғылым деген нәрселербірлән» байланысты түсіндіреді, бұл түсінік адамның адамдығының толықтығын сипаттайтын «ғылым, рақым, ғадаләт» үшеуінің тұтастығымен сабақтасады. Ғадаләтке қатысты: «Бәлки ғадаләт барша езгуліктің анасы дүр» [1, 196-197], – деп тұжырым жасайды ақын. Ақынның танымында ынсап, ұят ғадаләттен шығады. Ал ғадаләт – махаббаттан. Бұл – терең ойдан туған кемел пікір. Оның түп негізін әл-Фарабидің ілімінен іздеп табуға болады. Әл-Фараби әділеттіліктің сүйіспеншіліктен туатынын [3, 241] негіздесе, Абай сол пікірге өз танымына сай өз заманының «соқтықпалы, соқпақсыз» жолымен келеді. Сонымен қатар махаббаттың негізін ғақылмен, ғылыммен тиянақтайды, ғақыл, ғылым жоқ жерде махаббат гүлінің де өніп-өспейтінін, махаббат жоқ жерде ғадаләт пен ғақыл, ғылымға да орын жоғын, махаббат жоқ жерде ғадауат белең алатынын аңғартады.

Осы арада Абайдың адамның азбайтын абзал қасиеттері хақындағы басқа ойларына да бір көз салып, көңіл аударып өткен артық емес. Ақын адамның қасиетін үш-ақ нәрсемен сипаттайды: «ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек». Үшеуінің басын қоспақ – ғылымның ісі. Бұл үшеуінің басы қосылғанда, «билеуші, әмірші жүрек болса жарайды» [1, 153]. Өйткені «рақымдылық, мейірбандылық, уа әрбір түрлі адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай ойды оларға да болса игі еді демек, бұлар – жүрек ісі, асықтық та жүрек ісі» [1, 148]. Ақын адамның адамдығын, адамшылығын адамның адамға деген достығы, адамды сүюі секілді «жүрек ісімен» байланысты анықтайды. Егер мұндай қасиеттер, атап айтқанда, әділеттік, арлылық, махаббат адамға қабірге дейін жолдас болса, онда олар адам қабірден әрі өткеннен кейін де жолдастықтан кетпейді [1, 265].

Махаббат, ғадаләт, ғылым Алланың аттарын, сипаттарын білдіретін ұғымдардың қатарынан. Абайдың айтуынша, «неше мың түрлі діннің бәрі де ғадаләт, махаббат құдайға лайықты деген» [1, 225]. Олар Аллада әуелден бар және олардың арасында себеп-салдарлық қатынас болмайды, бірінің бар болмағы екіншісінің бар болмағына тәуелді емес. Адамның табиғатындағы махаббат, ғадаләт, ғылым Алланың болмысындағыдай бір-бірінен дербес, бір-біріне тәуелсіз бола алмайды. Бұл – адам жаратылысының өзіне лайықты ерекшелігі. Әл-Фараби мен Абайдың барша ізгіліктің анасы деп ғадаләтті тануының негізінде, махаббаттан ғадаләтті шығаруында адам жаратылысындағы осы ерекшелікті дәл білген білімдарлық бар.

Абайдың адам өмірінің мәнін адамның махаббатымен, адамның өзіне тілеген жақсылығын өзгеге де болса екен деген тілегімен, өзіне тілемеген жамандықты өзгеге де тілемеген адамшылығымен байланысты анықтауында ақылмен пайымдалатын нәрсе, зат, құбылыс біткеннің барлығының мәнін қамтитын білім бар. Кемел адамды басқа адамнан, қарапайым халықтан, қалың жұртшылықтан даралайтын – осындай ең кемел білім. Ол, әл-Фарабидің айтуынша, адамның қолынан келерлік ең жоғары бақыт пен ақтық кәметтікке жету мақсатын орындап шығу үшін қолданылады. Мұндай білімді «гректер абсолют даналық және ұлы даналық деп атаған» [3, 356-357]. Абайдың адам өмірінің мәні, адамшылық қасиеті туралы ілімінің сипатын, оны қолдануының мақсатын осы тұрғыда түсінген абзал. Абайдың даналығы осы білімді, осы ғылымды меңгергендігінде және оларды өзгелердің, қарапайым халықтың, қалың жұртшылықтың адамгершілік кәметке жетуі жолында қолданғанында.

Ғұламалардың пайымдауынша, махаббат нұры адам баласында жаратылысынан болады. Кісі білімі толған, рухани толысқан, ақыл тоқтатқан кезінде, өз жаратылысындағы осы нұрмен жетіледі. Бұл адамның рухани кемелденуіндегі айрықша кезең болып табылады. Бұл кезеңнің сыры мен шынын Абай ер данасы жасқа келгенде барынша терең ұғынады. Ақын айналасына өзі жеткен ілім биігінен қарағанда, көргенінен, «дүниедос» көптің ісінен, қылығынан көңілі қалады. Сөйте тұра сабыр етіп, заманының адамына махаббат нұрымен, ақиқат көзімен қарағанда, оларға жаны ашиды, рақымы түседі, өзгелерге де осыны насихат етеді:

Мазлұмға жаның ашып, ішің күйсін,
Харакет қыл, пайдасы көпке тисін [4, 266].

Мазлұмға жаны ашу, мейірімі түсу, оның мүшкіл халіне күйіну, көпке пайдасы тиетін харакет қылу «дүниедос» болған адамның қолынан келмейді. Дүниедос туралы, надан туралы Абайдың танымы терең, күрделі. Әдепкіде ақын наданнан түніліп, одан жерінген күйін білдіреді. Ол үшін наданнан асқан жаман жоқ, адам баласының дұшпаны да сол. Оны жек көрмеске, одан жерінбеске лажсыз. Өйткені дүниедегі зұлымдық, ғадауат біткеннің бәрі содан шығады. Екінші жағынан, ақын өзгеге айтқан ақыл сөзінде осы надан көпке жаны ашитынын, мейірімі, рақымы түсетінін білдіреді. Қалың жұртын надан екен деп, «шектен шыққан ел екен деп», үгіт айтудан айнып кетпеді [Құран 43:5], «үгіт мүміндерге пайда береді» [Құран 51:55], – деген қағиданы ұстанды. «Түпсіз терең жақсылық сүймек» ниетін барша адамзатқа деген махаббатпен ұштастырды. «Түпсіз терең жақсылық сүймек» барша адамзатты бауырым деп сүюмен пара-пар деген түсінікте болды. Көпті, адамзатты сүюге бір адамды емес, әр адамды үгіттеді. Адамды, барша адамзатты сүюдің мәнісін: «...әрбір адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай ойды оларға да болса игі еді демек» [1, 148], – деп түсіндірді, сол жолда ой ойлап, сол жолда іс қылды.

Ақын үгітін, насихатын шын ниетімен, бар ықыласымен айтты, өзі сүймегенді өзгеге сүйі демеді. Жүрегін қырық жамау қылған, надандығынан жерінген, көңілі қалған жұртты Абайдың өзі сүйді. Шын ниетімен. Риясыз. Адам үшін дүниеде осы сүюден игілікті, одан баянды, одан аяулы ешнәрсе жоқ деп білді. Жүрегіндегі махаббатқа қарсы ғадауат болып майдан ашқан, өзі жерінген, көңілі қайтқан көпке жаны ашып, оны осынша кешіріммен, шынайылықпен, шын ниетпен сүю Абайдың ақындық, азаматтық, адамдық кемелдігінен ғана тууы мүмкін еді. Мұндай махаббат ақындық, азаматтық, адамдық кемелдікке негізделе ме немесе ақындық, азаматтық, адамдық кемелдік осындай махаббатқа негізделе ме – оны көріп-біліп тұрғандай айтудың үлкен жауапкершілігі бар. Бірақ ақын танымында бір нәрсенің басы ашық: Жаратушы өзінің махаббат нұрын кімнің көкірегіне түсірсе, сол ғана кемелдікке жеткен жан болмақ.

Өмірдің өзі көрсеткендей, көкірегіне махаббат нұры түспеген, «дүниедос» жандар да азамат, адам атанып жүре бермек. Бірақ олардың кемел азамат, кәмілетті адам болуы мүмкін емес. Адам баласының адамды, барша адамзатты бауырым деп сүюі рух кемелдігінің, даналық танымның көрінісі болып табылады. Адамзат баласының көкірек қазынасына мұндай нұрдың түсуі өте сирек кездеседі. Тіпті мұндай керемет дүние жүзінде бір ғасырда бір адамның көкірегінде ғана ашылады дейтін болсақ, тым артық айтып, кең пішіп қойған болуымыз ғажап емес. Абайдың көкірегінен адамзаттың бәрі үшін жағылған махаббат отының жарығы мен қуатындай қасиет жержаһанда арғы-бергі заманда бірде бір ақынның басында болған емес. Өйткені ол адамды, көпті, адамзатты сүюдің құдіретін сезіп, мойындап қана қойған жоқ, оны өз адамшылығының, өз жаратылысының кемел қасиетіне айналдырды, сол сүюдің сәулесін қалың елінің қараңғы көкірегіне түсіру үшін күресті, бейнет кешті. Бұл ретте Абайдың адамды, көпті, адамзаттың бәрін бауырым деп сүюі жан аффектісі, сезім ғана емес, кемел оймен ұштасқан берік ұстаным, нақты және игілікті іс. Бұл Алла қалағандай қаншалықты мейірімді, рақымды, игілікті іс болса да, «дүниедос» жұрттың жалғанға ауып кеткен беті бері қарамады: ол өзін риясыз сүйіп, өзіне құтты білім беріп, жақсылыққа асық болуды, жамандықтан қашық болуды насихаттап тұрған кемеңгердің махаббатын да, құтты білімін де, абзал насихатын да керек қылмады. Адамзаттың бәрін шын ниетпен, риясыз сүйген адамның махаббатын олар жазадан ауыр азап қатарында қабылдады және оған қарсы шықты. Махаббат пен ғадауаттың бір жүректе майдандасуы осылай туды. Мұның салдары оңай болған жоқ: ақын адамзаттың бәрін бауырым деп сүйген махаббатынан бұрын-соңды жан баласы көтеріп жүре алмаған жарық пен қуат алды, бұрын-соңды жан баласы төзіп көрмеген азап пен мұхлат шекті, «жаны ашып, іші күйді».

Зордың зорлығынан, сұмның сұмдығынан, зұлымның зұлымдығынан, құдың құлығынан, бәлеқордың бәлесінен, жалақордың жаласынан қорғанар амалы аз қалың елге, тәуелсіз мемлекеті жоқ, әділетті биі жоқ қара халыққа жанашырлықпен қарауға, солардай көптің пайдасына қаракет қылуға ақын ерекше мән береді. Осыдан ақынның іліміндегі, дүниетанымындағы айрықша ұстаным, ерекше қағидат өріліп шығады: «көптің қамын

әуелден Тәңрі ойлаған, мен сүйгенді сүйді деп иең сүйсін». Жаратқан ешкімнің сүйіспеншілігіне, махаббатына мұқтаж емес. Сүю – Жаратқанның қасиетті аттарының бірі. Жаратқанның рақымына, сүйіспеншілігіне Оның жаратқандары мұқтаж. Адам өмірінің мәні мен мағынасын ақын осы мұқтаждықпен байланыстырады:

Адамды сүй, Алланың хикметін сез,
Не қызық бар өмірде онан басқа?! [4, 288], –

деп, түпкі ойын аша түседі.

Терең ойдың соңына ермей, беріден қайтқан адам үшін ақынның айтып отырған насихаты түсініксіз болып көрінуі ғажап емес. Күнделікті тіршіліктің күйбеңінен көтерілмей, дүниедос болып қалған жанның өзі қолына ұстап, бауырына басқан дүниені сүюдің не екенін біліп, Абай айтып отырған сүюдің не екенін білмеуіне тандануға да болмайды. Адамды алдап, арбап, ұрлықпен, зорлықпен, қулықпен, жалақорлықпен, пәлекорлықпен дүние тауып, шекпен киіп, шен тағып жүрген жан «адамды сүй» деген насихатты ести алмайды, ұға алмайды.

Ақынның «мені» адамды сүюден, адамзаттың бәрін бауырым деп сүюден басқа өмірде қызық жоқтығы туралы ойды үзілді-кесілді айтады, ақиқаттан туған, сыннан өткен, қалыптасып болған берік қағида түрінде ұсынады.

Халықтың дәстүрлі дүниетанымы тұрғысынан қарағанда, Алланың адамды жаратуында терең мән бар. Топырақтан тұлғасын жасады, өз рухынан үрлеп, жан салды. Білім берді. Періштелерді оған сәжде жасатып, бас игізді. Сәжде жасамаған ібілісті малғұнға айналдырды. Өзіне де, жұбайына да жәннәттан жай берді. Адамға күре тамырынан да жақын болды. Барша әлемді, барша әлемдегі барлық нәрселерді адамның пайдасы үшін жаратты. Ақын адамның жаратылуында, адам баласының махшарда сұрау беретұғын болып жаратылғандығында да «һәм ғадаләт, һәм махаббат бар» екендігіне сенім білдіреді. Сөйтеді де: «Кім өзіңе махаббат қылса, сен де оған махаббат қылмағың қарыз емес пе?» [1, 193], «Кім сені сүйсе, оны сүймектік қарыз емес пе?» [1, 194], – деген риторикалық сұрау тастайды қауымының ортасына. Адам баласының өзіне достық, махаббат қылғанға

достық, махаббат қылмағы адамшылық болады. Адам баласының өзіне достық, махаббат қылғанға достық, махаббат қылмауы оны адамшылықтан шығарады. Олай болғанда, адам махаббаттан, рақымнан шет қалады. Бұл адам баласының жақсылықтан үмітінің үзілуіне әкеліп соғады. Адам баласы махаббатсыз, жақсылықтан үміт етпей өмір сүре алмайды.

Айтылған жайлардан белгілі болатын нәрсе – Алланың адамды махаббатпен жаратуы. Бұдан Алланың адамды сүюі, адамға деген махаббаты бастапқы екендігі белгілі болады. Абайдың махаббат пен ғадауат туралы қағидасының мәнін тану үшін мұны білудің және оның растығына сенудің мағызы зор.

Ақынның шығармашылық әлемінде Алланың адамға махаббаты, сүйіспеншілігі адамды махаббатпен, сүйіспеншілікпен жаратуымен шектелмейді. Жаратқанның өзі жаратқан адам ұрпақтарына деген рақымы мен мейірімінде, махаббаты мен сүйіспеншілігінде шек жоқ, бірақ шарт бар. Алла өзінің шексіз рақымымен, мейірімімен, махаббатымен жаратқан адамның ұрпақтарына бұ дүниеде таңдауға екі түрлі жол қалдырған: бірі – тәnnің таңдайтын жолы; екіншісі – жанның таңдайтын жолы. Біреу тәnnің дегенін істейді, біреу ақылдың айтқанын тыңдап, жүреппен білгеніне тоқтайды. Алғашқы жол адамды Алладан алыстатып, аздыратын жол болса, кейінгі жол – Алланы сүйіп, Алланың нығметіне бөленгендердің [Құран 1:7] жолы. Ақын шығармашылығындағы махаббат пен ғадауат және олардың майдандасуы туралы ұғым осы екі жолға бастайтын күштердің бітіспес күресінен туады.

Өзіне берілген өлшеулі өмірде кімдер Алланы сүйген болса, Алла да оларды сүйеді. «Алла оларды жақсы көреді және олар да Алланы жақсы көреді» [Құран 5:54]. Алла Пайғамбарына адамдарға арнап мынадай сөзді айтуды тапсырған: «Алла: Егер Алланы сүйсеңдер, онда иман жолымен маған ілесіңдер, өйткені мен, Алланың Елшісі, Оның сендерге Жолдауы мен ескертуін жеткізушімін. Сонда Алла да сендерді сүйетін болады және күналарыңа кешірім жасайды деп айт, – деді де» [Құран 3:31]. Пайғамбардың хадистерінің бірінде иманның мәнін үш нәрсеге асық болған жанның білетіні туралы айтылады. Оның біріншісі – Алланы және Оның Елшісін сүю. Екіншісі – Алла үшін адамды сүю. Үшіншісі – отқа түсуден қалай сақтанса, Алланың тура

жолынан адасудан солай сақтану [әл-Бұхари; Мүсілім]. Абай айтып отырған сүюдің негізі осы аят пен мына хадисте көрініс тапқанын аңғару қиын емес.

Құран кәрімде, Пайғамбардың хадистерінде көрініс тапқан сүюдің мәнісі мынадай болып шығады: бірінші сүю – Алланың адамды сүюі; екіншісі – адамның Алланы сүюі; үшінші сүю адамның адамды сүюі. Осы сынды ойлар ақынның «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңінде толық көрініс табады:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,
Сен де сүй ол Алланы жаннан тәтті.
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,
Және хақ жолы осы деп әділетті [4, 304].

Ақын осы жолдарда көрініс тапқан «сүю» жайында: «Осы үш сүю болады имани гүл» [4, 304], – деп насихат береді. Өлең шумағын қарапайым оқушының тікелей қабылдауы деңгейінде парықтағанда, ақын айтып отырған үш сүюдің екеуі бастапқы екі тармақта көрініс тапқаны, үшінші сүю үшінші және төртінші тармақтарда сипатталғаны жайлы түсінік туады. Осы тармақтарда «Адамзаттың бәрін сүю» туралы ойдың себептері де бар. Оның бірі – а) «бауырым деп», екіншісі – ә) «әділетті хақ жолы деп – хақ жолы осы деп әділетті». Осы түсініктердің қара сөз талаптарына сай ықшамдалған түрі мынадай болып шығады: *адамзаттың бәрін сүй: а) әділетті хақ жолы осы деп сүй; ә) бауырым деп сүй.*

Абайтанушы ғалымдардың арасында Абай айтқан «үш сүюдің» мәнісін мына түрде түсіндіру бар: бірінші сүю – адамның Алланы сүюі; екінші сүю – адамның «адамзаттың бәрін сүюі бауырым деп»; үшінші сүю – адамның «хақ жолы деп әділетті сүюі» [5, 178-179; 6, 209-210; 7, 81-82; 8, 77]. Ақын ойының ашық мағынасын тармақ деңгейінде сөзбе-сөз қабылдағанда туатын түсініктердің қатарында осындай ойдың да сәулесі болатыны рас. Сөйте тұра пайымдаушының көңілінде екі түрлі жайдың мәні толық айқындалмай қалады. Оның біріншісі зерденің Абай айтып отырған үш сүюді қайта саралап, таразылауға деген қажеттілігіне байланысты. Соған орай жоғарыда берілген төрт жол шумақты жолма-жол саралап, сараптап, одан туған мазмұн мен

мағынаны, мәнді қарапайым оқушы ретінде түсінуге талпынған мақұл. Екінші жолда ақын не себепті «Сен де сүй ол Алланы» деп тұр? «Сен де сүй» тіркесінің мағынасында «ол адамзаттың бәрін сүйеді, сен де оны сүй» немесе «ол сені сүйеді, сені ғана емес, барша адамзатты сүйеді, сондықтан сен де сүй оны» деген ойдың тұтасқан желісінің мәні бар. «Ол сені, барша адамзатты сүйеді» деген ойға орын жоқ дейтін болсақ, «сен де сүй оны» деуге негіз қалмайды. Оның үстіне ақынның осы ойы шумақтың бірінші тармағында тұр. «Адамзатты махаббатпен жаратқан Алланы сен де сүй» деген сөзді осылай түсіну дұрыс. Демек, Алланың адамға деген сүйіспеншілігі – әуелгі. Бірақ Алланың адамға деген сүйіспеншілігінің нұрын адам Алланы сүю арқылы ғана көре алмақ. Алланың көрсеткен жолынан тайып, теріс бұрылған жанға Алланың рақымы түспек емес [Құран 4:115].

Енді ілгеріде айтқан екі жайдың кейінгісіне келейік. Әділ (әділетті) – Алланың қасиетті аттарының бірі. Алланың тоқсан тоғыз атының бәрі қасиетті. Олар біртұтас. Алланы сүйген адам оның сипаттарын сүймей ме? Алланы сүйген адамға енді Алланың тоқсан тоғыз сипатының бірін тағы сүюге кеңес беруге бола ма? Алланы сүйген адам Оның тоқсан тоғыз сипатының бірін сүйіп, қалған сипаттарын сүймей ме? Алланы сүйген адам Оның сипаттарының бірін ғана немесе әрқайсысын бөлек-бөлек сүйе ме екен? Үшінші сүюге қатысты түсінік жайында осындай сұрақтар туындайды. Осының бәрі пайымдаушылардың арасында Абайдың «үш сүю» туралы ойының ашылмаған сыры барын білдіреді. Оны әр зерттеуші өз тұрғысына, өз заманының талаптарына орай сараптағанмен, түбінде бір ортақ пікірге келуге болар деп ойлаймыз. Біздің бағамдауымызша, Абайдың «үш сүюінің» мәнісін, жоғарыда негізделгендей, мынадай түрде түсінген орынды: бірінші сүю – Алланың адамды сүюі; екінші сүю – адамның Алланы сүюі; үшінші сүю – хақ жолы деп адамның адамзаттың бәрін сүюі. Абай адамның Алланы сүюін Алланың адамды, адамзатты сүюімен байланыстырады. Адамның Алланы, адамзатты сүюі Алланың адамзатты сүюінен тамыр тартады. Бірінші сүю (Алланың адамды сүюі) адамды Алланы сүюге алып келсе, бұл өз кезегінде адамның бүкіл адамзатты сүюіне алып келеді. Абайдың ақындық танымында адамның адамзатты

сүюі Алланы сүюден туады. Абай ұсынып отырған «үш сүюдің» қатарында Алланың адамды сүюі жоқ болған жағдайда, қалған сүюде мән қалмайды. Ақын ұстанымындағы «үш сүюдің» негізі бірінші сүюде, Алланың адамды сүюінде. Осы ретте абайтану ғылымындағы Абайдың адамзаттың бәрін бауырым деп сүю туралы ойын исламның қағидаларына қайшы, Абайдың өзі ғана тереңіне бойлап тапқан ұстаным ретінде бағалауға сын көзімен қарауға тура келеді.

Ақынның «үш сүюінің» басында Алланың адамды сүюі тұрғанын М. Әуезов көрмей, білмей қалған жоқ. Көрді де, білді де. Заман талабы, уақыт тезі М. Әуезовті ақын өлеңіндегі «әділетті» сөзін жеке бөліп алып, оның лексикалық, грамматикалық мағыналарының мәнін ашпай қалдыруға, қатыстық сын есім емес, тура толықтауыш қызметін атқарушы зат есім ретінде қабылдауға, басқаларға осылай түсіндіруге мәжбүр етті. Заманның, уақыттың талабын осылай қанағаттандыруға тура келді.

Ақынның «үш сүю» туралы ойын тура қалпында түсініп, сол қалпында түсіндіру кезінде оңай болмағанын естен шығармау керек. Осы ретте Абайдың «үш сүюі» С. Мұқановтың қабылдауында идеологиялық астарсыз, табиғи қалпында көрініс тапқанын айту – парыз. С. Мұқанов Абайдың «үш сүю» негізінде ұсынған «имани гүлін» осылай түсінеді және дұрыс түсіндіреді [9, 232]. Абайдың «үш сүюінің» бастапқысы Алланың адамды сүюі екенін С. Мұқановқа айтуға болғанмен, М. Әуезовке айтуға болмайтын. М. Әуезовтің әр сөзінен, әр шығармасынан, әр ісінен саяси астар іздеген, жазушыға бөле тағып, жала жабуға сақадай сай тұрған заманның надан күзетшісі үшін Абайдың «имани гүлінің» шын мағынасы, шынайы жүйесі жаудай жат болып көрінері сөзсіз еді.

Абайдың «имани гүлі» жайында жинақталған ғылыми ойлар қорында С. Мұқановтың пікіріне арнайы көңіл аударған парыз. Мұсылманшылық шарттарының негізін тереңнен тарата келіп, автордың мынадай байлам жасайтыны бар: «Молдалардың иманындағы үш шарт: құдайға, құранға, пайғамбарға сену. Осы үш шартты бекер демейтін Абайдың одан басқа және үш шарты бар. Ол тәңірінің адамды сүюі, адамның тәңіріні сүюі, адамның адамды сүюі» [9, 232]. Бұл жерде Абайдың «имани гүл» деп атап отырған үш сүюінің мазмұны мен мағынасын пайымдау мен та-

нуда дәлдік бары анық. Ақынның «үш сүюін» осылай тура түсініп, осылай дәл қабылдауға, осылайша тура, дәл бағалауға кестік дәуірде, әсіресе, XX ғасырдың бірінші жартысында, тек С. Мұқановтың ғана батылы жетті.

«Исләм үгіті бойынша, бар адам баласын сүймек түгіл, мұсылман еместің, дін қарындасы еместің барлығын кәпір деп жау санау керек» [5, 178] пе? Құран кәрімде: «Өздеріңмен соғысқандармен Алла жолында соғысыңдар да, шектен шықпаңдар» [Құран 2:190], – делінген. Аяттың мағынасын түсіндірушілер «шектен шықпаңдар» деген ескертуге байланысты әйелдерге, балаларға, қарттарға, әлсіздерге қарсы күш көрсетуге, қару жұмсауға болмайтыны туралы ойды білдіреді. Сонымен қатар малды, егістікті, жеміс ағаштарын жоюдан сақтандыру барын көрсетеді. Алланың барлығына, хақтығына иман келтірмегендер (кәпірлер) Алланың барлығына, хақтығына иман келтіргендерді (мұсылмандарды) Меккеден ығыстырып шығарғанда, кейінгілер (мұсылмандар) Мединеге келіп орналасады. Аят сонда түскен. Дұрысында, «мұсылман еместің, дін қарындасы еместің барлығын кәпір деп жау санау» исламның негізіне қайшы.

Келесі аятта алдыңғы аяттағы ой былай жалғасады: «Оларды қайдан тапсаңдар да өлтіріңдер және сендерді шығарғандай шығарыңдар, бұзақылық кісі өлтіруден қиын. Месжіт Харамның жанында олар сендермен соғыспайынша, ол жерде олармен соғыспаңдар. Егер олар сендерді өлтірсе, сендер де оларды өлтіріңдер. Кәпірлердің жазасы осылай» [Құран 2:191]. Осы аяттағы «олар» есімдігі алдыңғы аяттағы «өздеріңмен соғысқандар» деген ұғымға сілтейді. Сондықтан «оларды қайдан тапсаңдар да өлтіріңдер» тіркесі соғысқандарға, соғыс салғандарға қатысты, ал «оларды... сендерді шығарғандай шығарыңдар» деген сөздер Алланың барлығына, хақтығына иман келтіргендерді Алланың барлығына, хақтығына иман келтірмегендердің Меккеден, үйлерінен шығарғанына қатысты айтылған. Исламға қырын қарайтын сыншылар «олар» сөзі сілтейтін «өздеріңмен соғысқандар» ұғымының орнына «кәпірлер» ұғымын қойып, аятты теріс қабылдауға мұрындық болды. Соған байланысты аят мағынасы «кәпірлердің бәрін өлтіруге болады» дегендей түсіндірілді. Бұл үлкен қателік еді. Адамзатқа Құранға дейін де бірнеше Кітап түсірілген, оларды түсіндіруге адамзатқа кез-кезімен нәбилер келген.

Аллаға, Алланың Кітаптарына, Пайғамбарларына адамзаттың бірі сенім білдіргенде, бірі сенім білдірмеген. Сенім білдіргендерге сенім білдірмегендер дұшпандықпен қараған. Сенім білдірмегендердің сенім білдіргендерге дұшпандығы ашық сипат алып, соғысқа ұласып отырған. Соғысты сенім білдіргендердің сеніміне қарсы шыққандар бастаған. Мұның жайы Құранда қысқаша баяндалған. Аллаға, Алланың Кітаптарына, Пайғамбарына сенуге байланысты Құран түскеннен кейін де сенім білдіргендер мен сенім білдірмегендердің арасындағы күрес тоқтамаған.

Құран жалпы адамзатқа түсірілген. «Егер Алла қаласа, өздеріне ашық дәлелдер келгеннен кейін, олар, пайғамбарлардан соң, соғыспас еді. Бірақ олар қайшылыққа түсті. Сонда олардың кейі иман келтірді де кейі қарсы шықты» [Құран 2:253]. Ақиқатына келгенде, Құранда «иман келтіргендер» және «қарсы шыққандар» туралы айтылады. Мұсаға (ғ.с.) Кітап берілді, пайғамбарлар кез-кезімен жіберілді, Мәрием ұлы Ғисаға (ғ.с.) да мұғжизалар берілді. Адамдардың пайғамбарларға қатысының сипаты жайында Құранда: «Әрқашан сендерге бір пайғамбар көңілдерің қаламаған нәрсе келтірсе, тәкаппарланасыңдар. Олардың бірін жасынға шығарып, бірін өлтірдіңдер» [Құран 2:87], – деп айтылды. «Қарсы шыққандардың» ісі осындай болды. Құран аяттарында Алла жолындағыларға «өздерімен соғысқандарға қарсы соғысу», «өздерін өлтіргендерді өлтіру» туралы әмір бар. Ал «иман келтіргендердің» мұсылман еместі, өзге діндегілерді өлтіруге болатыны туралы ой Құранда жоқ. Алла өзінің Елшісін адамзаттың ортасына бүкіл әлем үшін рақым ретінде жібергенін білдірген [Құран 21:107]. Құранда: «Елшілердің арасын айырмаймыз» [Құран 2:285], – деп жазылған. Пайғамбар хадистеріне қарағанда, басқаларға мейірімі жоқ жандарға Алланың да мейірімі түспейді [әл-Бұхари]. Бір дінді ұстанғандарды басқа дінге мейірімсіздікпен, қатыгездікпен, күшпен, соғыспен кіргізу турасында Алланың адамзатқа түсірген Кітаптарының бірінде де айтылмаған. Дінде зорлаудың жоқтығы Құран аятында да анық көрсетілген [Құран 2:256]. «Лұқман» сүресінің жиырма үшінші аятында мынадай мағына бар: «Кім сенім білдірмесе (Аллаға иман келтірмесе), оның кәпірлігі сені кейітпесін» [Құран 31:23]. Алла адамдарға: «Жақсылыққа, тақуалыққа жәрдемдесіндер. Күнәға және дұшпандыққа жәрдемдеспендер» [Құран

5:2], – дейді. Осы айтылған жайлардың негізінде: «Абай жалпы гуманистік түсініктің әділетін айтады. Ал, ислам дінінің барлық тарихы мен тәжірибесін, үгітін алсақ, оның ұғымындағы әділет, мысалы, мұсылман болмаса, өзге діндегілерді өлтіруге де болады. Онымен алысу жолында өзін өлсең «шәһит» боласың, бейішке барасың, ендеше әділеттің үлкені осы дейді» [5, 178-179], – деген түсініктің белгілі уақыттың саяси талаптары аясында түйінделгенін топшылауға болады. Абайдың гуманизмі мен исламның гуманизмін теңестіру де, оларды өзара қарама-қарсы қою да адамзат қоғамының бүгінгі даму деңгейінде орынды бола алмайды.

Адамның Жаратушыға қатынасын пайымдау, адамның өз болмысын, дүние сырын тануға, ақиқатқа жетуге талпынысын парықтау біздің заманымызға дейінгі ірі ғұламалардың бәрінің басында болған. Шығыстың ұлы ойшылы, Бірінші ұстаз Аристотельдің зерттеу еңбектерінде адамның ойлауы, танымы, болмысы Жаратқанның құдіретімен байланыстырылды. Екінші ұстаз әл-Фараби, Үшінші ұстаз Ибн Сина еңбектерінің өзегінде де Аллаға деген сенім болды. Ғылым мен білім, ақиқатқа, жаратылыстың сырын, әр нәрсенің түп негізін білуге ынтықтық жайы «Кабуснамада» (IX ғ.), әл-Фараби (870 – 950), Ибн Сина (980-1036/37), Ж. Баласағұн (XI ғ.), әл-Ғазали (1058 – 1111), әл-Гилани (1077 – 1166), Ауфи (1172/76 – 1233/42), А. Йасауи (1103 – 1228), А. Йүгінеки (XII – XIII ғғ.), Руми (1207 – 1273), Хорезми (XIV ғ.) еңбектерінде баяндалды.

«Адамның ғылымы, білімі хақиқатқа, растыққа құмар болып, әр нәрсенің түбін, хикметін білмекке ынтықтықбірлән табылады. Ол Алланың ғылымы емес, һәмманы білетұғын ғылымға ынтықтық, өзі де адамға өзіндік ғылым береді. Аның үшін ол – Алланың өзіне ғашықтық. Ғылым – Алланың бір сипаты, ол – хақиқат, оған ғашықтық өзі де хақлық һәм адамдық дүр» [1, 186], – дейді Абай. Бұдан «Аллаға ғашықтықтың өзі де хақлық һәм адамдық» екендігі хақында түсінік туады. Абайдың айтып отырған ойы жоғарыда аталған ғұламалардың еңбектерінде ғылым мен білім, Жаратушының сипаты жайында баяндалған ойлармен ұштасып, жалғасып жатыр. Адамдардың білуге, өзін-өзі тануға талпынуы, Аристотельдің пікірінше, олардың жаратылысында бар. Ғылым мен білім, Жаратушының сипаты туралы

осы ойлардың түп негізі Аристотельдің қағидаларынан, Құран кәрімнен, Пайғамбардың хадистерінен бастау алатынын әл-Фарабиден бергі ғұламалардың бәрі айтқан, Абай да осындай көзқарасты ұстанған. Ал Абай айтып отырған ғашықтықтың сипатын әл-Фараби мына қалыпта анықтайды: «Бірінші Тұлғаны алатын болсақ, Онда ғашық болушы – ғашық етушінің өзі; тіпті баураушының өзі баураушымен бірдей. Сонымен, Ол – әрі ғашық болушы, әрі құштарлық махаббат туғызушы Бірінші Тұлға» [10, 242]. «Азаматтық саясат» трактатында Екінші ұстаз: «Ол – Бірінші сүюші, әрі Бірінші сүйікті» [3, 78], – деп жазды. Бұдан, қазіргі тілімізде ықшамдап айтар болсақ, бар сүюдің негізінде Бірінші тұлғаның сүюі тұратыны жайлы ұғым туады. Абайдың «ғылымға ынтықтық», «Алланың өзіне ғашықтық», «адамзаттың бәрін сүю» туралы ойлары әл-Фарабидің осы қағидасының мазмұнымен мәндес ашылатынын аңғару қиын емес. Осыдан келіп, Абайдың «үш сүю» туралы ұстанымдары Құран Кәрім, Пайғамбардың хадистері, Шығыстың ұлы ғұламалары мен ақындарының терең ойлары, этикалық көзқарастары негізінде қалыптасқаны туралы тұжырым жасауға болады.

Абайдың махаббат туралы қағидаларының байырғы бастау-көздері ұлы ойшыл, Бірінші ұстаз Аристотель танымымен, Құран қағидаларымен, одан беріде Екінші ұстаз әл-Фараби даналығымен сабақтасып, жалғасып жатыр. Абай ілімінің жүйесінде негізделген махаббат туралы әлеуметтік-этикалық көзқарастар мен қағидалардың ғылыми және тарихи маңызы мен мәні қазақ қана емес, тұтас ғалам ақыл-ойы үшін айрықша зор.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Екінші том. – Алматы: Ғылым, 1977.
2. Байтұрсынов А. Шығармалары: өлеңдер, аудармалар, зерттеулер / құраст. Шәріпов Ә., Дәуітов С. – Алматы: Жазушы, 1989.
3. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975.
4. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Бірінші том. – Алматы: Ғылым, 1977.

5. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Жиырма-
сыншы том. – Алматы: Жазушы, 1985.
6. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану проблемала-
ры. – Алматы: Ғылым, 1982.
7. Абайдың дүниетанымы мен философиясы. – Алматы: Ғы-
лым, 1995.
8. Мырзахметұлы М., Шойынбет Ж., Әліпхан М. Абай мұрасы-
ның өзекті мәселелері. Алматы: Абай атындағы ҚазҰПУ,
2009.
9. Мұқанов С. Таңдамалы шығармалар. Он алты томдық. – XVI
том. – Алматы: Жазушы, 1980.
10. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым,
1973.

8-тарау

АБАЙ ЖӘНЕ ҚҰРАН

Абайдың шығармашылығында өмір шындықтары, оларды тану мен бағалау, іштің сыры мен тыстың қыры қат-қабат көрініс табады. Ақын шындықты суреттеп, көрсетіп қана қоймайды, оның мәнісін түсіндіреді, оны бағалайды, оны насихат етеді. Сол қат-қабат, көп қырлы, күрделі шындық құбылыстарды жинақтап, саралау, парықтау мен бағалау белгілі бір ақындық ұстаным, жалпыадамзаттық құндылықтар аясында белгілі бір ізгі, игілікті қағидалардың даралануына алып келеді. Ол қағидалар ақынның дәстүрлі дүниетаным кеңістігінде қалыптасқан көзқарасының ерекшеліктерін ашады. Олар махаббат пен ғадауат, әділет пен әділетсіздік, жақсылық пен жамандық секілді ұстанымдарға қатысты анықталады. Бұл ұстанымдардың өзі дүние жаратылғалы бері әлем халықтары үшін бірдей игілікті болып есептелетін құндылықтарға негізделеді.

Абай адамның ойы мен адамзат қоғамының бойындағы әділетсіздіктің, жамандықтың себебін ақиқатты тани алмаумен, жақсы мен жаманды айыра білмеумен, білімсіздікпен байланысты түсіндіреді. Ал адамның ойы мен ісінің әділеттілігін ақылдың кемелдігімен, білімнің тереңдігімен байланыстырады. Енді осы түсініктің түбіне үңілген жағдайда, ақын ойының желісі жоғарыда аталған ғұламалардың ақыл, білім туралы қағидаларымен ұштасатыны белгілі болады.

«Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек» өлеңінің мағыналық құрылымы күрделі.

Жас қартаймақ, жоқ тұмақ, туған өлмек,
Тағдыр жоқ өткен өмір қайта келмек.
Басқан із, көрген қызық артта қалмақ,
Бір Құдайдан басканың бәрі өзгермек [3, 44], –

деген жолдарда адамның тіршілікте көз алдынан өтіп жатқан шындық көріністер суреттелген. Соған қарамастан болмыстағы осы қарапайым тұрмыстық сипаттағы шындық жайларды біртұтас құбылыс деңгейінде жинақтау арқылы ақын адам өмірі тура-

лы ойының мәнін Жаратушы құдіретімен сабақтас ашады. Жоқтың тұмағы, туғанның өлмегі, жастың қартаймағы ақиқат, басқан із, көрген қызық артта қалмағы рас, қайта келмек жоқ: өтпелі, өзгермелі, жалған. Өзгермейтін бір Құдай ғана. Осылайша, өлең жүйесінде екі түрлі құбылыс қатар сипатталады: а) өтпелі, өзгермелі, жалған; ә) өтпейтін, өзгермейтін, мәңгі-бақи. Ақын жалғанның баянсыздығын, бақидың баяндылығын ашып айтумен шектелмей, жалғанның бақиға тәуелділігі, баянсыздың баянды алдындағы дәріменсіздігі туралы ой тастайды. Бұл ойдың тамыр тартқан тереңі де аталған данышпандардың пікірлеріне, Құран аяттарына бастайды.

Ел бұзылса, табады шайтан өрнек,
Періште төменшіктеп, қайғы жемек.
Өзімнің иттігімнен болды демей,
Жеңді ғой деп шайтанға болар көмек [3, 45], –

секілді жолдарда алашқа жау болып, сыртынан жылмиып жүрген екіжүзді жандардың амалдарынан елдің іші бұзылатыны туралы мәліметте де терең мағына бар. Осы жерде Жаратқанның адам баласын шайтанның амалдарынан сақтандырған мынадай ескертуі еске түседі: «Әй, адам баласы! Шайтан, ата-аналарыңның ұятты жерлерін көрсету үшін киімдерін шешіп, жаннаттан шығарған сияқты, сендерге де сұмдық жасамасын. Өйткені, ол және оның сыбайластары сендер оларды көрмеген жерден көреді. Шайтандарды иман келтірмейтіндерге дос қылдық» [Құран 7:27]. Абайдың «шайтанға болар көмек» деп отырған адамдарының сипаты осы аят аясында айқындалады. Адамдар аңдамай жасаған әрбір теріс қылығын көргенде, «періштелердің төменшіктеп, қайғы жеуі», шайтанның қолын шапалақтап, қуануы туралы түсініктің негізі де тереңде.

Абай жұрттың мүлде білімсіз деп білмейді. Ақын жұрттың бәрі білетін білімнің бір парасын көрсетеді: а) өлетұғынын біледі; ә) өлім үнемі қартайтып келмейтұғынын біледі; б) бір алғанды қайта жібермейтұғынын біледі... Айтылған жайдан жұрттың білгені, нанғаны барын дәтке қуат еткендей бір сезім қылаң бергендей болады. Бірақ Абай жұрттың «осы білгенін өз ойына, ақылына тексертіп нанбайтынына» қапа болады.

Абай жұртын мүлде нанымсыз, сенімсіз, имансыз деп білмейді. Ақынның жұрты мына жайлардың шындығына сендік дейді: а) һәмманы жаратқан Құдайдың барына, ә) ахиретте сұрау алатынына; б) жамандыққа жазғыратынына, в) жақсылыққа жарылғайтынына, г) жазғыруы да, жарылғауы да пенде ісіне ұқсамайтынына, г) бегірек есепсіз қинауы, бегірек есепсіз жетістіруі барына... Осы айтылған жайдан жұрттың сенімі барына көз жеткізуге болады. Бірақ Абай жұрттың «сендім десе де, ақиқат көзі жетіп, ден қойып, ұйып сенбейтініне» жаны ашиды [4, 178]. Мұндай күйдің бастауында Құранның мына аятының аяны болса керек: «Адамдардың кейбіреулері екі жүзді (мұнафықтар): «Аллаға, ахирет күніне сендік», – дейді. Бірақ олар сенбейді» [Құран 2:8]. Алайда ақынның жұрты мұнафықтар қатарына жатпайды, ақын жұртында иманның жоқтығы туралы айтпайды, жұртын надандықтан арылтудың жолын оның иманының кәміл болуымен байланысты іздейді. Негізінде, Пайғамбар хадисі бойынша, Аллаға серік қоспағандарды надандық салдарынан жасаған күналары үшін имансыз деуге болмайды (әл-Бұхари).

Абай жұрттың білім, сенім, иман туралы айтқан сөздерін сыншылдықпен сараптайды. Іздеген асылын жұртының сөзінен емес, ісінен, амалынан көргісі келеді. Жұрттың сөзін тергемейді, «ойына, ақылына тексертіп» білген нанымына, «ақиқат көзі жетіп, ден қойып, ұйып» тапқан сеніміне көз жеткізе алмай қиналады. Осыдан келіп, жұртына нанымның, сенімнің, иманның жайын түсіндіреді: «Әуелі не нәрсеге иман келтірсе, соның хақтығына ақылы бірлән дәлел жүргізерлік болып ақылы дәлел испат (дәлелдеу, дәлелмен бекіту) қыларға жараса, мұны якини (шын, кәміл) иман десек керек» [4, 147]. Сонымен қатар ақын «тақлиди» иман ерекшелігін көрсетеді. «Енді мұндай иман сақтауға қорықпас жүрек, айнымас көңіл, босанбас буын керек екен. Якини иманы бар деуге ғылымы жоқ, тақлиди иманы бар деуге беріктігі жоқ, я алдағанға, я азғырғанға, я бір пайдаланғанға қарап, ақты қара деп, я қараны ақ деп, я өтірікті шын деп ант ететұғын кісіні не дейміз?» [4, 148], – деп толғанады. Халқына иман нұры иман келтірмекпен ғана болмайтынын, «ғадаләт уә рафғатбірлән болатынын» [4, 196], «пайда, мақтан, әуесқойлық шайтан ісі» [3, 305] екенін ескертеді, жұртын Алланың «бендесіне қастық-

пен кінә қоюдан», «распенен таласудан» [3, 305], ақты қара деуден, қараны ақ деуден, өтірікті шын деуден сақтандырады. Абай айтып отырған «ғадаләт уа рафғат», ақ пен қара, шын мен өтірік ертедегі данышпан ғұламалардың еңбектерінде, Жаратқаннан түскен кітаптарда лайығынша сипатталған. Адамзаттың өмір-тарихында, тұрмыс-тіршілігінде бұлардың пайдасы мен зияны, жақсылығы мен жамандығы сан рет сараланған. Бірақ әлімсақтан белгілі осы шындықтың мәнін әр адамның өз жүрегімен сезініп, ақылымен танып, көкірегіне ұялатуы, содан тапқанына берік болуы оңай емес.

Ақынның ойларының өзегінен әр нәрсенің шын мәнісін ақылмен тануға ғылым керек болғанда, кісінің таныған, білген нәрсе туралы ұғымынан, нанымынан, сенімінен таймауға беріктік керектігі туралы қағида өріліп шығады. Ондай ғылым мен беріктік болмаған жағдайда ақты қара деп, қараны ақ деп, өтірікті шын деп өтірік ант берушілер белең алмақ. Ақынның сөзі жұртқа осындай жауыздықтан, зұлымдық істерден тыйылудың, «сендім», «иман келтірдім» деген нәрселеріне берік болудың жолын нұсқайды. Жұртына өмірдің мәні мен маңызы, ақиқат құндылықтары туралы қағидаларын ұсынады. Солардың ішінде «күллі адам баласын қор қылатын үш нәрседен» қашық болу туралы ойдың қуаты зор. Олардың бірі – надандық, екіншісі – еріншектік, үшіншісі – залымдық. Бұлардан алыс болудың жолын ақын адамның махаббатынан, шапқатынан, көпке пайда боларлық қайратынан, тұрлаулы, әділет ісінің алды-артын байқарлық білімінен, ғылымынан табады [4, 207-208]. «Ғылымсыз ахирет те жоқ, дүние де жоқ. Ғылымсыз оқыған намаз, тұтқан руза, қылған қаж ешбір ғибадат орнына бармайды» [4, 144-145], – деген тұжырым жасайды. Шындығында, толған айдың жарығы жұлдыздардың бәрінің жарығынан қандай асық болса, Аллаға білімсіз құлшылық қылушылардан ғалым да сондай асық екендігі пайғамбар хадистерінде (ат-Тирмизи) анық айтылған. Ақынның тұжырымының тамыр тартқан тереңінің бір саласы осындай болып келеді де, жұрттың тіршіліктегі теріс, келеңсіз амалдары мен ниеттерінен арылудың, тіпті Құдайға құлшылығының кәмілдігіне жетудің жолы да ғылыммен сабақтастырылады. Ғылым туралы мұндай ұстанымның өмірлік маңызы мен мәні өте зор.

Абайдың адам өмірінің мәні туралы басты құндылықтарды анықтау мен бағалаудағы ұстанымының негізі терең. Пайғамбар білімсіз құлшылық етушілерден ғалымдардың артықшылығы жұртының ең соңындағыдан өзінің артықшылығы сияқты екенін айтқан. Хадистанушылардың айтуынша, жаратушы, оның періштелері, көктегілер мен жердегілер, тіпті ініндегі құмырсқа мен судың ішіндегі балыққа дейін адамдарды ізгілікке, жақсылыққа үйрету үшін білім іздегендердің тілеуін тілейді екен (ат-Тирмизи).

Ақын ойы осы тереңдіктің түбін көздеп, асылын содан табады: «Алла анттарындағы бос сөзді тергемейді. Алайда жүректерің істегенді есепке алады» [Құран 2:225]. Жұрттың сөзі мен ісін осы тұрғыға орай сараптап, содан тапқанынан тағылым таратып, ғибрат жасайды, иман, имандылық, адамдық негізі туралы ойларын дамыта келіп, білімнің адам өміріндегі мәні туралы әлеуметтік-этикалық, философиялық қағидаларының жүйесін жасайды. Осы жүйе талаптары тұрғысынан өзінің де, жұртының да ісін ақыл көзімен көріп, біліп отырып:

Сүйенген, сенген дәурен жалған болса,
Жалғаны жоқ бір Тәңірім, кеңшілік қыл [3, 253], –

дейді.

Ақын осы сөзін өзі үшін ғана емес, қалың елі үшін де айтып отырғандай қалып танытады. Мұндай сөзді қандай жан, қандай адам айтуы мүмкін екенін ақыл тоқтатқан кісі ішпен ғана білмек. «Шын мәнінде дүние тіршілігі бір ойын, ермек, сән және мал мен басты көбейту ғана» [Құран 57:20; 3:14], «алданыштың ғана нәрсесі» [Құран 57:20]. Адам баласының оған мойын бұрмай, алданбай өтуі қиын. Алланың адамдарға арнап айтқан мынадай да бір сөзі бар: «Сендерден тозаққа кірмейтін ешкім болмайды» [Құран 19:71]. Осы аяттың мәнін жете түсінген ақыл-ой иесі, парасатты жан ақырын ойламай тұра алмайды. Өйткені дүниәуи дәуренге сүйенбеген, сенбеген, оның қызығына қызықпаған жан жоқ, бар болса өте сирек. Солай дегенмен осы дәуреннің жалғандығы туралы ойға тоқтаған, соған сенген күйін мынадай өлең жолдарымен білдіріп отырған адамның сенімі берік, танымы терең екендігіне шәк келтіруге болмайды. Турасын айт-

қанда, ақынның осы сөзі – дүниәуи тіршіліктің көзді қызықтырған жарқылының баянсыздығын, жалғандығын анық сезінген, жалғаны жоқ жалғыз Жаратқанның өзі ғана екеніне иланған, иман келтірген көңілдің сөзі. Бұл жерде ақынның сезінуі, илануы, иман келтіруі жайында ғана айтып, сонымен тоқтау жеткіліксіз. Ақынның бұл сөзін иман келтірген жанның өзі «сүйенген, сенген дәуренде» жасаған теріс істері үшін Жаратушыдан жалбарынып кешірім сұрауы, мүнәжәт етуі, көңілін аршуы, тәубе қылуы деп қабылдауға тура келеді. Мүнәжәт – Абайға дейінгі дәуірлерде өмір сүрген шығыс ақындарының көпшілігі қалам тербеген жанрлық түр. Оның үздік үлгілерін Абайға жақын ақындық ортада Низами, Науаи жасаған. Мүнәжәттің өлең өнерінің жанрлық бір түрі ретінде пайда болуы халықтың дәстүрлі дүниетанымымен байланысты. Жаратқан пенделеріне: «Аллаға шынайы тәубе қылыңдар» [Құран 66:8; 11:3; 24:31], – деп жарлық берген. Оны орындау, оған мойынсұну, тәубеге келу – дәстүрлі дүниетаным өрісіндегі әрбір ақылды, білімді адамның парызы. Пайғамбар өзінің үмбеттерін осы жарлықты орындауға, Аллаға құлшылық қылуға шақыра отырып, өзінің күніне Аллаға жетпістен аса жалбарынып тәубе қылатынын айтқан (әл-Бұхари). Абайдың жоғарыда берілген екі жол өлең сөзіне негіз болған құбылыстардың тобында Құрандағы осы жарлықтың қуаты да бар. Олай емес деп айтудың жөні де, жолы да жоқ. Абайдың: «Мүнәжәт – уәлилердің зар наласы» [I, 89], – деуі бұл пікірдің дәлелі мен дәйегін бекіте түседі.

Тәубеге келудің, мүнәжәт етудің белгілі бір шарттары болады. Адамзат балаларының қайбірі тәубеге келген сынайда өздерінің өзгелерге жасаған қысастығы, зұлымдығы, күнәлері үшін Алладан кешірім сұраған болады да, ізінше бұрынғы әдетіне басып, теріс істерін жалғастыра береді. Бұлардың дүние қызығына алаңдаған ала көңілінен шыққан сөздері Аллаға жететінін, жетсе, оны Алланың қабыл ететінін кесіп айту қиын. Осы ретте ақынның:

Дүниеге дос ақиретке бірдей болмас,
Екеуі тап бірдей боп орныға алмас.
Дүниеге ынтық, махшарға амалсыздың
Иманын түгел деуге аузым бармас [2, 225], –

деген өлең жолдарындағы ойларға сүйенген артық емес. Раббысынан бұ дүниеде ғана жақсылық сұрағандарға о дүниеде несібе жоқ [Құран 2:201]. Дүниенің пайдасын тілегендер мен ахирет пайдасын тілегендердің әрқайсысы өз дегендерін алады [Құран 3:145; 4:134]. Ақырынан үміт етпеу, «дүние тіршілігіне мәз болып, сонымен көңілдері жай табу» – Құран аяттарынан ғибрат ала алмағандардың ісі [Құран 10:7]. Осы көрсетілген сүрелердің аяттары негізінде ақын өз түсінігін береді: кісінің дүниеге достығы мен ақыретке достығы бірдей болмайды. Дүниеге ынтық болып, махшарға амалсыз қалған жанның иманының түгел болмайтыны туралы түсінік те Құран аяттарына негізделеді. Бұ дүниеге беріліп, оның қызығына батқан адамның жүрегінде Құдайдан қорқу дегеннің болмайтыны Пайғамбардың хадистерінде де айтылған (Ғазали). Осы ой автордың «Отыз төртінші сөзінде» де анық баяндалған. «Кімде кім ахиретте де, дүниеде де қор болмаймын десе, білмек керек: еш адамның көңілінде екі қуаныш бірдей болмайды, екі ынтық құмарлық бірдей болмайды, екі қорқыныш, екі қайғы – олар да бірдей болмайды» [4, 178].

Ақынның жалған мен бақи, иман туралы түсінігінің негізі тереңде. Кісінің тәубеге келуінің өзі осындай түсініктен басталады. Абайдың мінәжатының, тәубесінің мазмұны, мағынасы кең. «Алла деген сөз жеңіл, Аллаға ауыз жол емес. Ынталы жүрек, шын көңіл – Өзгесі Хаққа қол емес» [2, 268], – секілді қағида, сенім деңгейінде ұсынылған ойлардан ақынның рухани әлемінің нұры шалқиды. Осы тұрғыдан келгенде, ақынның тәубесі «ынталы жүректің», «шын көңілдің» [2, 268] тәубесі, «анық ақиқат көзі жетіп, ден қойып, ұйып сенген» [1, 178] тәубесі екеніне илануға болады. Бұл жерде мүнәжәт, тәубе етуші адамның ішкі күйінің мынадай сипатына назар аудару керек: а) көңілге салмағы түскен күнәлі істі не қылықты жасаудан біржола тыйылу; ә) көңілге салмағы түскен күнәлі ісі не қылығы үшін өкініп, Алладан жалбарынып кешірім сұрау; б) Алла алдында күнәлі етер мұндай істі не қылықты бұдан былай ешуақытта да қайталамау туралы берік шешімге келу. Абайдың тәубасының мәні осындай. Тәубеге келудің кезі де болады [Құран 24:31; 4:18]. Көп адам кезін өткізіп алады. Абай кезін өткізбеген. Анығы, әрине, Алланың өзіне белгілі.

«Алланың өзі де рас, сөзі де рас» [3, 303], – дейді Абай. Ақынның осылай аталатын өлеңі абайтану ғылымында кең пайымдалды... Ақынның осы сөзінен метафоралық мағына іздеп, оның айтылуының себебі мен мақсатын Алладан алыстатып түсіндірудің де мәнісі болғаны рас. Қайсыбір пікірлердің негізінде Абайды Алладан алыстату оның ақындық даналығын аша түседі деген секілді қағиданың желісі жатты. Абайды Аллаға жақындату оны ақындықтан молдалыққа алып келетіні жайында да ойланушылар мен ой айтушылар болды. Біздіңше, Абайды Алладан алыстатуға да, Абайды Аллаға жақындатуға да талпынбай, барды барынша бағалаған дұрыс. Егер Абай: «Иман деген – Алла табарака уатағаланың шәриксіз, ғайыпсыз бірлігіне, барлығына уа һәр неге бізге пайғамбарымыз саллала Аллаһу халайһи уа саллам арқылы жіберген жарлығына, білдіргеніне мойын сұнып, инанмақ» [4, 147], – десе, одан астарлы мағына, басқа мазмұн іздеуге немесе бұл сөзді басқаша түсінуге, басқадай пайымдауға жол жоқ. Алла тағаланың барына, «серіксіз, ғайыпсыз бірлігіне, барлығына» Алланың өзі, сонан соң періштелер мен ілім иелері куәлік берген [Құран 3:18]. Иман туралы сөзінде Абай да осындай куәлік береді. «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» дегенде де, ақын өзгенің емес, өз жүрегінің шынын айтып отыр, өзі іздеп тапқан ілімнің жарығын жаға отырып, өзгелердің жайын да ойлайды, өзін де ұмыт қалдырмайды. Ақынның мұнысы да Құран кәрімге негізделген ұстаным екендігіне шек келтіруге болмайды [Құран 9:71]. Ақын айналасына Алланың өзінің де, сөзінің де растығын айтқанда, осыған өзінің тыңдаушыларын иландыруды, сөйтіп оларды жаман әдеттер, жөнсіз қылықтар, әділетсіз істер жасаудан тыюды көздегені анық. Аллаға иман келтіре отырып, жұртты жамандықтан сақтандыру, жақсылыққа шақыру, надандықтан кемелдікке бастау, өзінің білген білімін білмегендерге беру Абайдың шығармашылық мұратының, ақындық дүниетанымының, адамгершілік әлемінің берік негізі болып табылады. Ал енді осы шығармашылық мұрат пен ақындық дүниетанымының, адамгершілік әлемнің берік негізі болып отырған ұстанымның өзінің түп төркініне үңілер болсақ, көрер көзге Құран кәрімнің үшінші сүресінің білім туралы аяты түсер еді: «...оны адамдарға түсіндіріңдер, жасырмандар» [Құран 3:187]. Адамның тапқан, алған, білген білімін өзгелерден жасырып қалуының, жұрт-

тың игілігіне пайдаланбауының ауыртпалығы, жауапкершілігі болады [Құран 2:146;283]. Хақтың жолы – осы. Хақтың жолына даналық және көркем үгіт арқылы шақыру туралы Құранда анық айтылған [Құран 16:125]. Пайғамбардың хадистерінде де осы аяттың мазмұны сақталған. Мұндай тағылымды, көпшілікке ғибратты ұстаздық іс адамның адамға, адамзатқа деген жанашырлығына, баянды да байсалды махаббатына негізделеді.

Абайдың танымында кісі өзі сенбеген нәрсеге өзгені де сендіре алмақ емес. «Өзің құрметтемеген нәрсеге бөтеннен қайтіп құрмет күтесін?» [4, 175]. Өзі сенбеген нәрсеге өзгені сендіруге талаптану адамның асылының емес, азғынының ісі болмақ. Ақылы толық кісі жақсылығына, игілігіне, ақиқатына өзінің көзі жетпеген сөздің ұшын ұстамайды, ондай сөзді басқаға да арнап айтпайды. Абайдың қалың елінің мінезін түземекті мақсат етіп, жас пен кәріні ғылым, әділет, шапқат жолына шақырған әр сөзінде өзі ақиқатына сенген шындық бар, онда әр адам үшін құнды мән бар, әр ойында барша адамзат үшін бағалы терең мағына бар. Ақын халқының адам болам деген азаматтарының бес нәрседен қашық болып, бес нәрсеге асық болуын тілегенде де Ғұламаһи Дауаниға (Джалаледдин Мұхаммед Дауани (1426-27 – 1502-03) көз жұмып ілесіп, еріп отырған жоқ. Ғұламаһи Дауанидің ұсынып отырған ғибраты өзінің адамгершілік ұстанымдарымен мейлінше үндес, жақын келгендіктен, ақын оған ерекше мән береді. Ал осы ойлардың төркініне үңілсек, олардың бастауында Құранның, Пайғамбар хадистерінің, азаматтық ғылымда Аристотельдің, әл-Фарабидің қағидалары тұрғаны белгілі болады. Дауанидің еңбегінің (Джалалова этика / Ахлак-и джалали) түп бастауында Аристотельдің этикалық қағидалары (Никомахова этика /Ахлак-и нуку махаси) тұрғаны анық. Бұл екеуінің арасында басқа да трактаттар бар. Олардың негізі Абайдың қолына тікелей немесе жанама түрде түскенін жоққа шығаруға болмайды.

Ақынның шығармаларының дені адамның көріксіз мінездерін сынай отырып, ғибрат ұсынады. Мына өлең жолдары да сондай мақсаттан туған:

Өлейін деп өлмейді өлерлік жан,
Өсте өлмесін білгендей қылық қылған.

Ажал келіп бас салса, жанды ұрласа,
Өмір қайда, сен қайда, оны да ойлан.

Адамзат – бүгін адам, ертең – топырақ,
Бүгінгі өмір жарқылдап алдар бірақ.
Ертең өзің қайдасың, білемісін,
Өлмек үшін туғансың, ойла, шырақ [2, 292].

«Әсте өлмесін білгендей қылық қылған» жандарға арналған насихат сөздің әр тармағында үлкен ой бар. «Ар мен ұят ойланбай, тәнін асырап, Ертеңі жоқ, бүгінге болған құмар» [2, 297], – дегендегі «тәнін асырау», «ертеңі жоқ», «бүгінге болған құмар» секілді ұғымдардың әрбірінде қатпарлы мағыналар қатары жатыр. Оларды толық түсіну тыңдаушының жалған мен бақи, өмірдің мәні мен мағынасы туралы дәстүрлі таным деңгейіне байланысты жүзеге аспақ. Өйткені осы жолдардағы ұғымдар түгелдей Құран қағидаларымен, Пайғамбар хадистерінің мазмұнымен сабақтасып жатыр. «Өлмек үшін туғансың» тұжырымы дүниәуи түсінікке жат секілді көрінуі мүмкін. Соған орай неше алуан пікірлер, ойлар, қисындар, тұжырымдар ұсынуға да мүмкіншіліктер бар. Дәстүрлі таным тұрғысынан келгенде, ақынның сөзінде де, ойында да ешқандай жаттық жоқ, ақынның сөзі рас, ойы да рас. Автор өзінің тыңдаушыларына осындай растығымен, осындай ақиқатымен, шындығымен ықпал етуге ниет еткен.

Абай «Үшінші сөзінде» қазақтың әлеуметтік-психологиялық келбетін жасайды. Әуелі қазақ турасында жалпыға арнап, бірнеше сұраулы ой тастайды. Олардың жалпы сипаты мынадай болып келеді: а) бірінің біріне қаскүнем болмағының себебі не? ә) бірінің тілеуін бірі тілеспейтұғынының себебі не? б) рас сөзі аз болатұғынының себебі не? в) қызметке таласқыш болатұғынының себебі не? г) өздерінің жалқау болатұғынының себебі не?

Абай қойып отырған әр сұрақтың үлкен мәні бар. Әр сұрақты ой түбінен тербеп толқытып, сыртқа шығарушы құбылыстың құдіреті де күшті. Абайдың ақындық дүниетанымына сай таразылағанда, мұның мәнісі «адамзаттың бәрін бауырым деп сүю», «өзіне ойлағанды өзгеге де болса екен деп тілеу» туралы биік адамгершілік ұстаным арнасында анықталады. Осы мінездемелердің әрқайсысына берілген сипаттамаларда ақын антропологизмінің айрықша қырлары ашылады. Бұл орайдағы сөз, алды-

мен, жоғарыда көрсетілген бес мінездің соңғысынан басталады: а) әрбір жалқау кісі қорқақ, қайратсыз тартады → ә) әрбір қайратсыз, қорқақ мақтанғыш келеді → б) әрбір мақтаншақ, қорқақ (қайратсыз) ақылсыз надан келеді → в) әрбір ақылсыз надан арсыз келеді → г) әрбір арсыз жалқаудан сұрамсақ, өзі тойымсыз, тыйымсыз, өнерсіз, ешкімге достығы жоқ жандар шығады [1, 130].

Ақын сипаттамасы «жалқаудан» басталғанымен, жоғарыда көрсетілген бес мінезді түгел қамтиды. Өйткені сол бес мінездің өзі бірімен бірі сабақтасып, жалғасып, бірі екіншісіне ұласып жатыр. Осылайша сатылы түрде сабақтасып, бір деңгейден екінші деңгейге ұласып жатқан ойлар тағы бір деңгейге көтеріліп, түйінделеді: мұның бәрі «төрт аяқты малды көбейтеміннен басқа ойының жоқтығынан» [1, 130]. Айналып келгенде, алдымыздан «дүниеге бой алдырған» адамның бейнесі көрінеді. «Дүниеге бой алдырып», «төрт аяқты малды көбейту» жолына түсу – пенделік мақсаттың көрінісі. Бұл мақсат көңілге ыстық сезілгенмен, оның ақыры, салдары жақсы емес. Пайғамбар айтқандай, су жерді қалай көгертіп, масатыдай құлпыртатын болса, дүниеге, билікке құмарлық кісі бойында тойымсыздық пен тыйымсыздықты солай өсіріп, есіртеді (ат-Табарани).

Абай замандастарына мал табуға қарсы кеңес бермейді, керісінше ел азаматтарын «адам болып, мал табуға» [2, 119] үндейді. Сөйте тұра жалған мен бақиды естен шығармайды. Жалғанда дүниәуи тіршіліктің көзді арбаған қызығына құлай құмартып, ақыретті ұмытқан жанның жайы қандай аянышты болатыны Құранда, Пайғамбардың хадистерінде жеткілікті және түсінікті сипатталған. Абайдың «әділеттік, арлылық, махаббат пен – үй (үш) жолдасың қабірден әрі өткенде» [2, 265], – деген ескертуінің мағынасында да үлкен мән бар. Пайғамбар адам баласының үш жолдасы барын айтқан екен: а) біріншісі – жан шыққанша жолдас; ә) екіншісі – көрге кіргенше жолдас; б) үшіншісі – қияметқайымға дейін жолдас. Адамға жаны шыққанша жолдас болатын – оның тіршілікте жинап-терген дүние-мүлкі. Көрге дейін жолдас болатын – адамның жақындары, туыстары. Адамға қияметқайымға дейін жолдас болатын – оның тіршілікте істеген игі істері (ат-Табарани). Абайдың «әділеттік, арлылық, махаббат пен – үй (үш) жолдасың қабірден әрі өткенде» деуінің негізінде Пай-

ғамбар айтқан осы хадистің ғибраты барын аңғару қиын емес. Бірақ ақын өзінің ойын ақындық пайыммен тереңнен толғайды, адамның үш жолдасы туралы пайғамбар хадисін тарата отырып, адамның қабірден әрі өткенде жолдас болатын үш қуат көзін ашады, адамның тіршілікте істеген игі істерінің үш құрамдас негізін көрсетеді: а) әділеттік; ә) арлылық; б) махаббат. Осы ойын ақын өзге жұртқа айтып қана қоймайды, өзінің ішкі сенімі, адамдық ұстанымы ретінде ұстайды. Абайдың ақындық дүниетанымында осы сенім, осы ұстаным оның адам туралы ілімінің басты категорияларына негіз болады.

Арттағыға сөзің мен ісің қалса,
Өлсең де, өлмегенмен боласың тең [2, 275]

немесе

Өлді деуге сыя ма, ойлаңдаршы,
Өлмейтұғын артына сөз қалдырған [2, 225]

болмаса

Жылай-жырлай өлгенде,
Арттағыға сөз қалсын [2, 152], –

дегенде, ақын осы сенімін жұбаныш еткендей күй танытады, тіршілікте әділеттікпен, арлылықпен, махаббатпен істеген ісін демеу тұтқандай болады.

Абайдың «Әсемпаз болма әрнеге» өлеңінің бірінші шумағы мынадай оймен тұйықталады:

Сен де бір кірпіш дүниеге,
Кетігін тап та, бар, қалан! [1, 205]

Баладан данаға дейінгі қазақтың бәрінің көңіліне қонып, берік орнығып қалған ой. Абайтанушылардың еңбектерінде осы ойдың мағынасы, өмірлік тағылымы, тәрбиелік мәні сараланып, талданды, бағаланды, құнды ғылыми пікірлер қоры қалыптасты. Ақынның дүниетанымын, шығармашылық ойлауының бастауларын, мәдениетаралық кеңістігін барлағанда, осы ойды жеткізіп тұрған образдың түп-тегін анықтау қажеттігі туады. Осы бағытта жүргізілген іздену жұмыстары ақын ұсынып отырған ойдың бір бүтін образды құрылым жүйесі мынадай құрамдас бөліктерден тұратынын көрсетеді: а) кірпіш дүние; ә) кірпіш дүниенің

кетігі; б) кірпіш дүниенің кетігін табу; в) кірпіш дүниенің кетігін тауып қалану.

Кірпіштен өрілген дүние, кірпіштен өрілген дүниенің кетігін тауып қалану туралы образды ой – қазақ сөз өнеріне Абайдың алып келіп қосқан жаңалығы. Ой жаңа, образ тың, ақындық пайымдау терең, көркемдік шешім мінсіз. Ақын ұсынып отырған осы образды ойдың түп-тегін табу ақынның шығармашылық ойлау кеңістігін, ақындық дүниетаным тереңін тануға мүмкіншілік береді.

Ибн Араби «Даналық бастаулары» («Геммы мудрости») еңбегінде Пайғамбарымыздың (с.а.с.) пайғамбарлықты кірпіштен қаланған және бір кірпіші кем қабырғаға ұқсатқаны, өзі (с.а.с.) сол қабырғадағы кетікті тауып, қаланғаны, сөйтіп дүние қабырғасының бүтінделгені туралы мәліметтер береді [5, 158]. Ибн Араби баяндап отырған образды ойдың құрылымы мен Абай ойының құрылым жүйесі өзара сәйкес. Бұл сәйкестікке негіз болған тірек ұғымдар мынадай: а) кірпіш қабырға (дүние); ә) кірпіш қабырғаның (дүниенің) кетігі; б) кірпіш қабырғаның (дүниенің) кетігін табу; в) кірпіш қабырғаның (дүниенің) кетігін тауып қалану. Пайғамбар (с.а.с.) кірпіш қабырға туралы айтса, Абай кірпіш дүние туралы айтады. Пайғамбардың сөзінде кірпіш қабырғаның кетігін тауып қаланатын пайғамбар болса, Абайдың өлеңінде кірпіш дүниенің кетігін тауып қаланатын – өнерпаз ұлан. Айырмашылық бар. Солай десек те, Абай өлеңіндегі образды ойдың құрылым-жүйесіне, адамның өмірден өз орнын табуы, кірпіш дүниенің кетігін тауып қалануы туралы тірек ұғым Пайғамбар (с.а.с.) сөзінен алшақ кетпейді. Пайғамбар (с.а.с.) айтқан образды ойдың құрылым-жүйесі Абайдың образды ойының тууына негіз болған.

Ақын қара сөздерінде адам бойындағы ізгі қасиеттерді анықтап көрсетіп қана қоймай, олардың өзара қарым-қатынасын, басқа адамгершілік қасиеттерімен байланысын кең зерттеп толғайды. Бұл орайда «Он жетінші сөз», «Он бесінші сөз», «Он төртінші сөз» «Жиырма алтыншы сөз», «Отыз төртінші сөз» жүйелерінде көрініс тапқан, тиянақты тұжырылған терең мазмұнды ойлар ерекше бағалы. «Рақымдылық, мейірбандылық, уа әрбір түрлі адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай ойдың оларға да болса игі еді демек, бұлар – жүрек ісі, асықтық та

– жүрек ісі. Тіл жүректің айтқанына көнсе, жалған шықпайды, амалдың тілін алса, жүрек ұмыт қалады» [4, 148], – деген сөздің мәні тереңде. Рақымдылық, мейірбандық Алланың сипаттарынан шығатын ұғымдардың қатарына жатады. Адам баласын өз бауырым деу, өзіне ойлағандай ойды оларға да болса екен демек рақымдылықтан, мейірбандылықтан туады. Жаратушы өзінің рақым әлеміндегі мейірімділігін жүзге бөліп, оның тоқсан тоғыз бөлігін өз құзырында қалдырып, бір бөлігін жер жүзіне жіберген екен [Мүсілім]. Жер бетіндегі тіршіліктің негізін ұстап тұрған Жаратқанның рақымдылығының, мейірбандылығының осы жүзден бір бөлігі деседі. Рақым, мейірім туралы әңгіме үстінде адамдар Пайғамбарға: «О, Алланың Елшісі, біздің әрқайсымызда да рақым бар», – десе керек. Сонда Пайғамбар мынаны айтқан екен: «Дұрысында, менің айтып отырғаным сендердің әрқайсының өз жолдастарыңа деген рақымдылықтарың емес, сендердің әрқайсының жалпы адамға, барлығына деген рақымдылықтарың» [ат-Табарани]. Адам баласына рақымы, мейірімі жоқ жандар Алланың мейірімі түскендердің қатарына қосылмайды. Кісі жердегілерге рақымды болса, көктегі де оған рақымды. Өзіне тілегенді өзінің бауырына да болсын деп шын ниетпен тілемейінше, кісі рақымды, мейірімді болмайды, Алла көрсеткен адамшылық жолына түспейді. Алланың, адамның дұшпаны осындайлардың, Алла жолынан адасқандардың тобынан таралады. Алланың жолындағылар үшін ондай жандар, ең жақын ағайын, бір атаның баласы болса да, дос, бауырға жатпайды. Пайғамбар хадистерінде осылай айтылады [әл-Бұхари, ат-Табарани]. Абайдың: «Әкесінің баласы – адамның дұшпаны. Адамның баласы – бауырың» [4,183], – деуінің алыс сарыны осы арнадан шығып жатса керек.

Адамның адамға достығы, Аллаға құлшылығы, білім, жақсылық, иман жайы азаматтық ғылымның ілкі дәуірден бергі тарихының барлық кезеңдері мен дәуірлерінде басты, әлеуметтік маңызы зор мәселе ретінде қарастырылып келеді. Алланың кітаптарында да жеткілікті баяндалған. Мұса пайғамбарға (Ғ.С.) берілген Тәуратта да ізгілік негіздері бар еді. Бірақ жұрт ондағы ізгілік қазынасын бойларына сіңірмеді. Осы жай Құранда былай баяндалды: «Өздеріне Тәурат жүктеліп, кейін оны игере алмағандардың мысалы кітаптарды артқан есек тәрізді» [Құран 62:5].

Мұның ғибратын ұққан жағдайда, одан бүгінгілердің де сабақ алатыны анық. Құтты білім кітабы көзінің алдында тұрғанмен, оны оқымаған, оның қағидаларынан өз өмірі, тіршілігі үшін игілікті пайда ала алмаған, сөйтіп азған, теріс жолда кеткен адамдардың мысалын осылай бейнелі түрде сипаттауда шексіз білімдарлық бар.

Адамның емес, әкесінің ғана баласы болып қалған, достығының, адамгершілігінің, мейір-шапағатының өрісі өзінің қара басынан әрі аспаған адам адамзаттың бәрін бауыр тұта алмақ емес. Оның тілі жүректің айтқанына көнбейді, амалдың жетегіне ереді, рақым, мейірім сырт қалады. Азғындық осыдан басталады. «Қазақ та адам баласы ғой, көбі ақылсыздығынан азбайды, ақылдының сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат байлаулықтың жоқтығынан азады» [4,148-149], «Көкіректе сәуле жоқ, көңілде сенім жоқ. Құр көзбенен көрген біздің хайуан малдан неміз артық?» [4,139], надан «көңілі, көзі жетіп тұрса да, хайуан секілді әуелгі әдетінен бойын тоқтата алмайды» [4,164] деген сөздер немесе «Ақылға сәуле қонбаса // Хайуанша жүріп күнелтпек», «Малда да бар жан мен тән // Ақыл, сезім болмаса» [3,282], «Өзің үшін еңбек қылсаң, өзі үшін оттаған хайуанның бірі боласың» [4,183] секілді ойлар Абайдың өз тұсындағы ойшылдардың бірі де айтпаған, айту былай тұрсын, байыбына бойлап бара алмаған ірі әлеуметтік-этикалық, философиялық қағидалар жүйесіне ұласады. Ақын хайуандықты адамның «ішіндегі қазынасын жоғалтып алуымен» байланыстырады. Ал мұның себебі – адамның «ойын-күлкімен, ішіп-жемекпен, ұйықтамақпен, мақтанмен әуре» [4, 220] болып, тәннің құлына айналуында.

Абайдың адам болмысы, адам өмірінің мәні туралы ойларының мазмұны бай, мағынасы терең. Абайдың Жаратушы мен жаратылыс жайлы, адам туралы, адамның Аллаға қатысы, Алланың адамға қатысы, адамның өзін-өзі тануы туралы ойлары абайтану ғылымында біршама қарастырылды. Осы ретте белгілі бір арна қалыптастырған, салдарлы, салиқалы, ғылыми тұрғыда тиянақты ойлар жүйесін негіздеген екі ғұламаны арнайы атап көрсетудің жөні бар. Олардың біріншісі – Мұхтар Әуезов, екіншісі – Мекемтас Мырзахметов. Абайдың дүниетанымы, діні жайында М. Әуезовтің: «Абайдың діні – ақылдың, адамгершіліктің діні» [1, 180], «Абайдың діні – рационалдық сыншыл ақылдың

шартты діні» [2, 145], – деген тұжырымының негіздерін М. Мырзахметов терең пайымдады, жаңа ғылыми пікірлермен байытты. «Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары», «Әуезов және Абай», «Абай және Шығыс», «Абайтану» секілді монографиялық зерттеулерінде ғалым Абайдың шығармашылығындағы адамның өзін-өзі тануы, адам мен Алла арасы, адамның Аллаға, Алланың адамға қатысы туралы М. Әуезов білген, бірақ айта алмаған жайлардың мәні мен мәнісін парықтауға барды.

Абайдың әдеби мұрасында халықтың рухани әлемінің бай қазынасы көрініс тапқан. Оның қадірі мен қасиетін халықтың дәстүрлі мәдениеті, байырғы дүниетанымы өзегіндегі құндылықтар аясында ғана пайымдауға болады. Халықтың дәстүрлі мәдениетін, байырғы дүниетанымын түзген факторлар желісі сөз өнерінің ілкідегі үлгілерінде де көрініс тапқан. Бұл ретте біздің дәуірімізге дейін жасаған Ахикар (б.з.д. VIII ғ.), Анахарсис (б.з.д. VI ғ.), Лұқман хакім (Дәуіт пайғамбардың замандасы), Конфуций (б.з.д. 551-479), Сократ (шам. б.з.д. 470-399), Платон (б.з.д. 427-347) Аристотель (б.з.д. 384-322) сөздері арқылы жеткен даналық ойлардың мәні зор. Мына сөзде де үлкен сыр бар: «Алла саған алдындағыны растаушы Құранды шындық бойынша түсірді. Және Тәурат, Інжілді түсірді. Және парық қылатын мұғжизаны түсірді» [Құран 3:3-4]. Құран жер бетіндегі адамзат игілігі үшін түсірілген және «алдындағыны» растайды. Адамдар өздеріне «түсірілгенді толық орындағанға дейін дәнеңе емес» [Құран 5:68]. Алланың адамдар үшін түсірген кітаптарының бәрі де кәміл, кемел ойларға бай. Әлем халықтарының дәстүрлі мәдениетінің, байырғы дүниетанымының негізі осы кітаптарда. Сондықтан Абайдың рухани әлемінің бай қазынасының қадірі мен қасиетін аталған кітаптардың мағынасы аясында, солардың ішінде Құранның қағидалары негізінде дұрыс түсінуге болады. Құран басқа кітаптарды (алдындағы) растайды, сонымен бірге өмірдің мәні мен мағынасы, адамзат болмысының ақиқат құндылықтары, жақсы мен жаман туралы ережелердің, талаптардың, қағидалардың кемелденген жүйесін ұсынады. Халықтың дәстүрлі мәдениетінің, байырғы дүниетанымының өлшемдері мен категориялары осы жүйе негізінде қалыптасты. Абай шығармаларының мағынасы мен мәнінің өзегі Құран қағидалары негізінде өрілуінің сыны мен сырын осы арнадан іздеген дұрыс. Абайдың

рухани әлемінің бай қазынасын тану ісі халықтың дәстүрлі мәдениетінің, байырғы дүниетанымының өлшемдері мен категорияларының осындай түп негізін байыптаумен сабақтасады.

Әдебиеттер

1. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Жиырма-сыншы том. – Алматы, 1985.
2. Әуезов М. Абайтанудан жарияланбаған материалдар / құрастырушылар Л.М. Әуезова, М. Мырзахметов. – Алматы, 1988.
3. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Бірінші том. – Алматы, 1977.
4. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Екінші том. – Алматы, 1977.
5. Ибн Араби. Геммы мудрости / перевод с арабского // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). – М., 1993.

9-тарау

АДАМНЫҢ БЕС АСЫЛ ІСІ

1. Талап

Адамның дүние есігін жылап ашуы мен жылап жабуы оның өз еркінде болмағаны сияқты, бұл екі ортада адам болмақ, адам болып қалмақ та оның өз қолындағы нәрсе емес. Өйткені, Абайдың пайымдауынша, адам баласын замана өсіреді, кімде-кім жаман болса, ол үшін оның замандасының бәрі айыпты [1,183]. Сөйте тұра дүние есігін ашқан адамның адам боларлық қалыбы, адам болуға асықтығы болмаса, оны ешкім адам қатарына зорлап қоса алмайды. Абай адам боларлық қалыбы, адам болуға негізі бар талапты ерге адам болудың жолын көрсетіп, үлгі ұсынды өзіне парыз санайды. Осы ретте ақын бес асыл істі арнайы атап көрсетеді:

Талап, еңбек, терең ой,
Қанағат, рақым, ойлап қой –
Бес асыл іс, көнсеңіз [2, 65].

Зерттеушілердің бірқатары адам болу үшін қажетті бес асыл іс туралы ойдың шығу төркінін Ғұламаһи Дауаниден таратып айтады. Дауанидың атын Абайдың өзі де атайды. Солай дегенмен бұл ойлардың түп төркінін Дауаниға немесе басқа бір ғұламаға апарып телу дұрыс бола алмайды. Өйткені бұл ойлардың түп негізі әріден, Аристотельдің «Этикасынан», әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық трактаттарынан, әһли кітаптардан басталады. Ал әһли кітаптардан, Аристотель, әл-Фарабиден бері айтылып келе жатқан осы ойларды ақындық пайыммен саралау мен даралауға, жүйеге түсіруге, сөйтіп көптің пайдасына жаратуға келгенде, Абайдың еңбегі зор, орны бөлек.

Халық даналығы: «Талапты ерге нұр жауар», – дейді. Осы даналық сөзді Абай толық қабылдайды және өз ойының өзегіне айналдырады. Халықта: «Ізденген жетер мұратқа», – деген де бар. Абайдың талаптану, талап қылу, іздену туралы ойларының желісінде халық даналығынан туған осы қағиданың да сарыны

бар. Бұл жерде «нұр», «мұрат» ұғымдары адамның өмірі үшін маңызды игіліктермен тікелей байланысты түсініктерді білдіреді. Адам баласы өзі мен өзгелер үшін игілікті іс істесе, сол ісінің басы талаптан, талап қылып ізденуден басталады. Кісінің көңілінде әлдебір игілікті іс істеуге талабы болмаса, ешқандай игілікті іс істелмейді. Сондықтан Абай: «Адамның ең жаманы – талапсыз», – деп айтады. Талап – барлық игі істің негізі. Адам болам деген кісінің адам болу жолына түспекке талабы болу керек. Талап нақты іске бастауы керек. Ол істің нәтижесі ізгі, игілікті болуы керек. Талаптылық, әр түрлі өнер, мінез, жақсы қылық бозбала үшін аса керекті қасиеттердің қатарына жатады [2, 59]. Талаптылық, тілемек, қаламақ ұғымдары – өзара тектес. Бұлар Жаратқанның қасиетті сипаттарының бірі *Ирадамен* (қалау, қаламақ) сәйкес келеді.

Абай адам болмақты қалаған жастың сол қалаған ісіне жетуге талпынып іс қылуын, талаптануын және оның жолдары мен түрлерін білуін басты міндет ретінде пайымдайды. Ақын талаптың бірнеше түрін көрсетеді және соған қарай талаптанушылар да әр түрлі болатынына назар аударады. Біреу мал табуға талаптанады. Екінші біреу қажы атануды ниет етеді. Үшінші біреу батыр атанбақ. Қу, сұм атануға талап қылатындар да болады. Талап қылушылардың бір парасы жамандық пен жақсылықты айыра алмайды, енді біреулерінің «арын сатып, ант ұрып іздегені бір семіз ат, аяғы бір табақ ас» болады. «Еңбегі жоқ, еппенен мал табам деп, сендіре алмай, сене алмай, сенделетін» [2, 203] талапкерлер де осы топтан шығады. Бұған қарағанда, талап өзі талпынған нәрсенің, істің ізгілігіне байланысты ғана игі болады.

Абай адам болмақ жолын таңдап алған, адам болмаққа талап қылған жастар талаптың, талаптанудың шарттарын білуге тиіс деп есептейді және оларды топтап көрсетіп, әрқайсысына тиісті сипаттама береді.

Талап қылу үшін, әуелі көңілдің тыныштығын [1, 207] сақтау шарт. Көңілге талап салатын – осы тыныштық. Көңілдің тыныштығы бұзылған жағдайда, кісі бір маңызды, игі нәрсеге талап қылып, белін бекем буа алмайды. Көңілдің тыныштығына жету үшін кісі мынадай істерден аулақ болу қажет: а) адамның адамдығын бұзатын жамандықтан; ә) өзін өзі өзгешелікпен ар-

тық көрсетпектен; б) біреуге қастық қылмақтан; в) біреуді қор тұтпақтан; г) біреуді кемітпектен. Аталған істердің адамшылыққа жат болатын себептері, белгілері де анықталады: өзін өзі өзгешелікпен артық көрсетпек адамдықтың нұрын, гүлін бұзады; біреуге қастық қылмақ, біреуді қор тұтпақ, біреуді кемітпек дұшпандық шақырады [1, 207].

Бұлардың әрқайсысының құрамдас бөліктері болады. Мысалы, адамның өзін-өзі өзгешелікпен артық көрсетпегінің бір түрін ақын мақтаншылық деп көрсетеді және мақтаншылықтың бірнеше түріне сипаттама береді [1, 156-157]. Ақын адамның адамдығын бұзатын, күллі адам баласын қор қылатын жамандықтарды жинақтап, үш түрге бөледі: а) надандық; еріншектік; залымдық [1, 207].

Кісі осы істерден қашық болса, оның көңілі де тыныштық табады, орнында болады. Көңілі алаң болған, көңілінің тыныштығы бұзылған, көңілі орнында болмаған адам алдындағы асын да жайланып отырып іше алмайды. Көңілдің тыныш болуы, орнында болуы адамды игі, ізгі істер жасауға талпындырады.

Көңілі тыныштық тапқан кісі білім, ғылым үйренбекке талап қылатын болса, *әуелі*, білім, ғылымның өзіне ғана құмар, ынтық болып, бір ғана білмектіктің өзін игілік деп санауы шарт. Егер кісінің көңілі өзге нәрседе, мысалы, мал немесе шен-шекпен табуда болса, ал білім, ғылымды соған себеп қана қылмақ үшін үйренсе, ондай білім игілікті бола алмайды. *Екіншіден*, ғылым, білім үйренуге талап еткен адамның анық, ақиқат мақсаты болуы керек: кісі білуді, білмекті мақсат етіп талап қылуы шарт. Егер білуге талап қылған кісінің мақсаты мақтан, біреуден озу, біреуді жеңу болса, онда ондай мақсат кісінің көңілін тазартпайды, бұзады. Осыдан сақ болу керек. *Үшіншіден*, егер кісі белгілі бір істің ізгілігіне, ақиқатына иждиһатымен көз жеткізсе, соны тұтып, содан айрылмауы шарт. *Төртіншіден*, кісі білімі мен ғылымын көбейтудің екі құралын ұдайы зорайту жолында болуы керек. Ол екі қарудың бірі – пікірленбек (білмек), екіншісі – білгенді ұмытпастық. *Бесінші* шартта ақын ақыл кеселі деген мынадай төрт нәрсе барын көрсетеді: уайымсыз салғырттық; ойыншы-күлкішілдік; қайғыға салыну; құмарлыққа салыну. Ақын осы төртеуін күллі ақыл мен ғылымды тоздыратын кесел деп бі-

леді. Бұлардың ішінде уайымсыз салғырттықтан бек сақ болуды ғибрат етеді. Уайымсыз салғырттық, ақын ойынша, – «әуелі – құданың, екінші – халықтың, үшінші – дәулеттің, төртінші – ғибраттың, бесінші – ақылдың, ардың – бәрінің дұшпаны» [1, 176]. *Алтыншы* шарт ғылымды, ақылды сақтайтын сауыт туралы. Оның аты – мінез. «Сол мінез бұзылмасын!.. Қылам дегенін қыларлық, тұрам дегенінде тұрарлық мінезде азғырылмайтын ақылды, арды сақтарлық беріктігі, қайраты бар болсын? Бұл бір ақыл үшін, ар үшін болсын!» [1, 176].

Талап айналасында сипатталған алты шарт пен олармен шектес құбылыстардың әрқайсысы өзара бір-бірімен сабақтас, байланысты. Мұндай байланыс, сабақтастық негізінде пайда болатын тұтастық оның (талаптың) құбылыс ретінде күрделілігін білдіреді. Осы тұрғыдан келгенде, Абайдың талап туралы қағидалары өз алдына бір іргелі жүйені түзеді. Екінші жағынан, талап айналасындағы осы ұғымдар, түсініктер, қағидалар жүйесінің өзінде әлем данышпандарының еңбектерінде көрініс таппаған толықтық пен тұтастық бар.

Ақын талап қылушылардың тобынан білуді таңдап, білуге талаптанушыларды жеке бөліп алады, солардың талабын оң көреді, дүниемүлік байлығына жетуге талаптанушылардың талабының терістігін, баянсыздығын ескертеді. Талаптың махаббаттан шығатыны, ал махаббаттың адамның адамдығы екендігі, оның ақыл, ғылымнан өнетіні, ғылым, білімді қалаудың, білуге талап қылудың кісінің көкірегін аршып, тазартуға бастайтыны туралы қағида ұсынады. «Қашан бір бала ғылым, білімді махаббатпенен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады» [1, 185-186], – деп, танымдық, тағылымдық маңызы үлкен қорытынды жасайды.

Кісінің талап қылып істемек болған ісінің жақсылығына, нәтижесінің ізгілігі мен игілігіне көзі жетіп тұруы шарт. Талап қылып істемек болған ісінің ізгілігіне, игілігіне көз жеткізбеу, білімсіз талаптану адамды жарға жығуы, бәлеге ұшыратуы мүмкін. Одан аман болмақ үшін әр нәрсенің, әр істің алды-артын байқарлық, жақсылықты жамандықтан, ізгілікті зұлымдықтан айырарлық білім, ғылым керек. Сондықтан білімге, хақиқатты, шынды білуге талаптану аса маңызды.

Абай білімге, білуге талап қылудың өмірлік маңызын жоғары бағалай отырып, «адамның талап қылып ізденер қарызды ісінің алды дос көбейтпек» екенін даралап көрсетеді. Ақынның дос көбейтпек туралы қағидасы бойынша, «дос көбейтпектің табылмағы» кісінің «өзінің өзгелерге қолынан келгенше достық мақамында болмақ». Кісінің «кімге достығы болса, достық достық шақырады» [1, 206]. Достық пен дұшпандық – адамның адамға істер ісінің қарама-қарсы екі шегін білдіретін ұғымдар. Өмірдің мәні, адамның адамшылығының алды кісінің «өзінің өзгелерге қолынан келгенше достық» іс қылуынан көрінеді. Мұның өзі де махаббаттан бастау алады. Сөйтіп білімге, білуге талаптану да, дос көбейтпекке талаптану да махаббаттан өніп-өседі. Абайдың танымында махаббаттан, кісінің өзіне тілеген жақсылықты басқаларға да болса игі демегінен туған талап әрқашан жақсы, ізгі, игілікті іске бастайды.

Дүниенің азатын, тозатын, таусылатын нәрселерін қалап, тек қана соларға жету үшін іс қылуға талаптануда, бар өмірін тек осы жолда сарп етуде опа жоқ. Ақын адам болам деген жастарға ондай арзанға алданбай, «талаппен ұшып, талпынып, шартарапты көздеуге» [2, 201] кеңес береді. Талаппен ұшу, талпыну, шартарапты көздеу секілді істердің әрбірінің терең мәні бар. Бұл жерде ақын ойын бейнелі түрде, метафоралық мағынада айтқан. Халықтың дәстүрлі мәдениеті тұрғысынан алып қарағанда, олар түгелдей қыран құстың қылықтарын елестетеді. Саятшы қолындағы қыран құсының томағасын алып, ұшырғанда, қыран осындай әрекет жасайды: талаппен ұшады; талпынады; шартарапты көздейді. Осы әрекеттері арқылы ол алыс-жақынды тұтас шолады, керегін күйкентай сияқты ұясының қасынан, іннің басынан емес, шартарапты көздеп табады. Ақын адам болам деген жастың да үйдің іргесінде қалып қоймай, алысқа, биікке талпынып, керегін шартарапты көздеп табуын насихат етеді.

«Пайда ойлама, ар ойла, Талап қыл артық білуге» [2, 74], – дейді Абай. Ақын талаптың махаббаттан шығатынын айтады дедік. Бұлар пікір, ой ғана емес, бұлар – Абайдың адам туралы іліміндегі біртұтас қағидалар жүйесінің басты тіректері. Қағидалар жүйесінің мәні адам болам деген кісінің талабының махаббаттан шығуы, ақылға сай, ардың гүлін ашатын игілікті іске бастауы,

ақылға қайшы, арға жат істен аулақ болуы туралы тағылымды таным аясында ашылады.

Абай адам болам деген кісінің асық болатын «бес асыл ісінің» ішінде талапты бірінші атайды. Әңгіме бес асыл нәрсенің қайсысын бірінші атауда емес, олардың әрқайсысының «бес асыл іс» тобында атқаратын қызметінің мәнінде. «Бес асылдың» басы, бастаушысы – талап. Талап жоқ жерде өнер үйрену де, білім табу да, еңбек ету де жоқ, талапсыз ешқандай асыл нәрсеге қол жеткізіп болмайды. Абайдың ілімінде талапқа осы тұрғыдан толық сипаттама беріледі. Оның өзі талаппен негіздес, сабақтас бірнеше элеуметтік-этикалық ұғымдармен байланыста жүзеге асады. Ақын а) *талаптың мағынасын, мәнін* ашады; ә) *талаптың маңызын* аңдатады; б) *талап пен талап қылушылардың түрлерін* көрсетеді; в) *талаптанудың шарттарын анықтайды*; г) *талаптанудың мақсатын* талдап, таразылап баяндайды. Оның үстіне осы жүйеде сипатталған кейбір ұғымдардың өзін саралап көрсетеді. Мысалы, ақын кісінің білімі мен ғылымын көбейтуінің екі құралының бірі білгенді ұмытпастық десе, осы құралдың қуатын зорайтудың мынадай шарттарын қоса көрсетеді: а) көкірегі байлаулы берік болмақ; ә) белгілі бір нәрсені естігенде немесе көргенде ғибратлану, көңілденіп, тұшынып, ынтамен ұғу; б) ұққанын іштей бірнеше қайтара ішінен ойланып, көңілге бекіту; в) ой кеселді нәрселерден қашық болу [1, 173-174]. Бұдан ары қарай аталған ой кеселдерінің түрлері көрсетіледі. Осының бәрі ақын ілімінде *талаптың* жай ғана ұғым емес, біртұтас іргелі элеуметтік-этикалық категория деңгейінде пайымдалғанын көрсетеді.

Ғылым мен білімнің, әдебиет пен өнердің бүгінгі жетістіктері биігінен қарағанда, Абайдың талап туралы ойлары мен пікірлерінің, талдаулары мен байыптауларының толықтығы, дәлелділігі, қай заман үшін де өмірлік маңызының жоғарылығы белгілі болады. Ғылым мен білім тарихында талап жайында мұншалық терең, толық негізделген ойлар мен толғаныстар, қағидалар жүйесі Абайға дейін де, Абайдан кейін де болған емес. Талап туралы ойлар мен пікірлердің, қағидалар жүйесінің мұндай толықтығы мен тұтастығы Абай ғұламаһи деп отырған Дауанидан да табылмайды.

2. Еңбек

Абай шығармашылығындағы еңбек тақырыбы жайында аз айтылған жоқ. Әдебиеттану, мәдениеттану, педагогика мен философия және басқа салалардағы зерттеушілердің еңбектерінде бұл мәселе түрлі қырынан қарастырылғаны рас. Ауыз толтырып айтарлық нәтижелер де жоқ емес. Алайда бұл салада «әлі күнге дейін ашылмай жатқан сырлар бар ма екен?» деп алаңдаушылық білдіру орынды. Өйткені еңбек Абайдың ақындық танымында тақырып қана емес. Еңбек Абайдың ілімінде әлеуметтік категория түрінде пайымдалады.

Абайдың еңбек туралы қағидаларының біразын бақшадағы балаларға дейін жатқа айтады. Солардың бірі мынадай:

Еңбек қылсаң ерінбей,
Тояды қарның тіленбей [2, 118].

Әрине, еңбек қылу туралы, қарынның тоюы туралы жастың түсінігі бір басқа, қарттың түсінігі бір басқа. Осында еңбек ұғымымен тығыз байланысты бірнеше жанама ұғым бар: а) ерінбеу; ә) тіленбеу; б) қарынның тоюы. Еңбек етудің салдары – қарынның тоюы. Ерінбеу еңбек етудің сыны мен сипатын білдіреді. Ерінбеу ұғымына қарама-қарсы ұғым – еріншектік. Ерінбеудің орнын еріншектік басқан жағдайда, еңбектің өнбегі болмайды. Тіленбеу қарынның тоюының сыны мен сипатын білдіреді. Еңбектің өнбегі үшін ерінбеу қаншалықты маңызды болса, қарынның тоюы үшін тіленбей еңбек ету де соншалықты мәнді.

Бүгінгі заман адамдары үшін «тіленбей қарын тойғызу» ұғымын лайықты қабылдау қиынға түсуі ғажап емес. Ілгеріде айтылған «арын сатып, ант ұрып іздегені бір семіз ат, аяғы бір табақ ас» болатын тілемсектер, «өнбегі жоқ, еппенен мал табам деп, сендіре алмай, сене алмай, сенделетіндер» бейнесі бүгінгі жұрт үшін бейтаныс. Ал Абай заманында бұлардың қатары бұзылмай тұрғаны анық. Соны көргенде, ақын көңіліне мынадай сыр түйген: «қазақ тыныштық үшін, әділет үшін қам жемейді екен, ол малды қалайша табуды білмейді екен, бар білгені малдыларды алдап, мақтап алмақ екен, бермесе оныменен жауласпақ екен, егер малды болса, әкесін жаулауды да ұят көрмейді

екен. Әйтеуір ұрлық, қулық-сұмдық, тіленшілік, соған ұқсаған қылықтың қайсысын болса да қылып мал тапса, жазалы демесек керек екен» [1, 136]. Ақын сөзінің шынайы, нақты мазмұны осындай шындық құбылыстар сыры деңгейінде, ақынның сөзін тарихи кезеңнің нақты бейнелері, нақты оқиғалары аясында түсіну жағдайында анықталады. Екіншіден, ақынның осы сөзін бүгінгі жағдайлармен шектес, бейнелі, астарлы мағынада қабылдап, ұғымдар деңгейінде пікір түюге болады. Мұндай жағдайда ерінбей еңбек ету туралы түсінік өзгеріссіз қалады да, қарынның тіленбей тоюы астарлы, образды мағынаға ие болады. Одан тек қана қарын тойдыру туралы емес, жалпы игілікке қол жеткізу туралы түсініктің мәнісі табылады. Осы ретте ақынның мына қағидасының тереңіне бойлау парыз: «Қарны аш кісінің көңілінде ақыл, бойында ар, ғылымға құмарлық» тұрмайды. «Мал тапса, қарын тояды. Онан соң білім түгіл өнер керек екен» [A2, 161]. Қарны аш кісінің жағдайы қандай болатыны анық сипатталған. Қарны аш кісінің көңілінде бір-ақ тілек тұрады: қайтсе де қарнын тойдыру туралы тілек. Қарны аш кісі қарынын қалай тойғызу үшін еңбекпен мал табайын деп ойлауға дәрменсіз болады. Кісі қарны ашпау жайын есі шықпай, қарны ашпай тұрып ойланып, адал еңбекпен мал табуы – шарт, одан соң білім, өнер табуы – парыз. Адал еңбек етпеу, адал еңбекпен мал таппау қарынның ашуына алып келеді, қарынның аш болуы кісіні ақылдан, ардан адастырады, ғылымнан алыстатады. Абай негіздеген қағидадан осындай ойлардың желісі тартылады.

Ақын адал еңбек етпей, ұрлық, қулық қылдым деп көлбек қағып жүргендердің арамдықтан жамандық көрмей қалмайтыны [2, 44] туралы тұжырымына да үлкен мағына сыйғызады. Не ғылым іздемей, не еңбек етпей, ең болмаса мал баға алмай кетіп бара жатқан жұртының [2, 219] күйіне көзі түскенде, амалсыз күйінеді. Көңілдері көкте, көздері аспанда жүрген байлардың «адалдық, ақыл, ғылым, білім – ешнәрсе малдан қымбат демейтін» қалпын көріп күйзеледі. Бұлардың «діні, құдайы, халқы, жұрты, ұяты, ары, жақыны» [1, 140-141] – бәрінен малды артық көруі жанды жандырып, көкіректі күйдіргендей жамандық еді. Жамандық тамырының мұншалық тереңге кету себебін ақын әркімнің «төрт аяқты малды көбейтеміннен басқа ойының жоқты-

ғынан» көреді, «егін, сауда, өнер, ғылым секілді нәрселерге салынса, бұлай болмасына» [1, 130] көз жеткізгендей болады. Сөйтіп отырып, халқына «жан аямай кәсіп қылуды», «егіннің ебін, сауданың тегін үйренуді» [2, 118-119], арды сатпай, еңбекті сатуды [2, 249], еңбек жоқ, харакет жоқ, тамақ аңдып тентіремей, қаруының барында қайрат қылып, жалға жүруді, жат жерге кетіп, мал тауып келуді насихат етеді [2, 220-221], «тыныш жатып, көзін сатып, біреуден тіленбей, жанын қарманып, адал еңбекпен мал іздемек – ол арлы адамның ісі» [1, 171] екендігі туралы қағида ұсынады.

Тәуекелсіз, талапсыз мал табылмас,
Еңбек қылмас еріншек адам болмас.
Есек к... жусаң да, мал тауып кел,
Қолға жұкпас, еш адам кеміте алмас [2, 221], –

деп, ашылып, арылып айтып, айналасын адал еңбектің қандайы да абыройлы болатынына, адал еңбекпен, маңдай термен тапқан малдың игілігі, берекесі болатынына ұйытады. Еңбек қылмай тапқан малдың дәулет болмайтыны [2, 221] жайында жаңа қағидасын қалыптастырады.

Еңбек күнкөрістің көзі екені анық. «Еңбек етсең емерсің», – деген даналық сөзде тіршілік философиясының іргелі қағидасы жатыр. Абайдың еңбек туралы қағидаларының маңызы мен мәні бұдан әлдеқайда биік, терең. Абай ілімінде еңбектің әлеуметтік маңызы қарын тойғызуда емес. Адамның өзінің қарнын тойғызу үшін еткен еңбегі мен өзгелерге де пайдасы тиетін еңбегі арасында айырмашылық бар.

Қара сөздерінің бірінде ақын мынадай ерекше тұжырым жасайды: «Өзің үшін еңбек қылсаң, өзі үшін оттаған хайуанның бірі боласың. Адамшылықтың қарызы үшін еңбек қылсаң, Алланың сүйген құлының бірі боласың» [1, 183]. Бұл сөздің мағынасы зор, мәні терең, тағылымдық маңызы үлкен. «Мал үшін тілін безеп, жанын жалдап», «біреуді алдап, біреуді арбап», «қайыршылық қылып» [2, 90] жүрген немесе есігінің алдына шығып, қай үйден қарын тойғызарын көздеп тұрған жан үшін бұл тұжырымның шарттарын қабылдау оңайға түспейді. Бірақ айдай анық шындықтың жарығы кімнің де болса көз алдында нұрдай саулап

төгіліп тұрады. Одан өз сөзінен басқа сөзді ұқпайтын, ұғуға талап та қылмайтын, «ақыл сөзге ынтасыз» жұрттың өзі де асыл ойдың жылт еткен бір жарқылын көрмей қалмаса керек. Көзі ашық, көкірегі ояу, талапты жан бұл сөздің мәні мен мәнісін ұғып, одан өзі үшін игілік таппақ.

Ақын еңбек туралы қағидаларының жүйесін өз тұсындағы қазақ баласы үшін мағынасы алыс таңғажайып жаңа ұғымдармен байытты: а) адамның адал еңбек қылуы; ә) адамның өзі үшін еңбек қылуы; б) адамның адамшылықтың қарызы үшін еңбек қылуы. Еңбегін сатпай, арын сатып жүргендерге адал еңбек қылуды насихат етіп келген ақын енді еңбек еткендердің өзінің алдында жоғарыда көрсетілгендей жолдар барын көрсетеді және олардың әрқайсысының мәнісін ашып түсіндіреді.

Абайдың еңбек туралы қағидаларын жеке-жеке алып пайымдамай, оларды өзара бірлікте, сабақтастықта қарастырған абзал. Ақын ел адамдарын қулық саумақтан, көз сүзіп, тіленіп, адам саумақтан тоқтатып, олардың бетін адал еңбекке бұруды көздейді. Онда да кісінің өзі үшін, қу құлқын үшін емес, адамшылықтың қарызы үшін, өзінің ғана емес, айналасына, көпке пайдасы тиетін еңбек қылуын игілікті деп біледі. Ақынның: «Қулық саумақ, көз сүзіп, тіленіп, адам саумақ – өнерсіз иттің ісі. Әуел құдайға сыйынып, екінші өз қайратыңа сүйеніп, еңбегіңді сау, еңбек қылсаң, қара жер де береді, құр тастамайды» [1, 135], – деуінде еңбек туралы терең мағыналы әрі жаңа, әлеуметтік маңызы зор пікір бар. Ақынның: «Егер мал керек болса, қолөнер үйренбек керек. Мал жұтайды, өнер жұтамайды. Алдау қоспай адал еңбегін сатқан қолөнерлі – қазақтың әулиесі сол» [1, 176], «Өнер өзі де мал, өнерді үйренбек – өзі де ихсан. Бірақ ол өнер ғадаләттан шықпасын» [1, 204-205], – деген ойлары мен жоғарыда берілген пікірі өзара тоғысып, еңбек туралы қағидалар желісі кемелдене түседі. Осындағы әр ойдың өзегі қанатты сөзбен өрілген. «Мал жұтайды, өнер жұтамайды», – деген сөз қанатты ғана емес, қалың жұрттың көңіліне жақын, көкейіне қонымды, иланымды. Бірақ өнер үйрену бір күннің немесе бір айдың жұмысы емес, оны үйрену жылдар бойына созылады. Сондықтан өнер үйрену әркімнің қолынан келмейді, қолының ебі, бойының икемі бар, ерінбеген жанның ғана қолынан келеді. Ақын үйренуші жайын ғана айтып қоймай, үйретуші еңбегін де дәріптейді. «Ұс-

таздық қылған жалықпас үйретуден балаға» [2, 206], – деп, білім, өнер, кәсіп үйретушінің еңбегінің қиындығы мен қадірін қатар көрсетеді. Ақынның еңбек туралы осы ойлары, қағидалары мына өлең жолдарында тағы бір маңызды мағынамен толысады:

Түбінде баянды еңбек – егін салған,
Жасынан оқу оқып, білім алған.
Би болған, болыс болған өнер емес,
Еңбектің бұдан өзге бәрі жалған [1, 313].

Талаптан бастау алған еңбек қайратпен, ақылмен, біліммен ұштасады. Әуелдегі еңбек қылу туралы іргелі ой кәсіптің бірнеше саласын қамтиды: а) мал бағу; ә) қолөнер үйрену; б) егін салу; в) сауда жасау; г) оқу оқып, білім алу; д) ұстаздық қылу.

Ақын мал тапқысы келген кісінің мал табуының жолдарын да, тапқан малын жұмсау жайын да терең пайымдап, олардың жақсысы мен жаманын анықтап береді. Еңбексіз мал таппақ жанның әлеуметтік бейнесін жасайды. Оның басты сипаттары мынадай: а) құдайдан мал тілейді; ә) құдай берсе, алмайды.

Құдайынан мал тілеп жүрген адамның тілегі қабыл болды, Құдай берді, бірақ әлгі мал сұрап, тіленіп жүрген неме Құдайдың берген малын алмады. Осындай да адам болады екен: мал тілейді екен, берсе алмайды екен. Ақын бейнесін жасап отырған адамының қандай адам екені оның осы сипатынан толық белгілі болады. Бірақ Құдайдың әлгі адамға бергенінің мәнісін түсіну үшін ақын ойының тереңіне үңілу керек. Сонда Құдайдың адамға бергені мынадай болып шығады: а) еңбек қылып, мал табарлық қуат берді; ә) ол қуатты орнын тауып сарып қыларды білерлік ғылым берді; б) ол ғылымды ұғарлық ақыл берді. Құдайдың осы бергендерін пендесі алмады: а) еңбек қылып, мал табу үшін берген қуатын халал кәсіп қыларлық орынға жұмсамады; ә) ол қуатты орнын тауып жұмсауды білерлікке берген ғылымды оқымады; б) ғылымды ұғу үшін берген ақылды керек қылмады [1, 144]. Сөйте тұра ол мал таппай қалмайды: а) біреуден қорқытып алады; ә) біреуден алдап алады; б) біреуден ұрлап алады; в) біреуден жалынып сұрап алады, т.б.

Кісіні еңбек қылып, мал табуға ұйытқанда, Абай оның мал тауып, мыңғырған бай болуын мақсат етпейді, тапқан малдың өзінен-өзі игілік емес, игілікке жетудің құралы екені туралы тұжырым жасайды. Мал тауып, байыған адамның «сол малды сарып қылып, ғылым табуы керектігін» [1, 144] насихат етеді. Бұл тұжырымның өмірлік маңызы зор, әлеуметтік мәні терең.

Дүние де өзі, мал да өзі,
Ғылымға көңіл бөлсеңіз [2, 66], –

деп, адам баласының еңбегін жұмсап, малын сарып етіп тапқан білімі мен ғылымы ғана игілік болатыны жайында әлеуметтік мағынасы үлкен ой қорытады.

Ақын өз заманындағы қазақ қоғамы үшін баянды, игілікті болатын еңбек түрлерін жүйелеп келіп:

Өзіне сен, өзінді алып шығар,
Еңбегің мен ақылың екі жақтап [2, 267], –

деп, еңбек пен ақылдың маңызын даралап көрсетеді, әлеумет өмірінде адал еңбек етудің кісі бойындағы күш-қуатқа ғана емес, ғылым мен ақылға да тәуелді екені жайында ғылыми маңызы үлкен қағида қалыптастырды. Адал еңбектің мәні, оның салалары, еңбектің пайдасы, еңбек студегі мақсат жайында берілген сипаттамалар, анықтамалар, ойлар мен пікірлер, қағидалар толықтығымен, өмірлік, танымдық қызметінің игіліктілігімен маңызды.

3. Терең ой

Абай адам болсам деген талабы бар жастарға насихат еткен бес асыл істің қатарына терең ойды қосады. Талап, еңбек жайы өмірден көргені, білгені бар адамның бәріне, белгілі дәрежеде, түсінікті. Ой, терең ой туралы мұны айту қиын. Өйткені ойды, терең ойды қолмен ұстап, көзбен көріп тұрғандай сипаттау мүмкін емес. Оның үстіне ойды, терең ойды ойлаудан, ойланудан тыс танып, білуге болмайды. Ал ойлау, ойлану өте күрделі, көп деңгейлі. Оны үдеріс түрінде құрамдас бөліктерге, жүйелі саты-

ларға, деңгейлерге бөліп, жіктеу, сөйтіп оның лайықты үлгісін жасау жолындағы ізденістер көп салалы. Бірақ мұның нақты, қолданбалы нәтижесіне қол жеткізу қиын. Өйткені кез келген дерексіз құбылыстардың қозғалысының қолдан жасалған үлгісін тану мен таныту оны деректі, эмпирикалық мәліметтермен сабақтас парықтауды талап етеді. Мұндай міндетті шешудің жолы ғылымда бүгінге дейін толық анықталып болған жоқ. Сондықтан Абайдың терең ой туралы қағидасының терең мәнін көрнекі түсіну де, көрнекі түсіндіру де оңай емес.

Қызық қуғандардың ойға алған мақсаты туралы ақынның былай дейтіні бар:

Бар ойы – өлең айтып, ән салалық [2, 57].

Жанның мұндай күйі ақын шығармаларында әр қырынан және түрлі тәсілде суреттеледі. Солардың ішінде көпке таныс бір түрінің үлгісі ретінде «Шегіртке мен құмырсқаны» (Крыловтан) атауға болады. Шегіртке осы оймен өлең айтып, ән салып жүріп жазды өткізген, қылышын сүйретіп келген қысты аш-жалаңаш, үйсіз-күйсіз қарсы алған. «Интернатта оқып жүр» өлеңінде осындай күй интернатта оқып жүрген жастардың ойы негізінде сипатталады:

Ойында жоқ бірінің
Салтыков пен Толстой,
Я тілмаш, я адвокат
Болсам деген бәрінде ой [2, 74].

Берілген үлгілердің бәрінде де ой туралы айтылған. Оның сипатына көңіл аударып қарағанда, ойдың ұғыммен, тілекпен, мақсатпен сабақтасып жатқан желілері бары байқалады. Бірақ олардың бір-бірінен айырмашылығын, даралығын ашу оңайға түспейді. Ол үшін ақын суреттеп отырған ойдың шығу тегін барлауға тура келеді. Кейінгі үлгідегі ойдың шығу тегін, шартты түрде, мына сатылар бойынша сипаттауға болады: 1) ел ішінде тілмаш я адвокат болып жүргендердің табысының молдығы, беделінің, құрметінің жоғарылығын *көріп, білу*; 2) тілмаш я адвокат болудың пайдалы іс екені туралы *ұғымның тууы*; 3) тілмаш я

адвокат болуға талап қылу; 4) сол талапқа сай мақсатты (табыс, бедел, құрмет табу) анықтау; 5) мақсатқа жету жолында іс-әрекет қылу (оқу, үйрену). Осылардың ішінде ұғымның туу сатысына назар аударайық. Ұғым өзі пайда болған сәттен бастап, іс-әрекетке айналғанша үзілмейді. Ұғым тумайынша, мақсат анықталмайды, нақты бір іс қылуға талпыну болмайды. Екінші жағынан, осы сатылардың бәрінде ойлау қызметі маңызды рөл атқарады. Осы айтылған жайлардан мынадай пікірге келуге болады: ой – ойлау үдерісінің белгілі бір сатысында пайда болатын ұғым. М. Жұмабаевтың негіздеуі бойынша, ойлау күші арқылы «...көп заттардың ортақ сындарын алып жия білу, екінші түрлі айтқанда, зат туралы ой ұғым деп аталады» [3, 184].

Тілмаш я адвокат болу туралы ойдың тууы ақыл-парасаттың кәсіптік (практикалық) күшінің көмегімен жүзеге асады. Мұны Абай айтқан терең ой түрінде қабылдауға болмайды. Терең ой тілмаш болу, адвокат болу, табыс табу секілді дүниеде бар және адамның өзі қол жеткізетін, өзі жасай алатын, бір қалыптан екінші қалыпқа өзгерте алатын нәрселерді танып, білуден тумайды. Терең ой дүниеде адамның өзі қол жеткізе алмайтын, өзі жасай алмайтын, бір қалыптан екінші қалыпқа өзгертуге келмейтін, болмысында адамның ықпалына ділгір емес құбылыстарды танып, білуден туатын идеяға сәйкес келеді. Абайдың терең ой туралы қағидасының мәні осы арнада біршама түсінікті болмақ.

Әл-Фараби ойлауды адамның ақыл-парасат күшінен таратады. Адамның ойлауы, пайымдауы, ұғынуы, жақсы қылық пен жаман қылықты айыруы осы күш арқылы жүзеге асады. Ақыл-парасат күші екіге бөлінеді: а) практикалық күш; ә) теориялық күш. Практикалық күш те екіге бөлінеді: а) кәсіптік; ә) ойлау күші. Ойлау күші адам бір нәрсені жасағысы келгенде, жасауға талаптанғанда, оны жасауға болатынын немесе болмайтынын, егер жасауға болса, онда қалай жасауға болатынын білуге, ойша елестетуге көмектеседі [4, 194-195].

Әл-Фарабидің «ойлау күші» мен Абайдың «терең ойы», «терең ойдың телміріп соңына еруі» [2, 225] арасында қайшылық жоқ. Өйткені ақын айтуында «терең ой» мен «терең ойдың соңына еру» өзара мөндес, кейінгі болмаған жағдайда алдыңғысынан пайда жоқ. Сонымен қатар «ойлау күші» «терең ойға» жетудің құралы болса керек. Салыстырып қарағанда, «ойлау күші-

нің» де, «терең ойдың» да, «терең ойдың соңына ерудің» де түпкі мәні бірдей. Айырмашылық мазмұнда емес, пішінде. Әл-Фарабидің ойы нақты, ал Абай ойы бейнелі, образды. Екінші жағынан, Абай өзінің ойларын өзі танып, білген өмір тәжірибесі негізінде таратады. Сөйте тұра әлемдік ақыл-ой қорында жинақталған ғылыми пікірлерден алшақ кетпейді.

Егер адамның алдына ойлау, ойлану туралы міндет қойылатын болса, онда ол не туралы ойлау, не жайында ойлану керектігі хақында ойланар еді. Бұл жерде оның қалайда ойлануы қажеттігі, қалайда ойланатыны туралы сенімді болу қиын. Өйткені ойлаудың пәні анықталып, ойлауға деген қажеттілік тумайынша кісі ойлануға талап қылмайды. Оның ойлауы, ойлануы оның ойлау, ойлану туралы сұранысынан туатын талабына тәуелді. Егер кісінің ойлауға, ойлануға сұранысы, соған сәйкес талабы, ықыласы болмаса, онда ол ойламайды, ойлана алмайды. Екінші жағынан, адамның ойланғысы келгенімен, ойлауға, ойлануға талабы болғанымен, ойлауға, ойлануға шамасы келмеуі ықтимал. Адамның алдында ойлауды, ойлануды талап ететін белгілі бір өмірлік мәні бар мәселе тұрғанның өзінде ол ойдың желісін ұстай алмауы, ойдың түбіне жете алмауы мүмкін. Ой ойлаған адамның белгілі бір ойға тоқтауы үлкен жауапкершілікті талап етеді. Өйткені ой – істер істің басы. Нақты істің бәрі де ойдан, ойлаудан басталады. Кісі істер ісінің бас-аяғын, жөн-жобасын, пайдасы мен зиянын алдын ала ойға салып, анықтап алмаса, істің аяғы насырға шабуы мүмкін. Тіпті сөздің өзін аңдап айту керек. «Аңдамай сөйлеген ауырмай өледі», – деген халық даналығының өзінде Абайдың «терең ой» туралы ұғымын тереңірек түсінуге септігін тигізетін ғибрат жатыр. Сөйтіп, терең ой, терең ойлау белгілі бір мақсаттың, оған жету үшін жасалатын істің, ол істі жасауға қажетті құралдардың, амалдардың болмысындағы пайдалы, игілікті, ізгі белгілерді анықтауға бағытталады және осы белгілер неғұрлым толық анықталса, ой мен ойлау да соғұрлым кемел, терең болмақ. Терең ойдан туған түпкі мақсат пайдалы, игілікті, ізгі болатын болса, оған жету үшін жасалатын іс те, ол істі жасауға қажетті құралдар, амалдар да пайдалы, игілікті, ізгі болуы шарт. Пайдалы, игілікті, ізгі мақсатқа зиянды, баянсыз, зарарлы жолмен жету мүмкін емес. Абай терең ой ұғымын ізгі мақсатты көздейтін ізгі, игілікті ой туралы түсінікпен байланысты ұсынады.

Абайдың адам болам деген жан асық болатын бес асыл істің қатарына терең ойды қосуында өмір құбылыстарының мәнін толық таныған ойшылдық бар. Ойшылдық философиямен астасып жатады. Ақын көз алдындағы ел-жұртына «терең ойдың телміріп соңына еруді» [2, 225] насихат еткенде, тыңдаушыларын ойшылдардың қатарына тарту туралы ойдан аулақ. Ақынның насихаты бойынша, терең ой адам баласына «көрген-білгенін әділет пен ақылға сынатып» [2, 256-257], солардың дегенін істеу үшін керек. Мұндай іске бару үшін кісінің «өзінде ой», «ойда көз» [2, 117] болуы шарт. Сонда ғана адам ақ пен қараны, адал мен арамды, жақсы мен жаманды айыра алмақ.

Кісінің өзінде ой, ойында көз болуы туралы қағидасын ақын екі түрлі образ-бейне арқылы негіздейді. Оның бірі – «өзінде ой», «ойында көз» бар адамның бейнесі. Екіншісі – «өзінде ой жоқ», «ойында көз жоқ» адамның бейнесі. Біріншінің ерекшелігі – көрген-білгенін әділет пен ақылға сынадады, терең ой, терең ғылым іздейді, терең ойдың соңына ереді. Бұлар – адамдықтың белгілері. Екіншінің ерекшелігі біріншінің ерекшеліктеріне қарама-қарсы сипаттарымен белгілі болады: көрген-білгенін сынауға бойынан әділет пен ақыл таппайды, әділет пен ақыл табайын демейді, терең ойдың соңына ермейді, терең ой, терең ғылым іздемейді.

Кісінің терең ойдың соңына еріп, көрген-білгенін әділет пен ақылға сынату мүмкіншілігі оның кісілігінің белгілі бір деңгейінде пайда болады. Кісілігі кәмәлет таппаған, өзінде ой жоқ, ойында көз жоқ жан мұндай деңгейге көтерілмейді. Кісінің өзінде ой, ойында көз болмауы – надандықтың белгісі [2, 165]. «Қас надан нені ұға алсын» [2, 152]. Надандық – білім-ғылымның жоқтығы [1, 207]. Осы қағидалардың тоғысынан ақын айтып отырған «терең ой», «ой көзі» [2, 117], «көкірек көзі» [2, 115] білім іздеумен, «терең ғылым іздеумен» [2, 91] ашылатыны туралы пікірдің желісі тартылады. Білім іздеп, ғылым тапқан адамның «терең ойдың соңына еруі», «сөз ұғар көкірегі көзді болуы», «көрген-білгенін әділет пен ақылға сынатуы» «хақиқат сүйіп, шынды білмекке» құмартумен, өмір құбылыстарының мәнін ұғумен, пайымдаумен, сараптаумен сабақтас жүзеге асады. Ақын кісінің «көрген-білгенін әділет пен ақылға сынатуы» туралы іргелі пікірлерін бірде нақ-

ты, бірде бейнелі баяндай отырып, терең ойдың тегін де әділеттен, махаббаттан таратады. «Ақыл өссе, ол түпсіз терең жақсылық сүйемктікбірлән өсер» [1, 206], – деген қағида терең ойдың, ақылдың өсуінің әлеуметтік-этикалық өзегімен ақын ілімінің кең өрісіне шығады.

Ақын «көзінен басқа ойы жоқ», «бойында қайрат, ойында көз болмайтын» жандардың келбетін астарлы, бейнелі көркемдік суреттеу құралдары арқылы сипаттаған. Адам баласы «көзбенен көріп, құлақпен естіп, қолмен ұстап, тілмен татып, мұрынмен иіскеп, тыстағы дүниеден хабар алады» [1, 219]. Дүниеден мұндай хабар алмайынша, кісінің ойлауы, дүние шындығын білмегі мүмкін болмайды. Ал «кімде-кім сырттан естіп білу, көріп білу секілді нәрселерді көбейтіп алса, ол – көп жиғаны бар адам» [1, 219]. Сыртқы дүние туралы көзбен көріп, құлақпен естіп, қолмен ұстап, тілмен татып, мұрынмен иіскеп көп білім жинаған жақсы. Бірақ ақын: «Сыртын танып іс бітпес, сырын көрмей» [2, 126], – деп, жалқыдан жалпыға ауысып, жаңа бір қағида қалыптастырады. Адам көргенінен көз жазбай, естігеніне еріп, қолмен ұстағанынан айрылмай, тілмен татқанына мәз болып, мұрнына келген иісті іздеп жүре беретін болса, оның хайуаннан айырмашылығы болмайды. «Құр көзбенен көрген біздің хайуан малдан неміз артық?» [1, 139]. Адам баласы сыртқы дүниеден осы бес түрлі жан қуаты арқылы білгендері мен сезгендерін «әділет пен ақылға сынатып», «орындысын, орынсызын – бәрін де бағанағы жиған нәрселерінен есеп қылып, қарап табатын» [1, 220] жағдайда ғана ақылды деуге лайықты болады. Сонда ғана адам туралы, оның көкірегіндегі «ой көзі» [2, 117], «көкірек көзі» [2, 115], терең ойы туралы айтуға болады.

Ойда көздің болуы, «терең ой» кісінің сыртқы бес сезім арқылы көргенін, естігенін, білгенін ұғуына, тануына, пайымдауына, сынауына, бағалауына, ақырында дұрыс, игілікті пікір түюіне негіз болады. Құбылыстың «сырты» мен «сырын» дұрыс ұғу, шын тану, толық пайымдау, әділ бағалау, дұрыс пікір түю, дұрыс сенімге жету – терең ойдың негізінде мүмкін болатын іс. Терең ойдың соңына ермейінше, көрген-білгенін әділет пен ақылға сынатпайынша кісі ешнәрсені дұрыс ұқпайды, шын танымайды, толық пайымдамайды, әділ бағаламайды, дұрыс пікір түймейді, дұрыс сенімге жетпейді.

Бірақ терең ойдың түбіне бойлай алмау, ойын түйе алмау, күндіз-түні ой ойлаумен ғана болу адамды адамшылықтан шығарады. Сонымен қатар Абай «терең ойдың телміріп соңына еру» үшін кісі мынадай төрт түрлі «ой кеселдерінен» сақ болуды ескертеді: а) уайымсыз салғырттық; ә) ойыншы-күлкішілдік; б) қайғыға салыну; в) құмарлық. Осы төрт кесел күллі ақыл мен ғылымды тоздырады [1, 173-174]. Бұлардың әрқайсысынан таралатын кеселді құлықтар бар.

Терең ой – адамның адамшылығының сапалық қасиеттерін білдіретін категориялардың бірі.

4. Қанағат

Қанағат туралы халықтың дәстүрлі мәдениеті, дәстүрлі дүниетанымы арнасында қалыптасқан түсініктердің мәнісін білудің маңызы зор. Әдетте қанағат жайында ой айту, пікір білдіру қиынға соқпайды. Тіршілік философиясы шегіндегі ойлар мен пікірлердің бәрі бір түсінікке негізделеді. Ол мына үлгіде түйінделген: «Қанағат қарын тойғызар, қанағат қылмаған жалғыз атын сойғызар». Халықтың дәстүрлі тұрмыс-тіршілігінен хабары бар жан үшін бұл сөздің мәні түсінікті. Ал халықтың дәстүрлі тұрмыс-тіршілігінен хабары жоқ адам бұл сөздің мәнін жете білмейді. Бұл жерде мынаны ескеруге тура келеді: адам барға қанағат етеді. Жоққа қанағат ету туралы түсінік жоқ. Кісі жоққа қанағат етпейді, жоққа шыдайды, төзеді. Сондықтан қанағат ұғымының мәнісі шыдау, төзу ұғымдарының мәнісінен бөлек. «Қанағат қарын тойғызар» дегеннен қанағат етсең, ішпей-жемей тоясың деген түсінік тумайды. Екінші жағынан, бар екен деп тойғанына қарамай ішіп-жей беру, ала беру бар. Кісінің өзі тойса да, көзі тоймайтыны осындай жағдайға байланысты айтылған. Бұл – қанағат қылмағандықтың белгісі. Мұндай күйдің көп тараған бір көрінісі Абайдың «Ескендір» поэмасында адамның көз сүйегі түрінде берілген: тірісінде кісінің көзі ешнәрсеге тоймайды, өлгенде құйылған бір уыс құмға тояды.

Адам баласы дүниеде бір нәрсеге қызықпай, бір нәрсені қажет етпей тұра алмайды. Оның тіршіліктегі барлық ісі осындай қызығушылықтан, қажеттіліктен туады. Адамның қажеттіліктері, сұраныстары алуан түрлі. Олар адамның ойына, сезіміне, мі-

незіне әсер етпей қоймайды. Ақылды адам ойы мен сезімінде, мінезінде белгілі бір қажеттіліктің, сұраныстың әсерінен туған күйдің жөнін, мәнісін білуге тырысады. Көңілде пайда болған күйге сай іс қылудың алды-артын, салдарын сарапқа салады. Сарапқа салу барысында әр нәрсенің өлшемін, жақсы мен жаманның, ақ пен қараның арасын білу және сол білгеніне сай әділ шешім жасау, әділетті іс қылу – адамшылықтың белгісі. Қанағат адамның осындай болмысынан туады. Ынсапсыз, қанағатсыз адам жақсы мен жаманның, ақ пен қараның арасын ажыратып жатпайды [2, 73].

Адамның алуан түрлі сұраныстарын, қажеттіліктерін адамзат қоғамының бүкіл өткен тарихы, өзінің өмір сүрген ортасы қалыптастырады. Олардың біреуін қанағаттандырып, екіншісін қанағаттандырмау қиын. Олардың сұраныстары мен қажеттіліктерін толық қанағаттандыру да ақылға сыймайды. Сұраныс, қажеттілік ақылға сай, ақылға сыйымды болуы шарт. Адам баласын сонда ғана қанағат табады.

Қанағат – адал еңбекпен тапқанға қанағат. Ұрлықпен, алдаумен, қулықпен тапқанға қанағат жүрмейді.

Жұрт жүр ғой арамдықты еп көрем деп,
Токтау айтқан кісіні шет көрем деп.
Бар ма екен жай жүрген жан қанағатпен,
Құдайдың өз бергенін жеп көрем деп [2, 47], –

дейді Абай. Арамдықты еп көру, тоқтау айтқан кісіні шет көру қанағаттың жоқтығынан туады. Адал еңбегімен тапқанына қанағат еткен адам ұрлыққа, алдауға, қулыққа бармайды, олардан қашық болады.

Кісінің адал еңбегімен, маңдай терімен тапқанын ішіп-жеуінде, жұмсауында, пайдалануында шама болуы шарт. Осы шаманы білу және сақтау қанағатқа жеткізеді. Осы шаманы білу мен сақтау үшін де, қанағат ету үшін де көңілдің тыныштығы [1, 207] керек. Қанағатқа негіз болатын – көңілдің тыныштығы. Көңілдің тыныштығы үшін кісі, жоғарыда талапқа қатысты көрсетілгендей, үш түрлі істен аулақ болу қажет: а) адамның адамдығын бұзатын жамандықтан; ә) өзін өзі өзгешелікпен артық көрсетпектен; б) біреуге қастық қылмақтан, біреуді қор тұтпақ-

тан, кемітпектен. Бұлар – нәпсіден туатын құмарлықтардың түрлері. Нәпсіден туатын құмарлықтарға бой алдырған адам адамшылықтан шықпай, жамандыққа ұрынбай қалмайды. Нәпсіден туатын құмарлықтарға бой алдырмаудың жолы – әр нәрсенің өлшеуін білу, қанағат ету, ынсапты болу.

Абайдың ілімі бойынша, «әрбір жақсы нәрсенің өлшеуі бар, өлшеуінен асса, жарамайды. Өлшеуін білмек – бір үлкен іс... Ішпек, жемек, кимек, күлмек, құшпақ, сүймек, мал жимақ, мансап іздемек, айлалы болмақ, алданбастық – бұл нәрселердің бәрінің де өлшеуі бар. Өлшеуінен асырса, боғы шығады» [1, 222].

Әр нәрсенің өлшеуі жайында әл-Фараби бірқатар ойлар айтқан. Екінші ұстаз игілікті әрекеттерді екі қарама-қарсы шектің арасындағы ұнамды істер деп біледі. Мысалы, мырзалық – сарандық пен ысырапшылықтың аралығы [4, 202-203]. «Ойланбақ жақсы», – дейді Абай. Бірақ ойланбақтың өлшеуін білмеу кісіні «ойын байлай алмай, қияли болып кету» [1, 222] сияқты күйге душар етеді. Білім іздеуде, білім алуда кісі ұдайы оқи беретін болса, тыңдай беретін болса, бірақ сол оқу мен тыңдау арқылы алған білімін өзінің айналасының пайдасына жаратпаса, игілігіне пайдаланбаса, онда оны білімді, біледі деуге болмайды. Не нәрсенің болса да өлшеуін білуде үлкен мән бар. Халық: «Ас – адамның арқауы», – дейді. Шын сөз. Мүлде ештеңе ішіп-жемеу ашығуға әкеліп соғады. Бұл жақсы емес. Ал асты артық ішіп-жеу құстырады. Бұл да жақсы емес. Мүлде ештеңе ішіп-жемеу мен артық ішіп-жеу – бір нәрсенің екі шеткі өлшемі. Олардың ортаңғы өлшемін ұстау қанағатқа жеткізеді. Оны білу үшін де білім керек. Әр нәрсенің өлшеуін біліп, соған ақылы жетіп тұрып шектен шығу, «өлшеуінен асыру» «ақылдының сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулылықтың жоқтығынан» [1, 149] болады. Қанағатты ақылдың дегенін ұғып аларлық жүректегі жігер, қайрат, байлаулылық сақтап, қорғайды.

Адам болам деген жан үшін қанағаттың мәнісін білу, оны өзінің айналасының игілігіне, пайдасына жұмсау ізгі қасиет болып табылады. Абай көрсеткен «ішпек, жемек, кимек, күлмек, құшпақ, сүймек, мал жимақ, мансап іздемек, айлалы болмақ, алданбастық» сияқты істердің өлшеуін білу, солардың бәрінде қанағатты сақтайтын өлшем мен мөлшерден шықпау – адамның

адамшылығының белгісі. Сараңдық, қомағайлық, ашкөздік секілді тәннің, нәпсінің құмарлықтарына ерік бермей, тежеу салу, тоқтам табу, оның өлшемі мен мөлшерін білу, соған орай қанағат ету адамды жаманшылықтан қашық, жақсылыққа асық қылады, «адамға нұр болады» [1, 207].

Абай ілімінің жүйесінде қанағат – адам баласының асыл байлығы, рухани қымбат құндылығы. Қанағат адамның жанын, арын, абыройын, адамшылығын сақтайды.

Абай қанағатты адамзат баласының асыл қасиеттерінің бірі ретінде сипаттай отырып, оның шығу тегін, бастау көзін көрсетеді. Ақын ілімі бойынша, қанағат, ынсап – ғадалеттен, ғадалет – махаббаттан. «Махаббат – әуел адамның адамдығы, ғақыл, ғылым деген нәрселербірлән» [1, 185].

Айтылған жайлар Абайдың ілімінде қанағаттың лайықты орны барын, оны басқа ешнәрсемен, ешқандай ұғыммен, қасиетпен ауыстыруға, алмастыруға болмайтынын көрсетеді. Оның мәнін білу, мәнісін ұғу Абай ілімінің жүйесін дұрыс тануға септігін тигізеді.

5. Рақым

Рақым, қайырым, мейірім, шапағат, жанашырлық – өзара тектес ұғымдар. Белгілі бір жағдайға, ахуалға байланысты олардың бәрін емес, біреуін ғана айту лайықты болуы мүмкін. Мысалы, айыпты біреудің айыбын кешіру – рақымдылықтың, қайырымдылықтың белгісі. Ал біреудің өзінің баласын жақсы көруі – мейірімділіктің белгісі. Осы айтылған жайлар рақым, қайырым, мейірім, шапағат ұғымдарының тегі бір болғанмен, әрқайсысының тиісті жағдайлар сипатына лайықты мағыналық реңктері болатынын көрсетеді. Дегенмен бұл сөздер мағыналас, бір тектес ұғымдарды білдіреді.

Халықтың байырғы дүниетанымы бойынша, жақсылыққа асық, жамандықтан қашық адам қайырымды, рақымды адам деп аталады [5, 20-21]. Ал жақсылыққа асық, жамандықтан қашық болу рақымдылықты ғана емес, білімді, ақылды болуды талап етеді. Жақсылық пен жамандықтың арасын айыруға білімі, ақылы жетпеген адамды жамандықтан қашық болады, жақсылыққа асық болады деп айтудың жөні жоқ.

Талап, қанағат, ұстамдылық, батылдық, жомарттық, әділдік сияқты рақым (жанашырлық, қайырымдылық, шапағат) да жан-ның талпынысынан, ұмтылысынан туады. Адамның барша ізгі қасиеттерінің көзі сияқты рақымдылықтың да көзі бір шама әр адамның бойында әуелден болады. Адам талап қылып, шын ниетімен өзінің бойында бір шама негізі бар ізгі қасиеттердің, солардың ішінде рақымдылықтың да көзін ашу, «оған рауаж беріп гүлдендірмек, кәмәлатқа жеткізбек жөһәтінде болмақ» [1, 187-198].

Кісі алдымен өзіне қайырымды, рақымды болуы тиіс. Тілге абай болудың, тек қана жақсы сөз айтудың өзі – кісінің өзіне жасаған рақымының, қайырымының көрінісі. Негізінде, рақым, қайырым деген – кісінің өзіне, айналасына, жұртына сөзімен де, ісімен де жақсылық жасауы.

Әл-Фараби қайырымдылықты екіге бөледі: а) интеллектуалдық; ә) этикалық [4, 195]. Рақымдылық адам жанында ізгі, адамшылық қасиеттерден туатын жақсы «әрекеттердің белгілі бір уақыт бойына көп рет қайталануы нәтижесінде пайда болып, тұрақтайды» [4, 196].

Адам бойындағы рақымдылықтың пайда болуы, қалыптасуы, тұрақтауы туралы әл-Фараби мен Абайдың ойларында ортақ негіз бар. Әл-Фараби секілді Абай да рақымдылықты адамның іс-әрекеттерінің мөлшеріне, күшіне, мақсатына, кімге жұмсалуына, мезгілдік және мекендік шегіне қарай сипаттайды. Соның бәрінің бастауында ғылым мен білім, халықтың байырғы рухани мәдениеті, дәстүрлі дүниетанымы тұрады.

Рақымдылықтың талаптан, қанағаттан өзгешелігі болады. Талапты, қанағатты болған жақсы. Бірақ талап та, қанағат та теріске, кемшілікті нәрсеге тартпай тұрмайды. Оларды терістен, кемшілікті істен тоқтатып, жақсы жолға, ізгі бағытқа күштеп салатын жан қуаттары болады. Рақымдылыққа қатысты оны айтуға болмайды. Рақымдылық кісінің өз еркінен, өз тілегінен, шын ықыласы мен ынтасынан, махаббаттан туады. Рақымның тууы басқа күштің демеуіне, қолдауына, күштеуіне мұқтаж емес. Ойдың, ұғымның, көңілдің қалыптасқан бір күйі, қасиет түрінде де, заттанған, нақтыланған іс-әрекет түрінде де рақым өзінің ізгі қалпын өзгертпейді, ешкімді жасытпайды, ешкімді өкіндірмейді.

Мазлұмға жаның ашып, ішің күйсін,
Харакет қыл, пайдасы көпке тисін [2, 266], –

дейді Абай.

Ғадаләт пен мархамат көп азығы,
Қайда көрсен, болып бақ соған көмек [2, 266], –

дейтіні және бар.

Өлең жолдарында рақымға ділгір, рақымдылыққа мұқтаж адамдардың, көптің жайы көрініс тапқан. Адамның рақымына, рақымдылығына біреу мұқтаж болғанда, біреу мұқтаж болмайды. Рақымды болу, рақымдылық жасау бар да, кімге рақымды болу, кімге рақымдылық жасауды білу бар.

Ақын өлеңіне берілген түсініктемеде «мазлұмға» сөзінің мағынасы «зұлымдыққа ұшыраған адам» деп беріледі. Мәтін астарынан «зұлымдыққа ұшыраған адам» емес, қорғансыз, күні қараң көп туралы мағына туады. Ақын жеке адамға болса да, көпке болса да жанның ашуын, солардың қиын халі үшін іштің күйіні метафоралық қолданыстағы сөздер арқылы берген. Жанның ашуынан да, іштің күйінен де рақым, рақымдылық, рақым ету туралы ой туады. Сонымен қатар көпке пайдасы тиетін харакет қылуда да рақым, рақымдылық бары байқалады. Екінші үзіндідегі «мархамат» сөзі «рақым» деген мағынаны береді. Көпке керегі, көптің мұқтажы, көптің қажеті әділеттілік пен рақымдылық екені, сондықтан көптің көзі түскен адамның сол көпке әділетті, рақымды болмағы туралы ойда терең мән бар. Адамның бір адамға, жақынына ғана рақымды болмай, көп үшін жаны ашып, іші күйіп, көпке рақым қылу туралы қағидада Абайдың өзіне тән таным ерекшелігі, ойлау даралығы бар. Екіншіден, бұл қағиданы Абай басқа біреудің айтуынан таратпайды, халықтың дәстүрлі дүниетанымына сүйенеді, өзінің «жүрегінің түбіне терең бойлап», «терең ойдың телміріп соңына еру» арқылы тапқан ілімінің өзегінен өріп шығарады.

Абай рақымды, мейірбандылықты, әрбір адам баласын өз бауырым демекті, өзіне ойлағандай ойды өзгелерге де болса игі еді демекті бір негізден таратады. Рақым, мейірім, шапағат – адамның адамшылығына лайықты қасиеттер. Адам баласы «ғадаләт, шапағаттан босанбауы» қажет. Егер адам баласы ғадаләт,

шапағаттан босанса, онда одан «иман да, адамдық та, Һәммасы босанады» [1, 197]. Ал әрбір адам баласын өз бауырым демек, өзіне ойлағандай ойды өзгелерге де болса игі еді демек рақым, мейірім, шапағат секілді асыл қасиеттерден туатын іске, әрекетке ұласады. Аталған асыл қасиет туралы ұғым дерексіз, жалпы болғанда, соның дегені бойынша болған деректі, нақты, затты іс-әрекеттен оның өз бейнесі көрінеді. Дерексіз, жалпы ұғымның мәнісі деректі, нақты, затты іс-әрекет арқылы ашылады.

Рақымның мәнін жете білудің екінші бір жолы – оны қарама-қарсы мәндегі ұғымдармен салыстырып пайымдау. Абай мұндай ұғымдар қатарында зорлық пен залымдықты атайды. Адамшылық жолындағы адам зорлық, залымдық іске бармайды. Зорлық пен залымдық – рақымдылыққа, мейірбандылыққа, әрбір адам баласын өз бауырым демекке, өзіне ойлағандай ойды өзгелерге де болса игі еді демекке дұшпан. Рақымдылық, қайырымдылық, мейірбандылық ғадаләттен, махаббаттан шығады. Адамның адамдығының негізі махаббаттан, мұның өзі «ғақыл, ғылым деген нәрселербірлән» [1, 185]. Осылайша рақымдылық, мейірбандылық ғақылмен, ғылыммен байланысты болады. «Бұл ақыл, ғылым екісі де өзін зорға қисабламақты, залымдықты, адам өзіндей адамды алдамақты жек көреді. Һәр екісі де мархаматты, шапағатты болмақтықты айтып бұйырды, бұл рақым болса керек» [1, 198].

Айтылған жайлардан кісінің өзін зор тұтпауы, залымдықтан қашық болуы, өзіндей адамды алдамақты жек көруі, адамға мархаматты, шапағатты болмағы оның рақымдылығының белгісі екені белгілі болады.

Абайдың ілімінде адам боламын деген жанның асық болатын бес асыл ісінің қатарында рақымның сипаты да, орны да ерекше. Абайдың ілімінде ғадаләт – барша ізгіліктің анасы. Рақым – ізгі қасиет. Сондықтан ол да ғадаләттен шығады. Алдыңғы төрт асыл іске рақым қосылғанда, бұл бесеуі біртұтас кемел қасиетке айналады. Адамның жақсылық, ізгілік жолында іс қылып, тура жолдағылардың тобында болуы осы бес қасиеттің тұтастығынан пайда болатын кемелдікте.

Абай бес асыл қасиеттің мәнін тиісті деңгейлер бойынша жан-жақты сараптайды. Әр қасиеттің өзін белгілі бір бүтін құбылыс ретінде танып, оның құрамдас бөліктерін, онымен шектес

құбылыстардың қырларын және олардың өзара қарым-қатынасын, байланыстарын анықтайды. Ал бес асыл қасиеттің өзін бір бүтін күрделі құбылыс ретінде жинақтауға келгенде, олардың өзара қарым-қатынасындағы, байланыстарындағы, тұтасуындағы заңдылықтардың жүйесін ашады. Мұның өзі жекелеген қасиеттердің тиісті бір қырларын, белгілерін салыстырмай, олардың тектес, негіздес мағынасы мен мәнін тану негізінде жүзеге асады. Ақырында шығармашылық ойлау үдерісінің түпкі сатысында белгілі бір тұтастық ретінде жинақталған құбылыстың мағынасы мен мәні жалпы құбылыстарға ортақ бір негізге келіп қосылады.

Адамға тән бес асыл қасиет (талап, еңбек, терең ой, қанағат, рақым) әділеттен өніп-өседі, әділет – махаббаттан. Абай ілімінің парадигмасын анықтауда бұл жүйенің маңызы зор.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Екінші том. – Алматы: Ғылым, 1977.
2. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Бірінші том. – Алматы: Ғылым, 1977.
3. Жұмабаев М. Таңдамалы (Өлеңдер, поэмалар, зерттеулер, аудармалар. – Алматы: Ғылым, 1972.
4. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975.
5. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973.

10-тарау

АДАМНЫҢ БЕС ДҰШПАНЫ

Абай адамның адамшылығын бұзатын, адамдардың арасындағы ынтымақ пен бірлікті, достықты бұзып, дұшпандықты туғызатын бес жаман істі көрсетіп, олардың әрқайсысының өнер көзін, өзіне тән ерекшеліктерін, шектесетін, сабақтасатын өрістерін сипаттайды. Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұстау бес асыл іске негіз болса, ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұстай алмау кісіні мынадай бес дұшпанның қолына пенде қылып түсіреді: өтірік, өсек, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ.

1. Өтірік

Өтірік пен шынның арасын халық өзінің өмірлік тәжірибесіне сүйеніп анықтаған: «Өтірік пен шынның арасы төрт-ақ елі: құлақпен естіген – өтірік, көзбен көрген – шын». Белгілі бір даулы нәрсенің анығына жету үшін, ілгерідегі билер, басқадай айғақ болмаған жағдайда, осы қағидаға сүйенген. Шынға көз жеткізу үшін, шындықтың өзіне ғана сүйенуге тура келеді, басқа бір құралға не амал-айлаға сүйенуге болмайды. Шынға шынның өзі арқылы ғана көз жеткізуге болады. Шын құбылыстың, заттың, нәрсенің белгілі бір сипатымен немесе қасиетімен толық сәйкес келеді. Ал өтірік ешбір құбылыстың, заттың, нәрсенің белгілі бір сипатымен немесе қасиетімен ешуақытта сәйкес келмейді. Өмірдегі құбылыстың, заттың, нәрсенің өзімен немесе белгілі бір сипатымен, я болмаса қасиетімен ешуақытта сәйкес келмейтін сөзді өтірік сөз дейміз. Өтірік сөз әрқашанда біреуді алдап, аранға түсіріп, сол арқылы пайда табу мақсатынан туады. Мұндай мақсатқа жету үшін айтылған өтіріктің екі қырлы салдары болады: а) өтірікті айтушының пайда табуы; ә) өтірікке сеніп, алданғанның жапа шегуі. Бұлар адамның «әрбір түрлі адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай ойды оларға да болса игі демек» [2, 148] ниетінің жоқтығынан туады. Адамның «әрбір түрлі адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай ойды оларға да болса игі демек» [2, 148] ниетінің жоқтығы – әділетсіздік.

Сөз – ақылдың дегенін білдіретін құрал. Егерде ақыл өзінің осы құралын шындықты айтуға жұмсамай, өтірікті айтуға жұмсайтын болса, онда бұл – ақылда байлаулылықтың жоқтығының белгісі. Ал ақылда байлаулылықтың болмауы – адамның адамшылығына жат, қарама-қарсы күй. Адам мұндай күйін өзі де, өзгелер де жат тұтпай, ауыртпалығын сезінбей, зардабын шекпей қала алмайды.

Шынға шыдау, шындықтан таймау дүние қуған жан үшін қай заманда да оңай болмаған. Абайдың: «Арсыз болмай атақ жоқ, Алдамшы болмай бақ қайда?» – деуінің негізінде де «пайданы қуып алқынып, өзгені әсте сөз демес» [1, 201-202] өтірікші мен өсекшінің, қу мен сұмның және солардың заманының шындығы жатыр. «Өтірікке тұшынып» [1, 151], «шынға шыдапынтымағын қоса алмайтын» [1, 298], «ішімен жау болып, сыртымен құрмет қылатын» [1, 184] «іші залым, сырты абыз» [1, 185] жандардың іші мен тысының арасындағы қайшылық, қарама-қарсылық шегінде өтіріктің сипаты, өтірікшінің бейнесі белгілі болады. «Сүйсе жалған, сүймесе аянбаған» [1, 297] туысқан, дос деген жандардың табиғатындағы екіұштылық та толық ашылады.

Кісі бойындағы осы кемшіліктер дәстүрлі қазақ қоғамында халықтың әдет заңымен, дүниетанымымен, қоғамдық санасымен сыйыса алмайтын, адамзатты бұзатын бұзақы қылықтар еді. «Тау мен тасты жел бұзар, адамзатты сөз бұзар», – деген халық даналығында көрсетілген «адамзатты бұзатын сөз» – осындай бұзақы, өтірік, өсек сөз.

Абайдың тұсында бұзақының аты пысық болды, бұзақылықтың аты пысықтық болды, бұзақы болу мен бұзақылық жасау мақтанға айналды.

Пысық кім деп сұрасаң -
Қалаға шапса дем алмай,
Өтірік арыз көп берсе,
Көргендерден ұялмай,
Сыбырдан басқа сыры жоқ,
Шаруаға қыры жоқ,
Өтірік, өсек, мақтанға
Ағып тұрса бейне су [1, 81], –

деген өлең жолдарында пысық адамның ісі сипатталған. «Пысық» сөзі беретін ұғымның әу бастағы мағынасы жағымсыз болмаған. Өз ортасында ерінбей еңбек етіп, істің жөнін біліп, жігін тауып, тіпті қиынның да қисынын таба білген адамды пысық деп атау бұрыннан бар. Абайдың заманында «пысық» ұғымы өзгерді. Сөйтіп пысықтық «шаруаға қыры жоқ», адал еңбек етпей, қулық пен сұмдық жолына білегін сыбанып түскен, өтірік, өсек, мақтанға судай аққан қу мен сұмның ісіне қатысты айтылатын болды. Бұл іс «харекеті – әрекет», «рас сөзі жоқ», «шынның бетін жалған мақтанмен» бояушы арыс, алдамшы қулар мен сұмдар үшін атақпен, бақпен бірдей болды [1, 82]. Байлық та, ақыл да, абырой да мақтан емес, арыз бере білу, алдай білу мақтан болды [2, 218]. «Пысықтықтың белгісі арыз беру» болды [1, 62]. Ел ішінде қулығымен, сұмдығымен, пысықтығымен атаққа ілініп, көзге түсіп жүргендердің ісінен «Арыс болмай атақ жоқ» [1, 124] деген тұжырым туды. Өтірігімен, алдамшылығымен, арысдығымен, қулығымен, сұмдығымен, пысықтығымен атаққа ілініп, көзге түсіп, құрметке ие боп, пайда тауып жүргендердің ісін пайымдаудан «Алдамшы болмай бақ қайда?» [1, 124] деген түсінік шықты. «Қазақтың шын сөзге нанбай, құлақ та қоймай, тыңдауға қолы да тимей, пәлелі сөзге, өтірікке сүттей ұйып, бар шаруасы судай ақса да, соны әбден естіп ұқпай кетпейтұғыны» [2, 47] мінезге айналды. Өтіріктің өтірік екеніне көзі жетіп тұрса да, соған сүйсініп, қызығып құлақ қоятын, соны іздеп жүріп тыңдайтын және соған мәз болып тарайтын жұрттың қарасы көбейді.

Пысықтың қалаға шауып, өтірік арыз көп беруінің мақсаты бар. Ол – пайда табу, мал алу. Оны табарында, аларында өтірік айтпаса, алдамаса шара жоқ [1, 249]. Өтірік айту, жала жабу еңбек етпей мал табудың жолына айналды. Сондықтан пысық елдегі жақсы адамдардың бәрінің үстінен бекер, өтірік «шапты, талады» деген қылмысты іс көрсетіп, арыз береді. Оған тергеу шығарады. Мұнымен тоқтап қалмай, көрмегенін көрдім деуші жалған айғақ болушыларды да дайындап қояды. Пысықтың өтірігінен елдегі жақсы адамдардың басына қауіп, қатер төнеді [2, 131-132], өтірікші мақсатына осы амалмен жетеді.

Өлеңнің: «Сыбырдан басқа сыры жоқ», – деген жолының мағынасы терең. Адамдардың оңашаланып, құпия жиналып, өзара сыбырласып сөйлеуінің тарихы, мәнісі өте әріде жатыр. Құ-

пия жиналушылардың, сыбырдың және сыбырласушылардың жайы Құранда баяндалған. Сыбырлап сөйлесушілер өз сөздерін басқа ешкімнің естімеуін, өз ойларын басқа ешкімнің сезіп, білмеуін мақсат етеді. Рауаятта сыбырласуға, қас қағысуға, көз қысысуға тыйым салынған. Соған қарамастан бұзықтар «күнәда, дұшпандықта... сыбырласады» [Құран: 58:8]. «Сыбырдан басқа сыры жоқ» дегеннің түпкі мағынасын осы бағытта пайымдаған абзал.

Аулаққа шықпай,
Сыбырлап бұқпай,
Мейірленбес еш сөзге [1, 118], –

секілді өлең жолдарының өзегінде де ашылмаған ойлардың сілемі бар. Құпия жиналыс, аулаққа шығу, тіпті аулаққа шыққан соң да бұғып, сыбырлап сөйлесу ниеті дұрыс адамдардың ісі емес екені анық. Олар жақсылық жайын сөйлесті деп айту негізсіз. Жақсылық жайын, адамшылық жайын, көп үшін игілікті шындық жайды сөйлеушілерге көптен бой тасалап, аулаққа шығып, бұғып, сыбырласудың қажеттігі жоқ. Ал аулаққа шығып, бұғып, сыбырлап сөйлесуде өтірік те, өсек те, күнә мен дұшпандық, зұлымдық та, біреуді алдау, біреуді арбау жайы да болуы мүмкін. Құпия жиналыс тура жолдағы адамдардың ісі емес [Құран: 58:10].

Өтірікті өнер көргендерге ортақ мінез-құлықтың тағы бір қыры мынадай болды:

Алашқа іші жау боп, сырты күлмек,
Жақынын тіріде аңдып, өлсе өкірмек [1, 45].

Алашқа ішінің жау болуы – өтірікшінің шыны, ішкі болмысы. Күлкі, кісіге жылы жүз танытып, күліп қарамақтық – сыртқы белгі. «Сыртқа қасиет бітпейді» [2, 206]. Шын мен өтіріктің басы бір жерде қосыла алмайды. «Өтіріктің құйрығы бір-ақ тұтам», – деген халық. Аулаққа шығып, бұғып, жасырынып сөйлесудегі «сыр мен сыбыр» [Құран: 9:78] ашылмай, естілмей қалмақ емес. Шын тұрған жерде өтірікке орын жоқ. Өтірік өктемдік жүргізген жерде шындықтың шырылдаған үні естілмейді. Ал кісінің басқа бір кісіге ішінен жау бола тұрып сыртынан жылы

жүз көрсетіп, күліп қарауы – оның жалғаншылығының, екіжүзділігінің көрінісі. Іштегі жаулық ниет – шын, сырттағы достық күлкі – өтірік. Егерде біреу басқа біреуге деген ішкі жаулығын жасырмай, сыртына да ашық шығарып тұрса, онда оны зұлым деп айтуға болғанмен, өтірікші, екіжүзді деп айтуға болмас еді. Бірақ Абай бейнесін жасап отырған адам кісіге ішінен жаулық тілесе де, онысын сыртына ашық шығармай, күлкімен бүркемелейді. Оның да мәнісі бар: ол кісіге жаулығын күлкімен бүркемелей жүріп, өтірік жанашыр бола жүріп, қисыны келгенде оны алдап соғуды, сөйтіп пайда табуды көздейді. Малға достың малдан басқа мұны болмайтын қалпы осылай қалыптасады: дүниедостықтан – өтірік, өтіріктен – екіжүзділік, екіжүзділіктен зұлымдық туады. Өтірікші ісінің көрнекі мысалын И. Крыловтың «Қарға мен түлкісінен» көруге болады. Абай оны қазақ тіліне аударғанда, онда суреттелген шындық пен қазақ өмірінің шындығы арасында сәйкестік барын ескерген.

Пысықтың жақынын тіріде аңдудағы мақсат та анық: жақынының малынан пайда табу, жақынына дұшпандық жасау. Ал енді оның әлгі өзі аңдып жүрген жақыны өле қалса, өкіріп жылауында да сыр болуы мүмкін. Бола қалған жағдайда, ол да пайда ойлаудан әрі аспақ емес. Сондықтан жақынын тіріде аңдуы оның шындығы болса, жақыны өлсе, қайғыруы, өкіріп жылауы – өтірік. Оның осы өтірігінен де пайда тапқысы келетінінде сөз жоқ. Бұл – өтіріктің ең бір жексұрын түрі әрі екіжүзділіктің, зұлымдықтың көрінісі.

Ақын өтірікпен шектес бірнеше құлықтың бетін ашады: алдау; екіжүзділік; жалақорлық; пәлеқорлық; қулық; пысықтық, т.б. Бұлармен сабақтас өтірік мақтау, жалған даттау да бар. Осылардың бәрі пайда табу туралы бір ғана мақсаттан туады. Ал енді өтіріктен түсетін пайда өтірікшінің өнеріне байланысты бірнеше түрлі болады. Өтірікшінің арын сатып, ант ұрып іздеген пайдасының алды бір семіз ат болса, аяғы – бір табақ ет [1, 203]. Осы үшін біреулер өзінің өтірігіне өзгені сендіре алмай, өзгенің өтірігіне өзі сене алмай, сенделмемен күн өткізеді, «татуды араз, жақынды жат» [1, 279] қылады.

Атаны бала аңдиды, ағаны – іні,
Ит қорлық немене екен сүйткен күні?

Арын сатқан мал үшін антұрғанның
Айтқан сөзі құрысын, шыққан үні [1, 47].

Мал үшін атасын аңдыған баланың, ағасын аңдыған інінің күнін ит қорлық түрінде сипаттауда ащы шындық бар. Ақын айтып отырған «ит қорлық» оқуға жеңіл, түсінуге оңай сезіледі, сондықтан оның тереңіне бойлауға әркім бара бермейді. Оның мәнісіне көз жүгірткен адам ақынның осы сөзінде ауыр салмақ жатқанын аңғарады. Адамның бойындағы антұрғандық қылықтардың ең ауырын, ең сұмпайысын ақын осы сөзбен жеткізеді. Зорлық бар жерде қорлық болмай тұрмайды. Бірақ адамзаттың көретін қорлығының сипаты бір басқа да, иттің көретін қорлығының сипаты бір басқа. Қорлық зорлықтан туады дедік. Ит өзіне зорлық жасамайды, соған орай ол өзіне өзі қорлық та көрсетпейді. Итпен салыстырғанда, адамның жайы өзгеше. Оның өзінің пайдасы үшін біреуге жасаған зорлығы өзге үшін ғана емес, өзі үшін де қорлық болмақ: жай қорлық емес, ит қорлық; өзі үшін де, өзгелер үшін де игілігі, баяны жоқ іс. Ал адамның өзі таңдап тапқан, сүйсініп істеген ісінің не өзі үшін, не өзгелер үшін игілікті болмауы, баянсыздығы, «ит қорлық» болып шығуы оның бойында адамшылық нышанының қалмағаны, адам қатарынан шығып қалғаны туралы пікірдің тууына негіз болады. Сондықтан мұндай «антұрғанның айтқан сөзі, шыққан үні құрысын».

Ақын өтірікшінің бір түрін «екі сөзді» деп атайды:

Екі сөзді тәңрі атқан –
Шыр айналған дөңгелек [1, 181].

Қазақ ішінде біреу өзге елге барса, барған еліне өзінің елін өтірік мақтайтын, қайтып келген соң, өз еліне барған елін өтірік мақтайтын мінез болған. Абайдың қырқыншы сөзінде осындай әдеттің бірнеше көрінісі берілген. Мұндай өтіріктің айтылу себебі мақтангершіліктен шығады. Өтірік айтушы екі жағдайда да өзінің өзгелердей емес, көргені, білгені бар, жақсы мен жаманды айыра білер кісілігі бар тәуір кісі есебінде көрінуге ұмтылады. Өтірікші үшін бұл да пайда. «Екі сөзді тәңірі атқан» – өтірікшінің басқа түрі. Мұның сипаты «Көжекбайға» өлеңінде берілген:

екі елдегі екі дос; екі достың біріншісі екіншісіне дұшпандығы бар үшінші біреумен жолығысады; үшінші біреу екі достың біріншісіне екіншісі туралы өзінің араздық сөзін айтады; екі достың біріншісі екіншісін жолда жолығысқан үшіншімен қосыла даттайды, оның араздығын күшейте түседі; екінші дос одан мұның мәнісін сұрайды; бұл (бірінші дос) ескі досына адалдығына аруак, құдайдың атын атап ант ішеді, «жауын алдап қайтқанын», «сыр алғалы айтқанын» түсіндіріп, ақталады. Осы сатылар қайталана береді. «Екі сөзді тәңірі атқанның» «шыр айналған дөңгелек» қалпы осындай. Осы өтірігімен оның да пайда таппақ ойы бар.

Абайдың шығармашылығында өтірік айтудың, алдаудың мал табу құралына айналғаны, өтірік арыз жазудың, өтірік куәлік берудің кең өріс алғаны, тіпті өтірігі өрге жүзген қу мен сұмның ел ішінде елеулі болуы әлеумет өміріндегі зұлымдық іс қатарында суреттелді және ақынның ақыл-ойы соған қарсы күресті, соны жоюға бағытталды. Өтірікті өнер көріп, сол өнерімен мал таппақ болған «нанымы жоқ, анты бар» [1, 88] антұрғандарға ақынның айтатын сыны да ескертуі де бар. Солардың ішінде «Жас өспірім замандас қапа қылды» өлеңінің мына бір шумағында жинақталған ойдың маңызы зор:

Малға сат, пайдаға сат қылығыңды,
Ылайла ылай оймен тұнығыңды, –
Сонда өмірден алдамшы бола алмассың,
Ол білдірмей ұрламақ қызығыңды [1, 203].

Құлығын бұлдау, қылығын малға, пайдаға сату, тұнығын ылай оймен ылайлау – өтірікті өнер тұтқан алдамшының, қу мен пысықтың ісі. Бұлар қанша «алдадым» деп «шалықтап, шалқып, шатып» жатса да, өтірікпен, қулықпен біреуді алдап, біреуді арбап тапқан мал дәулет болмайды, қанша қу, қандай пысық болса да, өмірден алдамшы бола алмайды. Қу мен пысық өзінің тұнығын өзі қанша ылайласа, өтіріктен қанша пайда тапса, өмірін де, өмірінің қызығын да сонша жоғалтпақ. Өйткені өтірікті судай сапырып, біреуді алдап, біреуді арбап тапқан дүние ешкімге опа бермейді. Опасыз, игіліксіз дүние жолында сарп еткен өмір – ит қорлықпен өткен өмір, оның орнын ешнәрсе толтыра алмайды.

Өтірікшінің сөзінен сақтанудың өмірлік маңызы үлкен. Бірақ өтірік пен шынды ажырата алмай, жоққа сену деген бар. Сөздегі өтірік – барды жоқтай, жоқты бардай көрсету.

Ақын өтіріктің, өтірікшінің жайын айтумен қатар өтірік пен шынның арасын ажыратуға да көңіл бөледі.

Рас сөздің кім білер қасиетін?

Ақылсыз шынға сенбей, жоққа сенбек [1, 45], –

секілді өлең жолдарына қарағанда, рас сөздің қасиетін білу оңай емес. Рас сөздің қасиетін білу – үлкен игілік. Рас сөздің қасиетін білуші, алдымен, өзі шын сөйлейді, өтірікке бармайды. Ал өзгенің сөзінің шын немесе өтірік екенін ажырату – ақылдың, ақылдының ісі. Шын мен өтірік таразы басына түскендей жағдайға тап болған жанға Абай мынадай кеңес береді:

Ақыл сенбей сенбеңіз [1, 66].

Шындыққа көзі жетіп, шындық жағында тұрған адам сол шындықтан қандай жағдайда да ажырамауы керек. Шындыққа көзі жетіп тұрған адам сол шындықты ақылмен қорғап, қарсы жақты сол ақылмен жеңуге тиіс.

Ақсақал айтты, бай айтты,

Кім болса мейлі, сол айтты –

Ақылменен жеңсеніз.

Надандарға бой берме,

Шын сөзбенен өлсеніз [1, 66].

Абай жастардың алдына үлкен талап қойып отыр. Өтірікке қарсы шығып, шындықты қорғау жолындағы күресте ақсақалдан да, байдан да, «көптен» де, «жұрттан» да жасқанбау, олардың дегеніне көнбеу, «надандарға бой бермеу», ақылдың дегенінен қайтпау қай кезде де оңай болмаған. Мұндай талапқа лайықты іс қылуға Абайдың тұсында лайықты қоғамдық, әлеуметтік негіз жоқ еді. Солай бола тұра Абай адам болам деген жастардың алдына осындай талап қояды. Тіпті өтірікке көнбей, шындықты қорғау жолында өлуге тура келсе, «шын сөзбен өлу» туралы насихат береді, өтірікке көніп тірі жүргеннен шындықты қорғап, «шын сөзбен өлуді» артық көреді.

2. Өсек

Өтірік айтылған жерде өсек те жүреді. Өйткені бұлардың негізі бір. Бірақ өсектің өтіріктен өзгешелігі бар. Өтірік сөзде де, пікірде де, істе де кездеседі. Ал өсек сөз арқылы ғана тарайды. Ол кісінің сыртынан айтылады. Біреуді біреуге жамандау, біреудің сөзін біреуге жеткізу – өсектің ең кең көрініс тапқан түрлері. Кісінің сыртынан айтылған ғайбат сөз – өсек сөз. Жұрт оны «қаңқу сөз» деп те атайды. «Аурудың жаманы – шаншу, сөздің жаманы – қаңқу», – деген халық даналығы. Ол адамның арына қиянат келтіреді. Кісінің сыртынан өсек айту арқылы оның арына қиянат жасау – үлкен күнә. Көпті көрген кария кісілердің айтуынша, дүние тіршілігінде адам баласының біліп не білмей жасайтын жазалы істерінің үштен біріне өсек себепші.

Халықтың дәстүрлі мәдениетінде адамның абыройы, ары өте қастерлі, қасиетті. Сондықтан қазақ: «Малым – жанымның садағасы, жаным – арымның садағасы», – деген. Адамның арына қиянат жасау оның малы мен жанына бірдей қиянат жасаумен пара-пар зұлымдық қатарында бағаланған. Өзінің өсегімен «татуды араз, жақынды жат қылған», жақсының жақсылығын көре алмай, оны сыртынан жамандаған адам – адамның ең жаманы.

Қай қызығы татиды қу өмірдің,
Татуды араз, жақынды жат қыларға [1, 279], –

дейді Абай. Татуды араз, жақынды жат қыларда өсекшінің көздейтін бірнеше мақсаты болуы мүмкін. Оның бірі – татудың араз, жақынның жат болуынан рақат табу. Татуда кегі, жақында өші болмаса да, олардың арасындағы татулық пен жақындықты бұзғанына өсекші қуанып, мәз болады. Мұндай қуаныштың түп негізінде татудың татулығын, жақынның жақындығын көре алмаушылық жатады. Екінші мақсат ар ойламай, пайда ойлаумен байланысты анықталады. Өсекші татуды араз, жақынды жат қыларда өзінің осы ісінен өзіне түсетін пайданы көздейді. Өсекші өз ісінен түсетін пайданы көз алдына келтіргенде, құлшына түседі, өзі секілділердің алдына түсіп, олардан озып шығуға күш салады.

Адам деген даңқым бар,
Адам қылмас халқым бар,
Өтірік пен өсекке
Бәйге атындай аңқылдар [1, 151], –

дегенде, ақын өтірік пен өсектен пайда тауып жүрген жұрттың қалыпқа айналған жаман құлқынан тапқан күйігі мен күйінішін білдірген.

Екі мақсат та өсек пен өсекшінің елдің ішін бұзушы, бүлдіруші болмысын танытады.

Жамантайдың баласы Көжек деген,
Әркімге өсек тасып безектеген.
Досын келіп досына жамандайды,
Шіркінде ес болсайшы сезед деген [1,77], –

сияқты өлең жолдарында Абай өсекші мен өсекке осы тұрғыдан сын айтады. Көжек әркімге өсек тасып безектегенде, досын досына келіп жамандағанда, өз ісінің жазалы ауыртпалығын сезінбей, жамандығына салынып отырған болуы мүмкін. Екіншіден, өсекшінің өсегінің қисыны ашылмай қалмайды. Ол бүгін біреуге екінші біреуді жамандап келетін болса, ертең мұны жамандап келесі біреуге барады. Өсекшінің, өсектің жайын білетін есті кісі үшін бұл – белгілі. Бірақ өсекшінің өсектеуінде себеп барын жоққа шығару қиын. Оның қандай себеп екені жоғарыда сипатталған екі мақсатқа байланысты белгілі болады. Бұл екі мақсаттан Көжек сырт қала алмайды. Оның да өз есебі бар. Бір күндік бас пайдасы үшін досын досына жамандаудың түпкі себебі көре алмаушылық, қызғаныш болса да, пайда ойлап, мал табу болса да, олардың жеңілі жоқ. Оның «өзін-өзі күндеуі, жақынын жалған міндеуі» [1, 80] ар ойлаудың емес, пайда ойлаудың көрінісі екендігінде сөз жоқ. Сондықтан өсек айтушыға оның өсек айтып жүруінің дұрыс еместігін, жалпы мұның жақсы емес, жаман іс екенін айтудың әсері болмайды. Қанша ақыл айтқанмен, қанша ескерту жасалғанмен, өсекші сүйегіне сіңген әдетін қоя алмайды, ойы мен бойын өсектен тыя алмайды. Қой дегеннің тілін алмайды. Абай өсекшінің осы мінезін «арсыздықтың белгісі» [1, 80] деп көрсетеді.

Тасыса өсек,
Ысқыртса кесек,
Құмардан әбден шыққаны [I, 118], –

дегенде де Абай өсекшінің ісін оның тек өсекке құмарлығынан таратып айтып отырған жоқ. Өсекшінің өсек тасығанда құмардан шыққандай күйге түсетінін жоққа шығаруға болмайды. Бірақ осы құмардан шыққандай болып рақат күйге түсіретін күш өсек тасудың өзі ғана емес, сонымен бірге оның салдарының ойдағы елесі болу керек. Кез келген өсекші біреуді сыртынан жамандап айтқан қаңқу сөзі арқылы екі нәрсені көздейді: а) жамандаған кісісінің өзінен жаман екендігін көрсетеді; ә) жамандаған кісісінен өзінің жақсы екендігін білдіреді. Кейінгі мақсат жоқ жерде алдыңғысы да болмайды. Мұның аяғы, ілгеріде айтылғандай, мақтанға келіп саяды. Осы мақсаттың үстіне пайда табу туралы екінші мақсат келіп қосылатын болса, өсекшінің арсыздығы қулық пен сұмдыққа, зұлымдыққа ұласады. Бұл жолға бір түсіп кеткен адамның «терең ой, терең ғылым іздеуге» шама-сы келмейді. Сондықтан ол «алдын жөн» көріп, «өтірік пен өсекті жүндей сабап» [1, 91] қала береді. Кісінің бойында өтірік пен өсектің тұтасуынан қалыптасатын мінез-құлықтың сипаты мынадай болмақ: (1) сабырсыз; (2) арсыз; (3) еріншек; (4) көрсе қызар; (5) жалмауыз [1, 80].

Ақын шығармаларында өтірік пен өсектің сипаты, себебі, салдары, онымен сыбайлас қылықтар мен құлықтардың зияны әр қырынан көрсетіледі. Бұл орайда айтылған ойлар мен пікірлердің, тұжырымдардың өмірлік маңызы үлкен. Ақын сонымен қатар өтірік пен өсекке, өтірікші мен өсекшіге қарсы қояр амалдар мен құралдарды көрсетеді. Оның қайбір қырлары «Сенбе жұртқа тұрса да қанша мақтап» өлеңінде былай көрсетіледі:

Сенбе жұртқа тұрса да қанша мақтап,
Әуре етеді ішіне қулық сақтап.
Өзіне сен, өзіңді алып шығар,
Еңбегің мен ақылың екі жақтап [1, 267].

Мақтау мен мақтаншылық та, даттау мен міндеу де адамды бұзатын нәрсе. Ал енді сол мақтау мен мақтаншылық өтірік бол-

са, даттау мен міндеу өсек болса, мақтаушы мен міндеуші қу мен сұм болып келсе, онда кісінің одан басын аман алып шықпағы қиын. Қу мен сұмның өтірік мақтауына буыны босап, жалған міндеуіне бойын алдырып қойған кісінің қайта түзеліп, адам қатарына қосылуы неғайбыл. Сондықтан ақын елдің жасы мен кәрісін қу мен сұмның өтірігі мен өсегінен сақтандырады. Қу мен сұмға, олардың өтірігі мен өсегіне бой алдырмау үшін, кісінің өзгеге емес, өзіне, өзінің еңбегі мен ақылына сенуі қажеттігін ескертеді. Бұған қоса өмірде кездесетін, баста болатын қызықтар мен қиыншылықтарға берік болуға кеңес береді:

Қайғы келсе, қарсы тұр, құлай берме,
Қызық келсе, қызықпа, оңғаққа ерме [1, 267].

Берілген сөздердің шын мәнін біреу біліп, біреу білмеуі мүмкін. Бірақ көп жұрт мұны білетінін, мұнда тұрған білмейтіндей ештеңенің жоқтығын айтып, мардымсуы мүмкін. Солардың көбі Абай айтып отырған қайғының не екенін білмеуі, біле алмауы ғажап емес. Егер де кісінің көкірек көзі жабық болса, жүрегінде айна болмаса, онда бұл қайғы ғана емес, қасірет. Мұндай қайғы бір адамның қайғысы болмай, оның айналасының қайғысына айналады. Қызықтың жайы да сондай. Қызықтың, қызықпақтың ақыры мақтанға әкеліп соғады. Мақтан өтірікпен, өсекпен шендеседі. Мұның бәрін кісі өз басына түспей тұрып білуі шарт. Ол оңай емес. Оны білуге талап қылған жан терең ойдың түбін көздесе ғана дегеніне жетеді.

Жүрегіне сүңгі де, түбін көзде,
Сонан тапқан шын асыл, тастай көрме [1, 267], –

деген сөзді Абай көкірегінде көзі бар, ойлы жанға арнап айтады.

2. Мақтаншак

Абай адам болам деген жанның қашық болатын бес жаман ісінің бірін мақтаншак деп көрсетеді. Кісінің мақтануы да, мақтауы да ежелден бар. Кісінің өзінің өзгелерден артықшылығын айтып мақтануы – мақтаншактық. Мақтанған кісінің көздегені

біреу: өзін басқалардың да мақтауына құмар болады. Мұның жайын ақын өзінің өлеңдері мен қара сөздерінде, поэмаларында әр қырынан ашқан. Мысалы, «Ескендір» поэмасында мынадай жолдар бар:

Мақтанасың біреуге мақтасын деп,
Шаужайымнан еш адам қақпасын деп.
Сен кеткен соң артыңнан күліп қалар,
Антұрғаннан құдайым сақтасын деп [1, 325].

Бұл жерде мақтанушының ішкі шындығы екі салада ашылады: а) мақтасын деу; ә) шаужайымнан еш адам қақпасын деу. Сонымен қатар мақтанушының мақтанын естушілердің болмысы танылады: ә) мақтанушының мақтанын тыңдайды; ә) мақтанушы кеткен соң, оның артынан күліп қалады; б) антұрғаннан құдайым сақтасын деп қалады. Ақынның мақтанушысының да, мақтанушыны тыңдаушысының да бейнесі – типтік бейне. Онда бір адамның, бір заманның шындығы емес, бар адамның, бар заманның ортақ шындығы бар. Осы шындық негізінде ақын ойын былай түйеді:

Ақылсыз өзін мақтап былжырайды,
Бойыңа өлшеп сөйлесең, нең құрайды?
Жақсы болсаң, жарықты кім көрмейді,
Өз бағанды өзіңнен кім сұрайды?! [1, 325].

Кісінің мақтануы, өзін-өзі мақтауы оның бойына сын әрі мін екені нақты әрі бейнелі айтылған. Оның үстіне кісінің мақтануына, өзін-өзі мақтауына берілген баға да салмақты: ақылсыздық. Ақын мақтану мен мақтауды шайтанның ісі деп көрсетеді [1, 305], білімсіздік белгісі ретінде түсіндіреді [1, 288], қошеметшіл шығарған, жанға қас жел сөз деп анықтайды [2, 181].

Адамзаттың мақтаннан, мақтаудан арылуы мүмкін емес. Абайдың тануы бойынша, адам баласының мақтаннан аман болмағы – қиын іс. Ақын оның екі түрін көрсетеді: бірі – үлкендік, екіншісі – мақтаншақтық. «Үлкендік – адам ішінен өзін өзі бағалы есеп қылмақ. Яғни надан атанбастығын, жеңіл атанбастығын, мақтаншақ атанбастығын, әдепсіз, арсыз, байлаусыз, пайдасыз,

сұрамшақ, өсекші, өтірікші, алдамшы, кеселді – осындай жарамсыз қылықтардан сақтанып, сол мінездерді бойына қорлық біліп, өзін ондайлардан зор есептемек. Бұл мінез – ақылдылардың, арлылардың, артықтардың мінезі. Олар өзiмдi жақсы демесе, мейлi бiлсiн, жаман дегiзбесем екен деп азаптанады» [2, 156].

Мақтан мен мақтаншақтықтың түбі бір болғанмен, Абай оларды екі бөліп, айырып, біріне-бірі қарама-қарсы мазмұндағы құбылыстар түрінде пайымдайды. «Мақтан ақылдылардың, арлылардың, артықтардың мінезі» болғанда, одан кемістік, жамандық, дұшпандық іздеу орынсыз болып шығады. Ақынның мақтан ғиззат-хұрмет адамды өзі іздеп тапса, адамдықты бұзбайтыны һәм көрік болатыны [2, 187] жайында жасаған тұжырымы бұл ойлардың мәнін аша түседі. Адамның ел мақтарлық, көп ғиззат-құрмет тұтарлық деңгейден табылуы – оның бес нәрседен қашық болған, бес нәрсеге асық болған адамшылық қасиеттерінің нәтижесі. Мақтаншақтықтың мәнісі басқа. Мақтаншақ адам әрқашан біреуден асып, өзін өзгешелікпен артық көрсетпек ниетте болады. Ал өзгеден асуға, артылуға, өзгешеленуге асық болу – күншілдіктің белгісі, «күншілік күншілікті қозғайды» [2, 207]. Сөйтіп, мақтаншақтық дегеніміздің айқын, анық тегі күншілдік болып шығады.

Мақтаншақ адам «...бай десін, батыр десін, қу десін, пысық десін, әрнешік не түрлі болса да, «десін» деп азаптанып жүріп, «демесінді» ұмытып кетеді. Ұмытпақ түгіл, әуелі іс екен деп ескермейді» [2, 157]. Бұл – адамның мақтанды, ғиззат-құрметті оларға табынып іздеуінің көрінісі [2, 187]. Мұндай жағдайда адамның «адамдығы жоғалады» [2, 187].

Мақтан, мақтаншақтық туралы жалпы сипаттамалар берген соң, ақын мақтаншақтардың үш түрін көрсетеді: а) біреуі жатқа мақтанарлық мақтанды іздейді; ә) екіншісі өз елінің ішінде мақтанарлық мақтанды іздейді; б) үшіншісі өз үйіне келіп айтпаса, яки аулына келіп айтпаса, өзге кісі қостамайтын мақтанды іздейді. Ақын бұлардың біріншісін надан, надан да болса адам қатарында бағалайды, екіншісін надандағы толық, адамдығы толық емес жандардың қатарына қосады, үшіншісін наданның наданы, адам емес деп санайды [2, 157]. Осы үшеуінен басқа «қырт мақтан» деген тағы бір мақтан бар. Оған бой алдырғандар «ар, есті білмейді, намысты білмейді, кең толғау, үлкен ой жоқ, не ба-

луандығы жоқ, не батырлығы жоқ, не адамдығы жоқ, не ақылдығы, арлығы жоқ» [2, 172].

Мақтан, мақтаншақтық түрлеріне сипаттама бере отырып, ақын олардың кейбірінің нақты мысалын да көрсетеді. Солардың біреуі: «Барында баймын деп мақтанады». Енді біреу: «Жоғында «маған да баяғыда мал бітіп еді» деп мақтанады» [2, 145].

Мақтаннан, мақтаншақтық адамды аздырмай қоймайды. Бірақ мақтанға бір салынып алған адамның одан бойын жиып алмағы қиын. Әйтсе де Абайдың мына сөзін есте ұстау керек: «...кұдайға терістіктен, не ар мен ұятқа терістіктен сілкініп, бойын жиып ала алмаған кісі, үнемі жаманшылыққа, мақтанға салынып, өз бойын өзі бір тексермей кеткен кісі, тәуір түгіл, әуелі адам ба өзі?» [1, 149]. Мақтанның, мақтанға салынудың жамандығын білу, біліп қана қоймай, одан бойын жиып алу – адамдықтың, адамшылықтың белгісі.

Абай мақтанның, мақтаншақтың болмысын барынша толық, барынша анық танытумен бірге мақтаудың, мақтаушының да сырын ашып көрсетеді.

Мақтау – жел сөз жанға қас,
Қошеметшіл шығарған [1, 181], –

дегенде, ақын мақтанның, мақтаншақтың емес, мақтаудың, мақтаушының жайына көңіл аударып отыр. Мақтау сөз қазақ сөз өнерінде ежелден бар. Оның ерекшеліктері, айтылу мақсаты туралы Аристотельден бастап көптеген ғұламалар ой айтқан. Мақтау сөздің сөз өнеріндегі жеке бір жанрлық түр болуына қарамастан, Абай оған сыншылдықпен қарайды, оны қошеметшілдің сөзі деп біледі. Достан да, дұшпаннан да көңілі қайтқан ақын қошеметшіл шығарған мақтауды жел сөз ретінде бағалайды. Адам болам деген жасқа жел сөздің зияны тимесе, пайдасы тимейді. Халықтың дәстүрлі дүниетанымында жел – не жерде емес, не көкте емес, жер мен көктің ортасында есіп жүрген бірдеңе. Одан көктегіге де пайда жоқ, жердегіге де пайда жоқ. Ақын мақтауды жел сөз ретінде бағалағанда, жел туралы халықтың дәстүрлі дүниетанымындағы осы түсінікті негізге алып отырған болуы ғажап емес.

Мақтаннан, мақтаншақтықтан мақтанушыға түсетін пайда жоқ. Ал мақтаушы әрқашан пайдасын ойлайды. Мұның көрнекі үлгісі Абайдың И.Крыловтан аударған «Қарға мен түлкі» мысалында көрініс тапқан. Ақынның отыз үшінші сөзінде мақтаушының мақтау сөзінің өзгеге әсері қолөнерлі қазақтың мінезі негізінде сипатталады: «Үшінші – «дарқансың ғой, өнерлісің ғой, шырағым», немесе «ағаке, нең кетеді, осы ғанамды істеп бер!» дегенде, маған да біреу жалынарлыққа жеткен екенмін деп мақтанып кетіп, пайдасыз алдауға, қу тілге алданып, өзінің уақытын өткізеді. Және анаған дүниенің қызығы алдауды білген дегізіп, көңілін де мақтандырып кетеді» [2, 177]. Азды-көпті өнері бар қазақтың мұндай мінезін ақын кесел қатарына жатқызады. Осы ойын ақын мына өлең жолдарында нақтылай түседі:

Сенбе жұртқа, тұрса да қанша мақтап,
Әуре етеді ішіне қулық сақтап.
Өзіне сен, өзіңді алып шығар,
Еңбегің мен ақылың екі жақтап [1, 267].

Мақтау сөз айтушы, мақтаушы өзінің мақтауын шындыққа сай, шын ниетпен, шын көңілден айтпайды, әлдеқандай бір есеппен, ішіне қулық сақтап айтады, әуре етеді. Біреу екінші біреу туралы жақсы сөзін ішіне қулық сақтамай, шын көңілден де айтатын болар. Бірақ Абай өз заманында алыс-жақын қазақтың бәрін көргенде де ондай адамды кездестіре алмаған. Сондықтан адам болар жастардың біреудің мақтауына сенбей, өзіне, өзінің еңбегі мен ақылына сенуін насихат еткен.

Мақтанның, мақтаншақтықтың, мақтаудың себептері мен салдарын, зардабы мен залалын саралап, бағалай отырып, ақын олардан сақтанудың жолдарын да көрсетеді. Жұрттың мақтағанына сенбеу – алданбастықтың бір құралы. Әрине, жұрттың мақтағанына сенбеумен іс бітпейді. Істің игілікті болуы жұрттың мақтауына емес, кісінің өзіне, өзінің ақылы мен еңбегіне сенуіне тәуелді.

Өзіңде бармен көзге ұрып,
Артылам деме өзгеден.

Күндестігін қоздырып,
Азапқа қалма езбеден [1, 206], –

секілді өлең жолдарында да үлкен ғибрат бар. Кісінің өзінде бармен көзге ұруының, өзгеден артылам деуінің түбі мақтаннан, күншілдіктен екені Абай шығармаларының тақырыбы мен идеясында жеткілікті көрініс тапқан. Кісінің өзгенің күншілдігінен аман қалмағы оның өзгеге күншілдігінің болмауымен байланысты. Достықтың достық шақыратыны сияқты, күншілдік күншілдікті шақырады. Сондықтан кісінің өзінде бармен көзге ұрудан, өзгеден артылам деуден сақ болуының өмірлік маңызы зор.

Мақтан қума, керек қу,
Ойсыздарға қосылма [1, 300], –

деген ақыл сөздің мәні қай заман адамы үшін де тағылымды болып қала береді.

Мақтанның, мақтаншақтың, мақтаудың түрлері мен сипаттарын ақын рет-ретімен, жүйе-жүйесімен саралап түсіндіреді. Мақтаншақтықтың, мақтанның, мақтаудың түрлері мен сипаттарын саралап ашып, анықтаудың маңызы зор. Сонымен қатар ақынның сөз болып отырған мәселе туралы ойлауындағы, саралауындағы, талдауы мен жинақтауындағы құрылымдық жүйенің толықтығы да аса маңызды.

3. Еріншек

Еріншек тәннің құмарлықтарынан тікелей тумады. Құмарлықтың қандай да құмар болған нәрсеге қол жеткізу нәтижесінде ләззат, тоят табуға бағытталады. Құмар қанбаса немесе құмар болған нәрсеге қол жеткізу мүмкін болмаса, ләззаттану да, тояттау да болмайды. Бұл, өз кезегінде, көңілдің тыныштығын бұзады. Көңілдің тыныштығының бұзылуы қайрат, ақыл, жүрек арасындағы тұтастықтың бұзылуына әкеліп соғады. Мұндай жағдайда ұстанған бағыт жоғалады, жаңа бағыт таптырмайды, қуат-күш кем тартады. Соның нәтижесінде адам қапалыққа ұшырайды, уайымға, қайғыға салынады, қолы іске бармайды, талапсыз тартып, үмітсіздікке бой алдырады. Өздігінше ізденіп,

іс қылмай, «шыға ойламай», «шығандап қылық қылмай», «езді-гінен» көп айтса, көніп жүре бермек [1, 44]. Мұндай «кеселді жалқау» адамның тірлігі тірлікке жатпайды, оның өзі тірі болса да, көкірегі, көңілі өлі. Сондықтан ол «ақыл табуға сөз ұға алмайды», «адал еңбекпен ерінбей мал табуға жігер қыла алмайды» [2, 137-138]. Адамның мұндай күйінің, күн жарықта жол таба алмай, кең дүниенің ішінен шығар есік таба алмай, қамалып қалмақтығының себептерін Абай «ой кеселдері» қатарына жатқызады, «антұрғандық» деп атайды. Еріншектік осылай туады.

Еріншектіктің тууының екінші жолы болмай жатып болымсумен, толмай жатып толымсумен байланысты. Абай мұндай жағдайда адамның әуелі өзінің өнері немесе кәсібі бойынша істеген ісінің бірін екіншісінен асыруға талпынбауына, өнерін арттыруға талап қылмауына, «бір нәрсеге жетік болмауына» [1, 78], ізденбей, «талапсыздығына тартып, жатып алуына» [2, 176-177] назар аударады. Бұл талапсыздық, талаптың жоқтығы екендігі анық. Ал енді кісі бойындағы осы күйдің атын тура айтатын болсақ, бұл – еріншектік, жалқаулық, салғырттық.

Еріншектің тууының енді бір жолын Абай кісі бойында болатын бірнеше сабақтас күймен байланыстырады. Адал еңбек етіп, «бір-екі қара тапса, малға бөге қалған кісімсіп, «маған мал жоқ па?» дегендей қылып, еріншек, салдау, салғырт» тартатынын, «кербездікке салынатынын» [2, 177] көрсетеді. Мұнда уайым, қайғы жоқ, керісінше, «кедейдің кербездігімен» шектесіп жатқан «уайымсыз салғырттық» бар.

Кісі бойында еріншектік жеке өзі ғана болмайды, өзі тектес басқа да оңбаған құлықтармен қосылып, үйірімен жүреді.

Сабырсыз, арсыз, еріншек,
Көрсө қызар, жалмауыз... [1, 80] –

дегенде, ақын адам бойындағы оңбаған құлықтың өзара тең дәрежедегі бірнеше түрін қатар көрсеткен деуге болады. Алайда осылардың қатарында «еріншек» болмаса, қалғандарының сұмдығы мен сұмпайылығы толық еместей сезілетіні бар. Ал енді осылардың тобына «еріншек» қосылғанда, кісінің бойындағы осы құлықтардың әрқайсысы өзінің толған қалпымен елес береді. Бұған қарағанда, еріншектік кісі бойында болатын жаман-

дықтың бәрінің ұйытқысы, негізі секілді. Еріншектікпен егіз, негіздес, тектес жалқаулық деген бар. Еріншектік, салғырттық, жалқаулық – мағыналас сөздер. Бұлардың шығатын тегі бір, бұлардан шығатын құлықтар да бірдей.

Абай шығармашылығында еріншектік, жалқаулық, салғырттық атаулары беретін ұғымдар арасында өзгешелік жоқ, болмашы эмоциялық реңк бар. Негізінде, еріншектік, жалқаулық, салғырттық – бір құбылыстың, бір нәрсенің түрлі атаулары. Ол бар жерде адал еңбек етуге жол табылмайды. Адам баласын аздыратын барлық жаман қылықтар мен құлықтарды өз айналасына үйретін – осы. Ол – «күллі ақыл мен ғылымды тоздыратын» төрт түрлі «ой кеселдерінің» (уайымсыз салғырттық; ойыншы-күлкішілдік; бір қайғыға салыну; бір нәрсеге құмарлықтың пайда болуы) [2, 173-174] бірі. Ақын уайымсыз салғырттыққа: «...әуел құданың, екінші – халықтың, үшінші – дәулеттің, төртінші – ғибраттың, бесінші – ақылдың, ардың бәрінің дұшпаны» [2, 176], – деп анықтама беріп, адам болам деген жастарды осыдан аса қатты сақтандырады.

Абай еріншектікпен сабақтасып жатқан ұғымдардың ұзын бір желісін жалқаулықтан таратып айтады. Адамда болуы мүмкін жаман құлықтарды саралап, олар туралы әлеуметтік-этикалық ойлары мен қағидаларынан бір бүтін жүйе жасайды. Сонымен қатар бойын еріншектік, жалқаулық, салғырттық сияқты жаман құлық, жаман әдет алған адамның әлеуметтік-психикалық келбетін келістіріп көрсетеді: а) әрбір *жалқау* кісі қорқақ, қайратсыз тартады → ә) әрбір қайратсыз қорқақ мақтанғыш келеді → б) әрбір мақтаншақ қорқақ ақылсыз надан, арсыз келеді → в) әрбір арсыз жалқаудан сұрамсақ, өзі тойымсыз, тыйымсыз, өнерсіз, ешкімге достығы жоқ жандар шығады [2, 130].

Еріншектіктің тууына негіз болатын іргелі әлеуметтік құбылыстар мен жағдайлардың, күйлердің сипаттары және онымен сыбайлас құлықтардың тобы осындай болып келеді. Бұлардың қатарына ақын еріншектіктің өзінен туып, таралатын жаман құлықтар мен жағымсыз күйлерді де қосады. Олардың тобын Абай былайша таратып айтады: талапсыздық, жігерсіздік, ұятсыздық, кедейлік [2, 207].

Абай күллі адам баласын қор қылатын үш нәрсені көрсете келіп: а) еріншектікті солардың бірі ретінде атайды; ә) еріншекті

күллі дүниедегі өнердің дұшпаны санайды; б) адам болам деген кісіге еріншектікке алып келетін жолдар мен жағдайлардан, күйлерден сақтану, жүректі еріншектікпен кірлетпеу туралы насихат береді.

Абайдың танымы бойынша, еріншектік – адамға дұшпан «бестің» (өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ) [1, 65], ақыл мен ғылымды тоздыратын «төрттің» (уайымсыз салғырттық, ойыншы-күлкішілдік, бір қайғыға салыну, бір нәрсеге құмарлықтың пайда болуы) [2, 173-174], адам баласын қор қылатын «үштің» (надандық, еріншектік, залымдық) [2, 207] бірі, күллі дүниедегі өнердің дұшпаны [2, 207]. Сондай-ақ әуелі – құдайдың, екінші – халықтың, үшінші – дәулеттің, төртінші – ғибраттың, бесінші – ақылдың, ардың бәрінің дұшпаны [2, 176] да сол.

Осы айтылған жайлар еріншектіктің болмыста шығу тегі, өзіне ғана тән түрі, сипаттары, сондай-ақ өзінен өніп, таралатын бұтақтары, сыбайлас сабақтары бар күрделі құбылыс екенін аңғартады. Абайдың ақындық танымында еріншектік жалқы ұғым, жалаң түсінік емес, құрамдас, сабақтас, сыбайлас салалары мол күрделі тұтастық түрінде толық сипатталған. Тұтастық та, толықтық да – мінсіз. Ой мен ойлаудағы тұтастық пен толықтықтың мұндай кемелдігі кемеңгерде ғана болатын болу керек. Бір ғана еріншектіктің өзі туралы осынша тереңге бойлап ой толғаған және осынша толық сипаттама берген ойшыл ақынды шығыс даналары арасынан табу оңай емес, әлем данышпандары тобынан табу да қиын. Мұның өзі – Абайдың ақындық даналығының өрісі кең екендігінің белгісі.

Құбылысты талдау мен таразылаудағы, тану мен бағалаудағы, топтастыру мен таптастырудағы толықтық пен тереңдік тек еріншектік жайындағы пікірлерден ғана емес, «бес жаман істің» әрқайсысына қатысты айтылған ойлар мен толғамдардан табылады.

4. Бекер мал шашпақ

Абай малды табу мен жұмсаудың өз тұсындағы жолдарын, амалдарын терең зерттеп, жете білген және сол білгенін жүйелеп, әлеуметтік мәні бар іргелі қағидалар негіздеген. Ақын заманының жастарына адал еңбек етіп, мал табуды насихат еткенде,

сол малды адамшылық жолында, адамшылықпен жұмсауға да жөн сілтейді.

Абайдың заманында әрбір мал іздеген қазақ өзінің де, балаларының да малының көп болғанын тіледі. Малы «көбейсе, малшыларға бақтырмақ, өздері етке, қымызға тойып, сұлуды жайлап, жүйрікті байлап отырмақ...» [2, 130]. Мал іздеген адамның істер ісінің мұндай қалпына Абай қатты сын айтады. «Сол малды сарып қылып, ғылым табу керек» [2, 144], – деген талап қояды. «Мына мен айтқан жол мал аяр жол емес. Құдайдан қорық, пендеден ұял, балаң бала болсын десең, оқыт, мал аяма! Әйтпесе, бір ит қазақ болып қалған соң, саған рақат көрсете ме, өзі рақат көре ме, яки жұртқа рақат көрсете ме?» [2, 163], – деп, жұртына жаны ашып, рақымы түседі. Мал аяп, баланы оқытпаудың салдары анық: оқу оқымаған, білім таппаған бала «бір ит қазақ болып қалмақ». Ондай қазақ а) ата-анаға да, ә) өзіне де, б) жұртқа да рақат көрсетпейді. Ал мал аямай оқытқан баланың болмысы басқа болмақ. Оның оқып, тапқан білімінің рақатын а) ата-анасы да, өзі де, былайғы жұрт та көреді. Малдың мұндай жолға жұмсалуды игілікті, оны бекер мал шашу деп қабылдауға болмайды. Абайдың ілімінде адамшылық жолына, кісінің өзінің, ата-анасының, айналасының, жұрттың рақатына, пайдасына жұмсалған мал – орнымен жұмсалған мал. Ал мұндай игілік жолында, адамшылық жолында жұмсалмаған мал – бекер шашылған, иттікпен жұмсалған мал.

Абай бекер мал шашпақтың бірнеше түрін парықтайды. Мал тапқан бай елдің ішінде басқа біреумен күш таластырады, байлық жарыстырады. Бұлай болғанда, ол біреудің қолдауына, қорғауына мұқтаж. Оны ешкім ақы-пұлсыз қолдап, қорғамақ емес. Бай алдындағы малын оны қолдаушы, қорғаушы болып жүргендерге үлестіруге мәжбүр. Мал берудің бұл түрін Абай былай бағалайды: «Қайыр да емес, мырзалық та емес, өз елімен, өз жерімен ойрандасып, ойсыздарға қойнын ашып, малын шашып жүр» [2, 158].

Ел іші бұзылып, құ мен сұм белең алған соң, қақ-соғы жоқ, момын деген байлар да өз малына өздері ие бола алмайтын күйге түседі. Қу мен сұмға, ұры мен залымға малының «жарымын беріп, жарымын тыныштықпен баға алмай» [2, 158] жүрген байлардың ісі де – бекер мал шашудың бір түрі.

Бекер мал шашудың ендігі бір түрін ақын «Күлембайға» өлеңінде көрсетеді:

Болыс болдым, мінеки,
Бар малымды шығындап.
Түйеде ком, атта жал
Қалмады елге тығындап [1, 106].

Егер де бар малын шығындап болыс болған адамның болыстық қызметінен өзі, айналасы, халқы рақат көретін болса, оның малын бекер шашылған мал қатарына қоспауға да болар еді. Бірақ олай емес, болыстың бар малын шығындап алған лауазымынан не оның өзі, не оның жұрты рақат көрмейді. Оның үстіне «сатып алған, жалынып, бас ұрып алған болыстық пенен биліктің ешбір қасиеті жоқ» [2, 158]. Сондықтан болыстық лауазымға ие болу жолында біреудің көңілін алу үшін, біреудің шарын алу үшін, енді біреудің күшін алу үшін шыққан малды адамшылық жолына жұмсалды, адамшылықпен жұмсалды деуге болмайды.

Малдың адамшылық жолына, адамшылықпен жұмсалуы «адамның өз ожданы алдында адал, шыншыл болуы» [3, 19] септі. Бұл – ізгі қасиет. Ізгі қасиеттер адам бойында ізгі мінез-құлық ретінде қалыптасады.

Мінез-құлық адамда үш қилы халдің бірінде болады: а) артық; кем; орташа. Адамның мал жұмсауын осы өлшемдерге салғанда, оның мінез-құлқының үш түрлі сапалық белгісі анықталады: а) жеткілікті дәрежеде үнемшіл болмау және артық жұмсау – ысырапшылық; ә) шектен тыс үнемшіл болу және кем жұмсау – сараңдық; б) бұл екеуінің орта өлшемін тауып жұмсау – мырзалық. Адамның бес дұшпаны қатарындағы бекер мал шашудың бір түрі осы жеткілікті дәрежеде үнемшіл болмау мен артық жұмсауға сәйкес келеді.

Жеткілікті дәрежеде үнемшіл болмау мен артық жұмсауды ысырапшылдық деп білгенде, ысырапшылдық мал жұмсаудағы белгілі бір өлшем мен мөлшерді білдіреді. Онда малды жақсылық жолына немесе жамандық жолына жұмсау туралы ой жоқ. Солай дегенмен де ысырапшылық бекер мал шашумен негіздес, тектес жаман мінез-құлық қатарына жатады.

Абай: «Кісіге біліміне қарай болыстық қыл: татымсызға қылған болыстық адамды бұзады» [2, 183], – деген қағиданы ұстанған. Болыстық қылудың түрлері, жолдары әлденеше болуы

ықтимал. Оның да жөні, өлшемі, мөлшері болады. Мысалы, «ер артық сұраса да азға разы болады. Ез аз сұрар, артылтып берсең де разы болмас» [2, 183]. Осындағы «татымсыз» бен «ез» арасында көп айырмашылық жоқ. Екеуінің негізі бір. Оларға «болыстық қылғанмен», «бергенмен», олардың бойына ізгілік болып дарымайды. Олар біреудің болыстық қылғанына, біреудің бергеніне, біреуден болыстық көргеніне, біреуден алғанына шүкірлік қылмайды, разылықпен ниетін түзетпейді, негізін жақсартпайды. Сол себепті мұндай адамға қылған болыстықта, берген малда қайыр, игілік болмайды. Егер кісі өзіне біреудің қылған болыстығына, берген малына разы болмаса, көңілін тазартып, ниетін жақсартпаса, шүкірлік етпесе, тіпті бұрынғы қалпынан да жаман бұзылса, онда оған қылған болыстықтың да, берген малдың да қайыры, игілігі болмағаны, бекерге кеткені. Бұл да бекер мал шашудың қатарына жатса керек.

«Үш-ақ нәрсе адамның қасиеті: ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек» [1, 249], – дейді Абай. «Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста», – деп насихат беретіні де бар. Ақыл қызметі ойлау арқылы, қайраттың сипаты іс-әрекет арқылы, жүректің мәні рақым арқылы анықталады. *Қайрат, ақыл, жүрек* туралы пайымдаулар мен парықтаулар көне заман кемеңгерлерінен бүгінгі ғұламаларға дейін үздіксіз жалғасуда. Бұл үш қасиеттің Абайдың ақындық танымындағы мәні мен мәнісін бүгінгі күн талаптарына сай зерттеудің маңызы зор. Абайдың іліміндегі *өтірік, өсек, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ* – осы маңызды мәселенің жекелеген тараулары деуге лайықты. Адам болам деген жанның «бес дұшпаны» – осылар.

Адам болам деген жанға осы бес дұшпанның аты мен затын білудің өмірлік маңызы өте зор екенінде сөз жоқ. Сонымен қатар бұл бесеу неліктен дұшпан болып есептелетінін, олардың қайдан қалай шығатынын, қайда апарып соғатынын, олардан сақтанудың жолдарының қандай екенін түсінудің өзектілігі, зәрулігі де анық. Жақсы мен жаманның арасын ажырата алмай, екі ортада қалқып жүруге жол беруге болмайды. Жақсы, игілікті, ізгі деп білген мақсатқа жету үшін не істеу керектігін, неден бастау керектігін, қалай бастау керектігін, қандай бағытта қандай жолмен жүру керектігін әрбір адам біліп, сол білгеніне ақыл-парасатының көзін жеткізуі шарт. Сонда ол өзінің іздеген ізгі мақсатына

жететініне, қателеспейтініне сенімді болады, адастыратын, жаңылдыратын нәрселердің бәрінен сақтана біледі [4, 130-131].

«Бес дұшпанның» *қайратқа, ақылға, жүрекке* қатысы бірден көзге ұрып көрініп тұрмайтыны рас. Ал оны аңғару, танып-білу осы үш қасиеттің әрқайсысының мынадай екі сипатын анықтаумен байланысты жүзеге асады: а) бағыт-бағдарын; ә) қуат-күшін (кемелдік деңгейін). Мысалы, осылардың әрқайсысының бағытын анықтаудың ұғымға жеңіл, белгілі дәрежеде жалпыландырылған мынадай екі шегіне назар аударайық: а) жақсылыққа бағытталған; ә) жамандыққа бағытталған. Бұл қасиеттердің қуат-күшін (кемелдік деңгейін) анықтаудың да ұғымға жеңіл, белгілі дәрежеде жалпыланған мынадай екі шегін алайық: а) толық; ә) кем.

Адам бойындағы үш қасиеттің жақсылыққа бағытталуы мен қуат-күшінің толықтығы – махаббаттан, ғаделеттен. Адам бойындағы үш қасиеттің жамандыққа бағытталуы – «махаббатсыз дүниедостықтан». Абай махаббатсыз дүниенің бостығын ғана айтып қоймайды, махаббатсыз адамның адам қатарынан шығып қалатынына, хайуанға қосылатынына назар аударады.

Енді адамның үш қасиетінен көрсетілген бағыт-бағдар мен қуат-күшке сай туатын нәтижелерді саралап көрейік.

Бірінші нәтиже. Аталған қасиеттер жақсылыққа бағыт алып, қуат-күші кемел болған жағдайда, адам өз өмірінде «бес асыл іске» (*талап, еңбек, терең ой, қанағат, рақым*) асық болады. Сондықтан Абай өзі арнайы атап отырған үш қасиетке сапалық мән дарытатын үш көрнекі ерекшелік береді: ыстық (*қайрат*); нұрлы (*ақыл*); жылы (*жүрек*). Ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек «бес нәрсеге» (бес жаксыға) асық, «бес нәрседен» (бес жаманнан) қашық адамдарға тән. *Екінші нәтиже*. Үш қасиеттің бірінің қуат-күші толық емес, кем болса, бұл үшеуін «бірдей ұстау» мүмкін болмаса, адам бес асыл іске ұдайы асық болып қала алмайды. *Үшінші нәтиже*. Егер осы қасиеттер бірдей ұсталмай, олардың бірі үлкен қуат-күшпен жамандыққа бет алатын болса, онда дүниедегі барша зұлымдық, солардың ішінде өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, бекер мал шашпақ осылардан шықпақ.

Жамандықтан шығатын зұлымдық күйлер мынадай үш топқа бөлінеді: а) даңққұмарлық; ә) мансапқұмарлық; б) нәпсіқұмарлық. Адам өзі құмар болған нәрсенің қандайына да дүние

байлығы арқылы жетуді көздейді. Сондықтан аталған үш топ құмарлық адамды дүниеқұмарлыққа, «дүниедостыққа» алып келеді. Алғашқы үш топ құмарлық пен кейінгі дүниеқұмарлық («дүниедостық») арасындағы қатынас өзара тығыз байланысты: а) алғашқы үш топ құмарлық кейінгі құмарлықты (дүниеқұмарлықты) туғызады; ә) кейінгі құмарлық (дүниеқұмарлық) арқылы қол жеткен дүние байлығы алдыңғы үш топ құмарлықты қоздырады. Адам болам деген жастардың қашық болатын бес дұшпаны осылардын тарайды.

Абайдың ілімінде бес жаман іс ретінде көрсетілген бес дұшпаннан әрқашанда сақ болудың, олардан әрқашанда қашық болудың өмірлік маңызы үлкен.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. – Алматы: Ғылым, 1977.
2. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. II том. – Алматы: Ғылым, 1977.
3. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975.
4. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973.

11-тарау

АҚЫНДЫҚ ДҮНИЕТАНЫМ (түсіну, пайымдау, бағалау)

Абай қазақ әдеби тілінің көркемдік-эстетикалық байлығын, қазақтың адамгершілік, әлеуметтік, философиялық ойларының салаларын толық қамтумен бірге оларды дамытып, жаңа биікке көтерді. Абайдың сөз өнеріндегі классикалық өрнегі, философиялық ойлары ұлттық ойлау деңгейіне көтерілген ойлы қазақтың бәрінің де жанына жақын, жүрегіне ыстық. Сондықтан да ол ақын әрі ойшыл ретінде қазақ сөз өнерінің аспанында ғана айшықты емес, әлем әдебиетінің биік көгінде жарқыраған шок жұлдыздар тобында да ерекше нұрлы және сәулетті. Әйтсе де әлем әдебиетінің білгірлерінің еңбектерінде Абайдың ақындық өнері мен азаматтық тұлғасы, адамгершілік ұстанымдары мен философиялық қағидалары әрдайым өз деңгейінде лайықты бағалана бермейді. Оның бірден-бір себебі – Абай шығармаларын басқа тілдерге аударудың қиындығы. Абайдың өлең сөздегі қайталанбас өнерін, әр шығармасындағы тас бұлақтың суындай бір өңкей келісіммен жарасқан сұлулықтың ішкі нұры мен сыртқы жарығын басқа тілде өз деңгейінде лайықты беру қиын. Аудармада ақынның шығармаларында философиялық категория деңгейінде пайымдалған және көркем өрілген мәнді ойлардың, мазмұн мен мағынаның тереңдігін жеткізу де оңай емес. Абай шығармалары аудармаларының көркемдік-эстетикалық әсерін түпнұсқаның көркемдік-эстетикалық әсеріне сайма-сай жеткізудің жолы мен жобасын да ешкім көрсете алмайды.

Абайдың А.С.Пушкин шығармаларының қазақ тіліне аударған үлгілері, әсіресе, «Евгений Онегиндегі» Татьянаң хаттары, И.В. Гетенің «Жолаушының түнгі әні» ақынның өз шығармалары секілді айналасы жұп-жұмыр, тегіс келіп, ой мен сезімді қатар баурайды, тыныштық рахатына бөлейді. Мазмұнда не пішінде бұл қалай дерлік бір де бір артық ия кем түсіп жатқан ештеңе табылмайды. Ойдың байлығы, сезімнің шынайылығы, сөздің суреттілігі, көңілдің балбыраған күйі – бәрі де келісті. «Wanderer's Nachtlied» – «Ночная песнь странника» – «Қараңғы түнде тау қалғып» жүйесінде үш түрлі халықтың үш түрлі дәуір-

де жасаған үш ұлы ақыны бірін бірі қапысыз түсінеді, бірінен бірі асып түсетін ақындық үлгі көрсетеді. Гете – Лермонтов – Абай арасындағы мұндай үндестіктің сыртқы сәні мен ішкі нәрі жайында біраз пікірлер айтылды. Солардың ішінде Т.Әлімқұловтың [1], Г. Бельгердің [2], Т. Шапайдың [3] талдаулары ғылыми мәнімен де, эмоциялық байлығымен де, эстетикалық әрімен де дара һәм сара. Ал енді Абайдың шығармаларының орыс тіліндегі аудармалары хақында бұлай айтуға болмайды: сөз де, ой да қарапайым, тіпті көп тұстарда қарабайыр; сөз бен ойдың суреттілігі, мазмұн мен пішіннің келісімі түпнұсқадағы деңгейінен әлдеқайда төмен. А.С. Пушкиннің қазақ тіліне Абай аударған шығармаларының эстетикалық әсерімен салыстырғанда, Абай шығармаларының орыс тіліндегі аудармаларының эстетикалық әсері әлсіз, әлжуаз. Эстетикалық талғамы А.С. Пушкиннің, М.Ю. Лермонтовтың мінсіз ақындық мәдениеті негізінде қалыптасқан оқырманның Абай аудармаларын да сол талғаммен таразылайтынында сөз болмаса керек. Осындай жағдайда орыс тілді оқырманның Абайдың орыс тіліне аударылған шығармаларын қабылдауға эстетикалық сұранысын ояту мен қалыптастырудың маңызы зор. Бұл орайда ойдағыдай табысқа жете алмай келе жатқанымыз айтпасақ та түсінікті. Қазіргі заманда Абайды қазақ, орыс, сондай-ақ бұларға қоса ағылшын (немесе басқа шет тілдері) тілдерінде бірдей оқып, түсіне білетін оқырмандар тобы қалыптасты. Олар Абайды асыл нұсқада да, осы тілдерде салыстырып та оқи алады. Абай шығармаларының түпнұсқасы мен аудармаларының оқырмандарға әсері дегенде, тек бір тілді оқырмандардың ғана емес, көптілді оқырмандардың да эстетикалық қабылдау ерекшеліктерін ескеруге тура келеді. Ал Абай шығармаларының қазақ оқырмандарына әсері мен Абай шығармаларының орыс тіліндегі аудармасының орыс тілді және екі тілге бірдей жетік оқырмандарына әсерін салыстырғанда, орыс тіліндегі аударма оқырмандарының Абай туралы түсінігі түпнұсқа оқырмандарының ұғымындағы Абайдың шаңына ілесе алмайды десек, артық емес. Абайдың үш тілге бірдей оқырмандарының түсіну, пайымдау деңгейі негізінде түйінделетін ойлар да ақын шығармалары аудармаларының деңгейін жоғары белгілей алмайды. Абайдың сөзі – бүгінде қазақ халқы түгел таңырқаған сөз. Абайдың орыс немесе басқа тілге аударылған сөзі орыс немесе

басқа тілді оқырманды дәл осылай таңырқата алғандай жетістікке қалай жетуге болады.

Абай – қазақтың бас ақыны. Оның шығармаларында қазақ халқының тұрмыс-тіршілігі, салт-санасы, дүниетанымы, ойлау ерекшелігі, күйіну және сүйіну сипаты, сөйлеу мәдениеті мейлінше терең және келісті көркемдік жарасыммен көрініс тапқан. Сондықтан Абайды орыс тіліне аударамын деген жанның орыс ақыны немесе орыс тілді ақын ғана болуы жеткіліксіз. Ол алдымен Абай деңгейіндегі ақын болуы шарт.

Арғын, Найман жиылса,
Таңырқаған сөзіме.
Қайран сөзім қор болды
Тобықтының езіне...[4, 63] –

деген жолдарда ой да – анық, сөз де – сара. Шумақ ақынның өзі мен тыңдаушысының арақатынасы туралы. Бөтен не бұрма сөз кездеспейді. Бунақтың, тармақтың, жалпы шумақтың деңгейінде екіұшты, астарлы, қосымша немесе қосалқы мағына жоқ. Соған қарамастан, осы төрт тармақты аудару аудармашыға оңайға түспеген:

Арғын, Найман всегда внимает мне,
Для них всегда я – всадник на коне.
А тобыктинцы, старая родня,
Смеются надо мною в стороне...[5, 59].

Аудармашы – М. Дудин. Белгілі ақын. Аударма, көркем аударма – түпнұсқаны, ондағы ой мен сезімді, шындық құбылысты түйсіну, түсіну, пайымдау, бағалау нәтижесі. Көркем аударманы биік өнер деп танығанда, аудармашы еңбегін шығармашылық деп қабылдау дұрыс. Аудармашының асылнұсқаны түйсінуін, түсінуін, пайымдауын, бағалауын осы тұрғыдан саралау шарт.

Аудармаға келетін болсақ, онда Абай өлеңінің төрт жолының бірінің де мағынасы дұрыс берілмеген. Түпнұсқаның әр тармағы жеті буынды, іштей екі бунақтан тұрады. Аудармада бұл өлшемдер сақталмаған. Буын сандары көбейтілген. Соған орай әр тармақтағы сөздердің тобы да, түпнұсқамен салыстырғанда, артып,

өсіп кеткен. Артық сөзге, артық ойға орын берілген. Жолма-жол кері аударғанда, бұдан мынадай шумақ шығады:

Арғын, Найман әрқашан мені тыңдайды,
Олар үшін әрқашан мен – атты кісімін.
Ал тобықтылар, ескі туыскандарым,
Мені сыртымнан күлкі етеді.

Абайдың бүгінгі дүйім қазақ таңырқап оқып, тамашалап тыңдайтын сөзінің орыс тіліне аударылғандағы мазмұны мен мағынасы осылай болып шыққан. Мұнда да едәуір мәліметтер бар. Оқырман аударманың осы мазмұнынан да ақынның өз жайы мен ел жайы туралы біршама хабар алады. Алайда бұдан ақын өлеңіндегі поэтикалық мазмұнды, поэтикалық құндылықты табу қиын. «Әрқашан тыңдау» («всегда внимает мне») мен «таңырқаған сөзіме» арасында жер мен көктей айырмашылық бар. «Әрқашан мен – атты кісімін» («всегда я – всадник на коне») секілді бөтен сөздердің тұтас бір тармағын аудармашы өз жанынан қосқан. Аударманың кейінгі екі тармағында түпнұсқадағы кейінгі екі тармақтың мазмұны да, мағынасы да өрескел бұрмаланған. Егерде аудармашының мұндай еркіндігі Абай шығармасының мазмұнын, ақынның айтып отырған ойын бұрмаламай, толық жеткізген жағдайда, тіпті түр мен түсте, ырғақ пен ұйқаста кемістік, кемшілік болған күннің өзінде, оған ықылас қойып қарауға болар еді. Өкінішке қарай, аудармада ақын өлеңінің осы төрт жолындағы қарапайым мазмұнның өзі ашылмай қалған.

Абайдың ақындық даналығы, алдымен, оның шығармасының мағынасының түпсіз тереңдігінде, идеялық құндылығы мен өмір құбылыстарын тану мен бағалаудағы кемелдігінде.

Ақынның философиялық ойларына тірек болған ұғымдар жүйесінің мазмұны мен мәнінің кемелдігі мен тереңдігінде кінәрат жоқ. Оларды даралап, әрқайсысын жеке, жүйеден тыс алып қарауға болмайды. Өйткені автордың философиялық ойларының негізін түзетін тірек ұғымдар бір-бірімен тығыз байланысты, бір шығармада түйінделген тұжырымнан келесі шығарманың мағыналық болмысына жалғасады. Ақынды танудың кілті осы ұғымдар жүйесінің мазмұны мен мәнін дұрыс түсініп, дұрыс пайымдауда. Олай болса, Абайды аударғанда, лингвистикалық әдістеме

өлшемдерінің талаптарын орындау жеткіліксіз, турасын айтқанда, Абай шығармаларын сөзбе-сөз, жолма-жол немесе емін-еркін аударуға жол жоқ деп білуіміз керек. Бұл жерде түпнұсқа туындының тақырыбы мен идеясының тұтастығына айрықша назар аударуға тура келеді. Аудармашының сөз бен сөйлемді емес, Абай шығармаларында көрініс тапқан тақырып пен идеядағы, мән мен мағынадағы осындай құндылықтарды аударуы шарт. Мән мен мағынадағы осы түпсіз тереңдікті түр мен түстегі керемет келісіммен еркін өріп шығарған аудармашыны қанша ардақтасақ та болар еді. Алайда аудармашының жоғарыдағыдай еркіндігінен мұндай ықыласқа лайықты дерлік қасиет табу қиын. Сондықтан аудармашының мұнысы шығармашылық еркіндік емес, еркінсу болып шыққан. Өмірде еркінсудің түрлері әрқандай: біреу еркеліктен еркінсиді; біреу еріккеннен еркінсиді; біреу желіккеннен еркінсиді... Өнерде де еркінсу нышандары болады. Ал аударма өнерінде шығармашылық еркіндікке орын болғанмен, еркінсуге жол жоқ. Көретұғын көз болса, бұл секілді еркінсуден туған бұрмалаулардың, Абайдың өзі айтқандай, «бірі құрау, бірі жамау» екенін көрмеу мүмкін емес. Мұндай нәтижелерге, негізінде, аудармашының түпнұсқа тілін білмеуі, автордың ойын дұрыс түсінбеуі, ақынның өзі суреттеп отырған өмір құбылыстарына берген бағасын лайықты пайымдай алмауы себепкер болады.

Тілге тиек болып отырған шумақтың кейінгі екі жолын Г. Бельгер жолма-жол былай аударады:

Для ничтожных тобыктинцев
Напрасной тратой они стали [6, 89].

Алғашқы тармақ тұтас тобықтыны түкке тұрғысыз етеді. Абай ондай ой айтпайды. Ақын тұтас тобықтыны ез санамайды, тұтас тобықты туралы емес, «тобықтының езіне» ғана қатысты сөйлейді. «Тобықтының езі» мен «тұтас тобықты» екі түрлі құбылыстар қатарына жатады. Олардың бір-біріне қатысы жалқының жалпыға, бөлшектің бүтінге қатысымен пара-пар. Абай бүтіннің бөлшегі туралы айтса, Г. Бельгер бөлшек туралы емес, бүтіннің өзі туралы пікір ұсынады. Бұлардың орнын алмастыру бөлшектің мазмұнын бүтінге көшіруге, ал бүтіннің пішінін бөл-

шекке көшіруге алып келеді. Г. Бельгер бөлшектің орнына бүтінді қолдану арқылы осындай нәтижеге қол жеткізеді. Бұл аудармашының қолайсыз, орынсыз жасаған шешімі болды.

Өлсем, орным кара жер, сыз болмай ма?
Өткір тіл бір ұялшақ қыз болмай ма? [4, 178] –

деген жолдарда ақынның дәстүрлі дүниетанымының маңызды, концептуалды қыры көрініс тапқан. Автор ойын қалың жұртқа ұғымды, түсінікті баяндайды. Ал оның концептуалды тереңдігі оқырманның түсіну, пайымдау және бағалау қабілетінің өрісіне қарай анықталмақ. Бірінші тармақта бейнелі айтылған, қолдан ажарланған нәрсе жоқ. Болмыстағы құбылыстар еш боямасыз, әсірелеусіз сипатталған. Екінші жолда сөзбен салынған сурет, образ бар. Бірақ ол да өмірдің өзіндегідей шынайы. Ақын қазақ тілінің ұлттық дара ерекшеліктерінен туындайтын көркемдік кестенің әсем әшекейінсіз-ақ кемел ой, келісті сурет жасайды. Ю. Нейман осы жолдарды былай аударған:

Когда умру, не стану ль я землей?
Язык мой дерзкий – девушкой немой? [5, 180].

Бірінші тармақ мазмұн-мағына жағынан түпнұсқаға біршама жақын келетін сияқты. Оның үстіне өлген адамның тәні қара жерден орын табады да, ақырында топыраққа айналып, жер болады. Дәстүрлі дүниетанымда осындай ақиқат жарығы бар. Осы тұрғыдан келгенде, аудармашының «өлген кезімде мен жер болмаймын ба?» деуі бастапқы шындықтың өзі болмаса да, онымен ұштасып жатыр. Алайда ақын поэтикалық ойын өліммен түймейді. Өлеңнің бастапқы төрт тармағының әрбірінде өмір мен өлім сипаттары шендестіріліп, әрқайсысының өзіндік ерекшеліктері дараланады. Соған орай Абай өлеңінің бастапқы төрт тармағын түгел немесе осы бір тармағын қазақ оқырмандарының түпнұсқадан оқып, қабылдауы ерекше сыр сазымен әрленеді. Ойын сұраулы сазбен жеткізе отырып, ақын өзіне белгілі, анық та айқын шындықты тура, тіке айтудан тартынғандай күйін сездіреді. Енді сол оқырман мына аударманы оқығанда, одан әлгіндей сыр сазының алыс сарынын да таба алмайтыны анық.

Екінші жағынан, ақын орнының қара жер, сыз болуының уақытын көрсетіп отырған жоқ, шартын көрсетіп отыр («өлсем»). Мұнда терең мән бар. Өлеңнің мәні мен мағынасы, автордың ақындық тұрғысы үшін тармақты түзген тірек сөздердің мәні мен мағыналық байланыстарындағы келісім мен жарасымды қамтамасыз етуде шартты райдың атқаратын қызметі зор. Аудармада адам орнының қара жер, сыз болуының шарты ашылмай қалады да, уақыты көрсетіледі («когда умру»). Осы тармақты орыс тіліне аударудың басқа, бұдан гөрі орыс әдеби тілінің бай мүмкіншіліктерін еркін пайдалану нәтижесі дерлік келісті үлгісін жасауға да болар еді. Ондай үлгі өрнектерін М. Дудиннің аудармасынан да, Е. Курдаковтың аудармасынан да кездестіру қиын. Ю. Кузнецовтың талабы да талайсыз болып шыққан. М. Дудин «Өткір тіл бір ұялшақ қыз болмай ма» жолын «И мой язык насмешкой злой» [6, 311] түрінде түсінеді. Әрине, М. Дудиннің «ызалы күлкісі» («насмешкой злой») Абайдың «бір ұялшақ қызының» табанына төсеуге татымайды. Ю. Кузнецов бұл тармақты мүлде тұқыртып аударды:

Когда я умру, то с землей смешается прах [7, 148].

Тармақ құрылымы, жүйесі жағынан орыс тілінің жалпы заңдылықтарының талаптарына жауап береді деп айту қиын. Тармақта көрініс тапқан екі ой себеп-салдарлық қатынаста байланысып тұрғанға ұқсайды. Шындығында олай емес. Әсіресе екінші ойды бастап тұрған «онда» («то») есімдігі орнын таппай тұрғаны көзге ұрады. Дегенмен түпнұсқаның мазмұны алдыңғы аудармалар деңгейінде ашылмады деу орынсыз. Оның үстіне өлеңнің ағылшын тіліне аударылуында Ю. Кузнецовтың осы аудармасы негізге алынған. Өлеңнің бірінші жолы онда мына үлгіде аударылған:

When I die, will not the damp earth become
my resting place? [7, 262].

Түпнұсқадағы сұраулы мағына Ю. Кузнецовтың аудармасында жойылып кететін болса, ағылшын тіліндегі аудармада қайтадан орнына келеді. Енді осы жолды орыс тіліне сөзбе-сөз

кері аударғанда, мынадай болады (сөзбе-сөз кері аударғандар А. Түсіпова мен М. Қожақанова):

Когда я умру, не сырая ли земля покроет мой прах?

Француз тіліндегі аудармасында (аударушы К. Висанти) бұл жолдың сұраулы сазы түсіп қалады:

Mort, la terre humide et lourde me couvrira [8, 167].

Тармақты сөзбе-сөз кері аударғанда, мынадай мағына туады (сөзбе-сөз кері аударған Ш. Мақатаева):

Смерть, земля сырая и тяжелая меня покроет.

Кері аударма сипатына қарағанда, тармақтың орыс және француз тілдеріндегі аудармасынан ағылшын тіліндегі аудармасы түпнұсқаға әлдеқайда жақын. Аудармашы Ричард МакКейн Абайдың ақындық дүниетанымын лайықты деңгейде тани алған.

Ю. Нейман екінші тармаққа келгенде, бірінші тармақты аударғанда жеткен деңгейінен төмен түседі. Түпнұсқадағы «өткір тіл», «бір ұялшақ қыз» секілді тірек ұғымдардың жолы да, жөні де ерекше. Қатар тұрған екі ұғымның да маңызы жоғары. Көрініс тапқан жағдай аясында екеуі де табиғи әдемі қасиетімен айшықталады. Өткір тілдің бір ұялшақ қыз болуының өзінде бөлуге, жаруға келмейтін құнды поэтикалық тұтастық бар. Ал түпнұсқадағы «ұялшақ қыздың» аудармада «мылқау қыз» болып шығуы ақынның эстетикалық көзқарасына тән жарықты – көлеңкеге, күнді түнге айналдырғандай әсер қалдырады. Егер «мылқау қыз» поэтикалық әрі мен эстетикалық нәрі жағынан «бір ұялшақ қыздан» жақсы, әдемі, әсем болса, ақын асыл ойын жеткізу үшін соның өзін-ақ пайдаланған болар еді. Ақын «бір ұялшақ қызды» сөз танымағандықтың таңдап отырған жоқ. Әр өлеңін іші алтын, сырты күміс сөз жақсысынан өрген, өмір құбылыстарын шығармашылық пайымдау мен жинақтауда ақындық кемелдіктің классикалық үлгісін қалыптастырған ақын бұл жерде де көркемдік шеберліктің шырайын ашатын үздік таңдау жасаған. Ақынға біткен «өткір тілдің» күндердің күнінде «бір

ұялшақ қыз болуында» оқырман үшін алды үміт, арты өкінішті, өткінші өмірде «жүрекке жылы тиетін», жанды жұбататын, көңілге басу айтатын көп қатпарлы эмоциялық мазмұн бар. Жалпы, «ұялшақ қыз» сөзінің Абай заманында жалпыға түсінікті әдемі ұғымы болған. Сондықтан да ақын үшін мынадай жағдайда таңдап тапқан сөзінің «тілге жеңіл», «жүрекке жылы», эмоциялық мазмұнының таза, әдемі болуы аса маңызды. Аударма ақын ұстанымына тән мұндай талаптар үдесінен шыға алмаған.

«Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек» өлеңінде Абайдың ақындық дүниетанымының басты құрамдас бірліктері ұғым деңгейінде сараланған, олардың өзара қатынасы, тұтастық сипаты көрініс тапқан. Өлеңнің идеясы осы ұғымдар жүйесі арқылы ашылады. Сондықтан өлеңді тануда, талдау мен бағалауда ондағы ұғымдардың әрқайсысының мәні мен мәнісін, мазмұны мен мағынасын дәл түсініп, тура ұғудың маңызы үлкен. Екіншіден, осы ұғымдардың өзара бір-бірімен байланыстарын, сабақтастығын, тұтастығын тануда да мәніс бар. Өлеңнің бірінші жолы ақылдың сипаты туралы.

Әуелде бір суық мұз – ақыл зерек [4, 128], –

дегенде, ақынның ойы да, сөзі де нақты. Артық сөз, көмескі немесе жасырын ой жоқ. Ақылдың сипаты да айқын: зерек ақыл. Сонымен біргі «суық мұз» түріндегі метафоралық образ арқылы ақылдың әуелден суық болмысының жайы айтылады. Ақылға қатысты бар сипаттама осы. Тармақтағы өзекті ойды білдіретін тірек сөздердің қатары мынадай болып шығады: ақыл; зерек; суық мұз. Кейінгі екі ұғым ақылдың айрықша қасиеттерін білдіреді. Бұл қатарды анықтау, оны түзген сөздердің мағынасы мен мәнін, арақатынасын пайымдау және сақтау аудармашы үшін ауадай қажет. Олай болмаған жағдайда, түпнұсқаның мағынасы бұзылады, ақынның айтып отырған ойының мәні жойылады. Аудармашы, ақын Е. Курдаковтың аударуында бұл тармақ мына үлгіде берілген:

Холодный ум – нерастопимый лед [5, 65].

Тармақ жолма-жол, сөзбе-сөз аударылған. Кері аудару арқылы түпнұсқадағы тірек сөздерді, ол сөздер білдіретін ұғымдарды

іздер болсақ, мыналар табылады: ақыл; суық; ерімес мұз. Түпнұсқадағы тірек сөздердің қатары, жөні бұзылған. Соған байланысты ақын өлеңіндегі маңызды ұғымдар тұтастығы жойылған. Ақылдың айрықша сипатын білдіретін «зерек» («ақыл зерек») ұғымы ғайып болып, оның орнын «суық» ұғымы басқан. Сөйтіп, аудармада ақылдың айрықша белгісін білдіретін екі ұғымның бірі («зерек») жойылады да, екіншісі («суық») екі рет қайталанады: бірінде эпитет түрінде («холодный»), екінші жолы метафоралық тәсіл арқылы («нерастопимый лед»). Ал енді аудармашының осы тармағын қазақ тіліне кері аударсақ, мынадай болады:

Суық ақыл – ерімес мұз.

Орыс оқырмандарына жететін мағына – осы. Сонда Абай айтып отырған ақыл туралы оқырман ойында мынадай түсінік тууы негізді: ерімес мұздай болып қатқан суық ақыл. Абайды қазақ тілінде оқып, түсінетіндер үшін аудармада орны толмай тұрған ойдың да, қиюы қашқан құрылымдық жүйенің де жөнсіздігі көзге ұрып тұрады. А. Штейнбергтің аудармасында бұл тармақ басқа үлгіде беріледі:

Острый разум чист, словно пласт ледяной [9, 76].

А. Штейнбергтің аудармасында да түпнұсқаның негізгі мәні мен мазмұны ойдағыдай деңгейде ашылмаған. Аудармашының зерек ақылды «мұз қатпары секілді таза» (немесе «мұздай таза») деуі ақынның ойын анық, тура жеткізе алмаған. Ақылдың айрықша белгілері қатарында «таза» («чист») ұғымын Абай қолданбаған. Е. Курдаков Абай сипаттап отырған ақылдың «зеректігін» алып тастап, оның орнына «суықтығын» екінші рет қайталаса, А. Штейнберг ақылдың «суықтығын» көзден тыс қалдырып, «тазалығы» туралы сипатты жанынан қосады. Ақылға қатысты «суық» сөзі көркемдік бейнелеу құралы қызметін ғана атқармайды. Ақын танымында бұл сөздің «терең философиялық-гуманистік астары бар» [10, 249-250]. Ақын ойының мұндай астарын алып тастау – аудармашының білместігінің белгісі. Соның салдарынан аудармашылар түпнұсқаның мағыналық, мазмұндық өзегін түзген ұғымдардың жөні мен жүйесін, мәнін

ойсыратып бұзуға дейін барады. Егерде аудармашылардың ойдан қосулары мен қысқартулары, өзгертулері түпнұсқа тілі мен аударма тілінің ұлттық ерекшеліктерімен, көркемдік заңдылықтарымен, аударма қағидаларымен сабақтасып жатса, онда оларды талдау мен саралау ғылыми маңызды қорытындыларға негіз болар еді. Ал мынадай тәжірибені аудармашының стратегиялық тұрғысынан туған сындарлы шығармашылық шешімінің нәтижесі деуге болмайды.

Өлеңнің бірінші тармағы ақыл жайында болғанда, екінші тармағы жүректің қызметі туралы:

Жылытқан тұла бойды ыстық жүрек [4, 128].

Екінші тармақтағы жүрек хақындағы ойлар бірінші тармақта сипатталған ақылға ешқандай қатыссыз. Екі тармақтағы екі түрлі ұғым жайындағы ойлар өзара тең дәрежеде, салаласа байланысқан, олардың арасында бірінің басыңқы, екіншісінің бағыныңқы қалпын білдіретін мағыналық қатынас жоқ. Ақын өлеңінің екі тармағының осы мағыналық және құрылымдық дербестігі аудармада сақталмайды:

Его лишь сердце страстное проймает

(Е. Курдаков) [5, 65].

В непослушливом сердце – кипучий зной

(А. Штейнберг) [9, 76].

Түпнұсқада кісінің тұла бойын ыстық жүректің жылытатыны, жүректің қызметі кісінің тұла бойын жылыту екендігі туралы ой ұсынылған. Тармақтың мағыналық негізін түзетін тірек сөздер қатары мынадай: жүрек; тұла бойды; жылытқан. Бұл қатардың мазмұны анық, қызметі айқын. Дараланған осы ұғымдардың түпнұсқадағы және аудармадағы мағыналарын салыстырып саралаған жағдайда, ақын ұсынып отырған қордалы ойдың аудармашыларға да, аудармаға да жетпегені белгілі болады. Аудармада (Е. Курдаков) жүрек «тұла бойды» жылытпайды, жүрек «ерімес мұз-суық ақылды» жылытады. Сөйтіп, өлеңнің екі жолының түпнұсқадағы салаласа байланысқан дербестігі жойылды, соған орай екі тармақтағы өз алдына дербес және толық тұр-

ған екі ой бірдей бұзылады. А. Штейнбергте жүректің қызметі («тұла бойды жылытқан») мүлде көрсетілмейді, Абай «ыстық жүрек» туралы айтса, аудармашы «жүгенсіз» («непослушливом») жүректегі «қайнаған аптап» («кипучий зной») туралы айтады. Абайдың ақындық дүниетанымында әр ұғымның өз орны бар. Оларды өзгерту, бірінің мәнін екіншісіне беру ақынның философиялық көзқарасын ғана емес, ақындық дүниетанымы мен шығармашылық ұстанымын да бұрмалауға әкеліп соғады.

Абайдың ақындық дүниетанымында ақыл да, жүрек те – кісі бойындағы тең дәрежелі, бір-біріне тәуелсіз, дербес қызметі бар қуат көздері. «Рақымдылық, мейірбандылық уа әрбір түрлі адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай ойды оларға да болса игі еді демек, бұлар – жүрек ісі, асықтық та жүрек ісі» [12, 148], – дейді Абай. Ақын «ыстық жүрек» ұғымын осы тұрғыдан ұсынады. Жүректің ыстықтығы – ондағы рақымдылықтан, мейірбандылықтан, асықтықтан. Бұлар жоқ жерде жүректе ыстық болмақшы емес. Абайдың философиялық көзқарасының өзегін өретін пікірлер мен тұжырымдар жүйесінде ақыл мен жүрек хақындағы ойлардың орны бөлек. Оларды басқаша, бұрып, бұрмалап түсіндіру ақынның ойлау жүйесіне, танымына, көзқарасына, даналық тұлғасына көлеңке түсірумен пара-пар болмақ. Өлеңнің келесі екі тармағының аудармасында осындай олқылықтар бар:

Но только терпеливой воли власть
Соединить и ум, и сердца страсть [5, 65].

Мұның түпнұсқадағы қалпы мынадай:

Токтаулылық, талапты шыдамдылық,
Бұл қайраттан шығады, білсең керек [4, 128].

Ақын ойының тірегі – қайрат. «Қайрат» сөзінің денотативтік мәні түсінікті. Оған тән сигнификативтік мән қатарында тоқтаулылық пен талапты шыдамдылық туралы мәлімет ұсынылады. Онда прагматикалық мәніс те бар. «Қайрат» сөзінің мазмұны осылай анықталады. Берілген екі жолда көрініс тапқан ұғымдарды мына тірек сөздер білдіреді: қайрат; тоқтаулылық; шыдамды-

лық. Соңғы екеуі алғашқы ұғымның қасиеттерін білдіреді. Ақын ойының маңызы осында. Аудармада қайрат туралы ойдың маңызы бұзылған, түпнұсқа мен аударма арасынан прагматикалық, денотативтік, сигнификативтік, синтаксистік сәйкестік іздеп табу қиын. Оның үстіне аудармашы ақыл мен жүректі де осы жерге алып келіп, асыл нұсқаның мағыналық және құрылымдық тұтастығын тас-талқан қылады. Абай өлеңінің алдыңғы шумағында ақыл, жүрек, қайраттың әрқайсысы дербес сипатталады, келесі шумағының бастапқы тармағында осы үш құбылыс (ақыл, қайрат, жүрек) қатар аталып, осы үш қасиеттің тұтастығы, бірлігі негізінде толық адам туралы пікір түйінделеді. Бұл пікір ақынның басқа өлеңдері мен қара сөздерінде дамытылып, толық адам туралы концепцияға ұласады. Сондықтан ақынның ақыл, жүрек, қайрат және толық адам туралы ойлары мен ұғымдары түпнұсқаның өзекті, біртұтас мағыналық және құрылымдық жүйесінің басты бірліктері қатарына жатады. Олардың өзара байланысын, тұтастығын аудармашының жете тани алмауы, түсінбеуі ақынның толық адам туралы концепциясының аудармада бұрмалануына, басты мәнін жоғалтуына әкеліп соққан.

«Әсемпаз болма әр неге» өлеңі адамның ақын ұғымындағы қадірлі, қасиетті сипаттарын баян етеді [11, 161]. Онда қайрат пен ақыл, олардың сипаттары анық айтылып, жүректің өзі аталмай, сипаттары ғана көрсетіледі:

Қайрат пен ақыл жол табар,
Қашқанға да, қуғанға.
Әділет, шапқат кімде бар,
Сол жарасар туғанға.
Бастапқы екеу соңғысыз,
Біте қалса қазаққа,
Алдың жалын, артың мұз,
Барар едің қай жаққа? [4, 205].

Қайрат пен ақылдың аты да, заты да нақты, анық сипатталған. Қашқанға да, қуғанға да жол табатын қасиет осы екеуіне тән. Ақын «қашқан» мен «қуған» туралы жалқы ұғымға жалпының мазмұнын ұялатады. Абайдың тұрғысында «қашқан» мен «қуған» заманның ағымындағы, қоғамның болмысындағы барша

қозғалыстардың түп негізінің табиғатын танытатын ұғымдар деңгейінде қызмет атқарады. Бұл жерде шектес құбылыстардың бірінің сипаттарын екіншісіне ауыстыру секілді көркемдік тәсіл қызметі де қылаң береді. Көшпенді тіршілік жағдайында аңшылық пен мал шаруашылығы шегіндегі бірден-бір басты қозғалыс «қашу» мен «қуу» арқылы көрініс табады. Ал бұл екеуі түз тағыларының жан сақтауының, тіршілік етуінің алғышарты, амалы мен құралы қызметін атқарады. Жалпы түз тағылары тіршілігінің қалпына тән басты заңдылықты осы екі сөздің төркіні беретін түсінікпен түйіндеуге болады: қашқанда құтылу; қуғанда жету. Бұлай болмайынша жан сақтау, тіршілік ету мүмкін емес. Түз тағыларының тіршілігіне тән осы заңдылықты ақын өз заманының қоғамынан да көргендей болады. Осылайша «қуған» мен «қашқан» Абай заманының басты заңдылықтарының сипатын білдіретін жалпы ұғымдармен ұштасады. Қайрат пен ақыл осы тұрпатты заманның қай сынынан да жол таппақ. Қайрат пен ақылдың адам өміріндегі маңызы осындай. Қайрат пен ақылдың адам өміріндегі, қоғам тіршілігіндегі маңызын даралап көрсете отырып, ақын бұл екеуінің қызметіне мән беретін басқа екі қасиеттің жарығын түсіреді: әділет, шапқат. Бұл екеуінсіз қашқан құтылмайды, қуған жетпейді. Бұл екеуінің шығатын жерін ақын ашып көрсетпесе де түсінікті: екеуі де жүректен шығады. Өлеңнің орыс тіліндегі аудармаларында ақын ойының мұндай оралымдары көмескі.

Ақынның «Жүрек – теңіз, қызықтың бәрі – асыл тас» өлеңінде ақыл мен жүректің сыпаттары басқа бір қырынан ашылады. Соның бір көрінісі екінші шумақтың әуелгі екі тармағында былай баяндалады:

Достық, қастық, бар қызық – жүрек ісі,
Ар, ұяттың бір ақыл – күзетшісі [4, 306].

Ақынның жүрек пен ақыл сыпаттары туралы ұғымдар жүйесін тереңірек білу үшін осы жолдарға назар аудару артық емес. Бірінші тармақтағы «достық», «қастық», «бар қызық» және екінші тармақтағы «ар», «ұят» – бәрі жүректің сыпаттарын білдіреді. Ар мен ұят жоқ жерде достық та, қызық та болмайды.

Ар мен ұят адамды достыққа бастайды, қастыққа жібермейді. Қызықтың қызуына өлшем салатын да солар. Ақын жүректің осы екі аяулы сыпатына күзетші қояды. Ол күзетшінің аты – ақыл. «Ар, ұяттың күзетшісі ақыл» болғанда, «ақылдың сөзін ұғып аларлық жүректе жігер, қайрат, байлаулылық» [12, 149] болуы шарт. Ақын танымында осы ұғымдар мен түсініктердің қатары мен жүйесінің маңызы зор. Ю. Нейманның аударуында бұл қатар мен жүйе орыс тілінде мына түрде беріледі:

Дружить, кипеть – у сердца много дел!
А честь и совесть – разума удел [5, 67].

Ю. Нейманның аудармасының бірінші тармағының мағынасын кері аударып айтатын болсақ, «жүректің ісі көп: қайнайды, достасады» болып шығады. Осы жүректің ісінің көптігін білдіре ме? Жоқ, білдірмейді. Түпнұсқада жүректің ісінің көптігі туралы ой бар ма? Ондай ой жоқ. Сонда аудармашы нені аударған? Бұл сұраққа жауап іздеу оңай болғанмен, оған лайықты жауап табу қиын. Түпнұсқада ақынның дүниетанымына тән ерекшеліктерді білдіретін ұғымдар мен түсініктердің қатары мен жүйесі аудармада бұзылған. Ақынның тілге жеңіл, жүрекке жылы тиетін, айналасы теп-тегіс жұмыр келген ойының ит тартқан терідей жұлым-жұлымы шыққан. М. Дудиннің аудармасы бұдан асып түседі [5, 68]. Онда Абай ойының сілемі де сақталмаған.

Ақынның «Жүректе қайрат болмаса» өлеңінің өзегіндегі түйінді ойдың желісі де ақыл мен қайраттың арақатынасына негізделеді. Өлеңнің бірінші шумағында бұл қатынастың мәнісі мына калыпта ашылған:

Жүректе қайрат болмаса,
Ұйықтаған ойды кім түртпек?
Ақылға сәуле қонбаса,
Хайуанша жүріп күнелтпек [4, 154].

М. Дудин осы шумақты былай аударады:

Пока твой ум не подчинился воле,

Разбуженной божественным лучом,
Ты в жизни, не разгаданной дотолё,
Быть тварью неразумной обречен [5, 155].

М. Дудин өзі осылай деп жазса, оған мән бермеуге де болар еді. М. Дудин мұны жазған оның өзі емес, мұны жазған қазақтың Абайы екендігін, өзінің Абайды орыс тіліне аударғанын айтады. Шумақтың әр жолының мағынасы бар. Әр екі тармақ өзара шартты бағыныңқылы сабақтас құрмалас сөйлем үлгісінде байланысады. Әр екі тармақтың алғашқысының мазмұны арқылы ашылған жағдай кейінгісінің мазмұны арқылы танылатын іс-қимылдың орындалу шарты қызметін атқарады. Шумақтың композициясы, поэтикалық құрылымы мінсіз өрілген. Мазмұн мен түрдің келісімі кемел. Аудармада ақын ойының мұндай мағыналық-құрылымдық жүйесі, кемел келісімі көрініс таппаған: түр қашқан, ой азған. Абай «жүректе қайрат болмаса» десе, аудармашы оның аудармасы ретінде «ақылың қайратыңа бағынбаса (бағынбайынша)» деген ойды ұсынады. Мұны Абай айтқан емес. Абайдың шығармашылық мұрасында мұндай ойдың елесі жоқ. Абайдың ақындық дүниетанымына, философиялық көзқарасына баққанда, ақылды қайратқа бағындыруға болмайды. Ақын дүниетанымында ақылды қайратқа бағындырудың зұлымдыққа алып келетіні туралы ұстаным барын М. Мырзахметов нақты талдаулар мен бағалаулар негізінде анық және жеткілікті түрде дәлелді айтады [10, 249]. Қайраттың «қаруы көп, күші мол», «пайдасы да мол, залалы да мол» [12, 153]. Ақылға келсек, оның қыры көп, жақсының да, жаманның да сүйенгені – сол. Сондықтан Абай ақыл мен қайратты бір-біріне билету туралы ойдан аулақ. Ақын ақыл, қайрат, жүрек үшеуінің басын қосып, билікті жүрекке беруді игілікті іс деп біледі [12, 153]. Осы ұстанымына орай Ақын «ақылға сәуле қонбаса» десе, аудармашы оның аудармасын «тәңірі сәулесімен оянған қайрат» демекші болады. Аудармашы «ақылды» «қайратпен» ауыстырады, ақылға қонуға тиіс сәулені қайратқа теліп шатасады. Нәтижесінде түпнұсқада көрініс тапқан ұғымдардың әрқайсысының жекелеген қырлары да, тұтас болмысы да бұрмаланады.

Абайдың ақындық дүниетанымы жүйесінде ақыл, қайрат, жүрек тән мүшелерін сыпаттамайды, адамның ішкі мәнінің қа-

сиеттерін білдіреді. Тән – адам болмысының көзбен көріп, қолмен ұстауға болатын сыртқы қауашағы. Адамның ішкі мәнін көзбен көру, қолмен ұстау мүмкін емес. Оны арабша «нәфсі», парсыша «жан», «діл», «рух» деп те атайды. «Діл» сөзін қазақ тіліне тікелей аударғанда, «жүрек» ұғымы шығады. Ол Құран Кәрімнің аударылған мағынасы мен түсінігінде «орныққан нәпсі» (Х. Алтай) [89:27], «обретшая покой душа» (Э.Р. Кулиев) [89:27], «покоившаяся душа» (Г.С. Саблуков) [89:27], «ничем не омраченная душа» (И.В. Порохова) [89:27], «душа успокоившаяся» (Абдель Салам аль-Манси, Сумайя Афифи) [89:27] ретінде аталса, философиялық еңбектерде «есті жан» делінеді. Адамның сыртқы болмысы мен ішкі мәні туралы арнайы әдебиеттерде осы аталған ұғымдар бір сөзбен беріліп, солардың бәрінің мәнісін қамтитын бір ұғым ұсынылады. Ол – жүрек. Ет-жүрек емес, жан-жүрек. Адамның адамшылық негізі, ақыл, қайрат, шапқат – бәрі соның иелігінде. Бәрінің падишасы – бір өзі. Алла тәбетті, құштарлықты (шапқат) ақылдан бұрын жаратқан. Сондықтан ол адам бойындағы ең бір жайлы орынға жайғасқан. Оның кейде ақылдың дегеніне көнгісі келмей, қасарысуы, наразылық туғызуы осы жаймен байланысты [13, 64]. Осы айтылғандардың бәрі Абайдың ақындық дүниетанымымен тікелей немесе жанама түрде байланысты. Олардың мәні мен мәнісін терең білу аударманың сапасын арттыруға бастайтыны даусыз.

Көркем аударманың теориясы мен тәжірибесінде түпнұсқаның белгілі бірліктерінің трансформациялануының жолдары, амалдары алуан түрлі. Қысқарту, өзгерту, алмастыру, толықтыру, ойдан қосу – аудармашының шығармашылық ізденістерінде бұлардың атқаратын қызметі айрықша маңызды. Сонымен қатар мына жайды ескеру керек: түпнұсқа жүйесіндегі бірліктердің бәрін бірдей қысқартып, өзгертіп, толықтырып, ойдан қосып аударуға болмайды. Әсіресе автордың өзі суреттеп отырған шындық құбылыстар туралы айтқан түйінді ойын, концептуалды тұжырымы мен бағасын білдіретін ұғымдарды саралауға, даралауға, нақтылауға, дамытуға, байытуға шек қойылмағанмен, оларды қысқартуға, өзгертуге, алмастыруға болмайды.

Әдеби шығарма негізіндегі ұғымдар мен түсініктерді түсіну-дің өз қиыншылықтары болады. Оның үстіне әр ұғым мен әр түсініктің көлемі мен мазмұнын әр адам өз деңгейіне сай өзінше

пайымдайды. Оларды дұрыс түсініп, лайықты пайымдау кісінің қабілеті мен біліктілігіне байланысты. Ю. Найда адам баласы бойындағы мұндай қабілет пен біліктіліктің мынадай деңгейлерін көрсетеді: а) өмірлік тәжірибесі мен сөз байлығы шектеулі жас балалардың деңгейі; ә) білімі таяз, шала сауатты адамдардың деңгейі; б) сауатты сөйлеп, дұрыс түсіне алатын білімі орта адамдардың деңгейі; в) өз мамандығы аясында білікті адамдардың деңгейі [14, 115]. Ю. Найда белгілі бір ұғымдар мен түсініктердің көлемі мен мазмұнын түсіну, қабылдаудағы адамдарға тән жалпы деңгейлер туралы айтып отыр. Әдеби шығарма негізіндегі ұғымдар мен түсініктердің көлемі мен мазмұнын пайымдаудың жөні бөлек. Бұл жерде жалпы қабілет емес, кәсіби шығармашылық қабілет деңгейі туралы ойлануға тура келеді. Әдеби шығарма аудармашысының түпнұсқа туындының негізіндегі ұғымдар мен түсініктерді қабылдауы мен түсінуінің, пайымдауының деңгейі шығармашылық табиғатымен дараланады. Жоғарыдағы аудармаларда ақыл, қайрат, жүрек туралы ұғымдар мен түсініктердің көлемі мен мазмұнын пайымдаудың деңгейі Ю. Найда ұсынған деңгейлердің үшіншісіне (б) жетеқабыл сыннайы болып көрінеді.

Абай шығармаларындағы ақыл, қайрат, жүрек секілді өзара сабақтасқан, тұтасқан ойлар мен ұғымдарды аударғанда, олардың әрқайсысының мағынасы мен мазмұнының мәні мен көлемін, құрылым жүйесін, басқа ұғымдармен байланысын дәл анықтап алудың маңызы үлкен. Олардың арасына бөтен сөз немесе бөгде ой қосуға, бірінің қызметін екіншісіне телуге немесе олардың бірінің өңін өзгертуге ия бірін алып тастауға болмайды.

Абайдың өлеңдерін аудармашылар қандай жағдайда аударды – оны бүгінде анықтауға мүмкіндік жоқ. Біздіңше, аудармашылар Абайдың тілін де, ойын да, шығармашылық ұстанымын да түсінбеген, түсінуге мүмкіншіліктері болмаған. Шығарманың тақырыбы мен идеясын, мазмұны мен мағынасын, ақынның айтып отырған, айтпақшы болған ойларын жете зерделеп білмейінше, оны басқа тілге аударуға талаптану бекер тер төгумен бірдей. Бұл жерде аудармашыға қойылатын талаптардың ең бір төменгі, қарабайыр деңгейіне ғана сілтеме жасадық. Абайдың жоғарыда тілге тиек болған шығармаларын орыс тіліне аударған аударма-

шылар аударма жасар алдында қаншалықты дайындық жұмыстарын жүргізгенін аударма сапасына қарап анықтау қиын емес.

Абайдың көркемдік бейнелеу құралдарының жүйесіне тән ерекшеліктердің аудармада лайықты көрініс табуы аса күрделі мәселе екенінде дау жоқ. Бірақ бұл бағытта қол жеткен нәтижелердің түпнұсқаға сайма-сайлығы, оның деңгейі талабы мен талғамы бар оқырманды да, Абайды екі тілде бірдей оқып, түсінетін қарапайым оқырманды да сүйсінте алмайды, сүйіндірмейді. Ақынның «Күлембайға (Болыс болдым, мінеки)» өлеңінің мазмұн жүйесін, образ табиғатын түсіну қиын емес. Болыстың бар ісі оқырманның көз алдында суретке, қимылға айналып, елестеп тұрып алады. Өлеңде көрініс тапқан шындық құбылыстарды көру, көзге елестету, түсіну осынша оңай болғанына қарамастан, оны басқа тілге аудару мейлінше қиын. Оның басты себебі ақынның көркемдік бейнелеу құралдарының айрықша табиғатында. Өлеңдегі белгілі бір істің, қимылдың, оқиғаның орындалу амалын білдіретін мына сөздерге көңіл бөліп көрейік: а) шығындап, тығындап, мығымдап, шыбындап, қырындап, суылдап, жымыңдап; ә) лепілдеп, дікілдеп; дүпілдеп; өкімдеп; күпілдеп; б) далпылдап, жалпылдап, барқылдап, бартылдап, шаңқылдап, алқылдап, тарқылдап, қарқылдап, аңқылдап, жарқылдап, шартылдап, тарпылдап... Осылардың бәрінде дерлік еліктеуіш-бейнелеуіш сөздерден жасалған көркемдік бейнелеу құралдарының қызметі ерекше айшықты. Олардың осы қызметін басқа тілде өз деңгейінде түсінуге, сайма-сай баламаларын табуға бүгінге дейін ешбір аудармашының қабілеті жеткен емес. «Түйеде қом, атта жал, Қалмады елге тығындап» деген екі тармақ деңгейінде аяқталған ой қарапайым, тұрмыстық сипатта баяндалған. Соған қарамастан оны дұрыс түсінудің де, басқа тілге аударудың да өз қиындығы бар. Түйені суреттен ғана көрген, оның қазақтың тұрмыс-тіршілігіндегі орнын білмейтін аудармашы түйенің өркеші мен қомы туралы түсініктен мүлдем мақұрым екендігіне таң қалуға болмайды. Аудармашының мұндай дәрменсіз халі оның аудармашылық қабілетінің төмендігінен тумады, түпнұсқа туындыда көрініс тапқан өмір құбылыстары туралы білімінің, түсінігінің жоқтығынан, бар болса, саяздығынан туады. Аудармашының біліміндегі, түсінігіндегі, түсінуіндегі бұл секілді олқылықтардың орнын толтыру ізденісті, еңбекті, уақытты талап етеді. Мұндай

талаптың үдесінен шығу аудармашы үшін оңай емес. Аудармашылар бұл қиындық алдында да дәрменсіз екендігін көрсетті. Қайбір жүректі деген аудармашылар «түйенің қомы» дегенді «түйенің өркеші» деп аударып, түйенің қомы мен өркеші арасында адасты. Ендігі тұста осы айтылған жайлардың шешімін іздегенде, Абайдың: «Адасқанның алды жөн, арты соқпақ»,– деген даналық сөзі ойға оралады.

Абай келістірген «сырты күміс, іші алтын сөз жақсысын» тану, пайымдау, бағалау қолына қалам ұстаған әдебиеттанушылардың бәрінің қолынан келе бермейтіні түсінікті. Ал оны қайбір аудармашылардың тануы мен пайымдауының, байқауы мен бағалауының деңгейі сын көтермейді десек, артық айтқан болмаймыз. Абайдың шығармаларының көркемдік-эстетикалық жаратылысын, «сырты күміс, іші алтын» бітімін тану қазақ әдебиеттанушыларының өзінен терең білімді, үлкен дайындықты талап етеді. Қазақ әдебиеттануында Абайдың ақындық даналығын зерттеу мен зерделеудің өз тарихы бар. Бұл бағытта жасалған жұмыстар аз емес. Абайтану ғылымының өзі жеке сала болып қалыптасты. Алайда Абайдың ақындық өнерінің шегі мен шетіне жету қандай қиын болса, абайтануда да шет пен шек болуы мүмкін емес. Абайтану – үнемі даму, кемелдену үстіндегі ғылым. Абайдың шығармашылық мұрасын, даналық тағылымын зерттеу мен зерделеу осындай көп қырлы, көп деңгейлі, күрделі құбылыс болғанда, оны аудармашылардың тану деңгейіне қойылатын талаптар да үлкен екені даусыз. Сондықтан Абайды, алдымен, тану қиын, сонан кейін аудару қиын. Біздіңше, Абай секілді ұлт әдебиетінің дана тұлғасының шығармаларын басқа тілге аударуға бел буған аудармашының Абайды тану деңгейін анықтайтын бастапқы көрсеткіштер мынадай болу керек: ақындық талант; терең білім; мол тәжірибе; көркемдік шеберлік; биік парасат пен зерттеушілік зерде; суреткерлік нәзік талғам; жауапкершілік; екі тілге бірдей жүйріктік; Абайды аударуға деген шығармашылық құлшыныс пен құштарлық. Абайдың шығармаларында көрініс тапқан шындық құбылыстарды, ақынның оларды көркемдік пайымдаудағы шеберлік сырларын, тереңдік иірімдерін танудың әдепкі шарттарын осындай үлгіде белгілеу орынды. Осы талаптар мен шарттарға лайықты аудармашы ғана Абайдың ақындық даралығы мен дана-

лығын біршама дұрыс тани алуы мүмкін. Аудармашы осы талаптардың біреуіне жауап бере алмаса, онда ол түпнұсқаға сай аударма жасай алмақ емес. Аталған талаптардың бәріне бірдей жауап бере алатын аудармашы ғана шынайы көркем аударма жасай алуы мүмкін. Бірақ ондай аудармашыны жер жүзінен жарық күнде қолына шам алып жүріп іздеген кісінің де табуы қиын.

Біздің пайымдауларымыз аударманың көркемдік, эстетикалық деңгейі жайында болған жоқ. Түпнұсқаның көркемдік жүйесіндегі ұлттық бояуы қанық, ұлттық мазмұны бай құбылыстардың аударылуы жайына да көңіл бөлмедік. Біздің айтпағымыз түпнұсқаның мазмұнындағы тірек ұғымдардың, олардың мағыналары негізіндегі концептуалдық ойлардың аудармада көрініс табу деңгейіне ғана қатысты. Бұл бағытта да аудармашы алдында үлкен міндеттер тұрады. Бірақ ол міндеттерді ақылы мен еңбегіне, біліміне сенген аудармашы ойдағыдай орындап шығатынында күмән жоқ. Солай дегенмен аудармашылардың бәрі бірдей ақылы мен еңбегіне, біліміне емес, бөтен біреу жасаған жолма-жол аудармаға немесе тек қана «талантына» сүйенгендей болуы өкінішті. Түпнұсқа мазмұнының мәні мен мағынасын ұстап тұрған тірек ұғымдарды дұрыс, толық қамтымаған аударма автордың шығармашылық даралығын, идеялық тұрғысын, эстетикалық ұстанымын, ақындық дүниетанымын лайықты жеткізе алмаған, тіпті бұрмаланған аударма болып табылады. Абайдың жоғарыда сөз болған өлеңдерінің өзегіндегі іргелі ұғымдар мен түсініктердің орыс тіліне аударылу деңгейі осындай пікір түюге алып келеді.

Абайдың қазақ поэзиясының жарық жұлдызы екендігі туралы ойда үлкен мән бар. Абай – әлемдік ақындық өнердің алып бәйтерегі.

Әдебиеттер

1. Әлімқұлов Т. Жұмбақ жан. Зерттеулер мен мақалалар. – Алматы, 1978.
2. Бельер Г. Ода переводу. Литературно-критические статьи, исследования, эссе о проблемах художественного перевода. – Алматы, 2005.
3. Шапай Т. Шын жүрек – бір жүрек: Эссе. Әдеби сын. Зерттеу. – Алматы, 1999.

4. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы, 1977. – I том.
5. Абай. «Свою судьбу от мира не таю...» Избранное / составитель Герольд Бельгер. – Алматы, 1995.
6. Абай. Тридцать семь стихотворений / сост. и пер. М. Адиева. – Алматы, 2006.
7. Абай. Қарасөз. Книга слов. Book of Words. – Алматы, 2009.
8. Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. «Өлең – сөздің патшасы». Тандамалы өлеңдері. Қазақ және француз тілдерінде / құраст. Ғ. Мұқанов. – Алматы, 1995.
9. Құнанбаев А. Избранное: пер. с каз. / сост. М. Магауина, вступит. статья М. Ауэзова, послесл. М. Каратаева. – М., 1981.
10. Мырзахметов М. Мұхтар Әуезов және абайтану проблемалары. – Алматы, 1982.
11. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. Монография, мақалалар. – Алматы, 1985. – XX том.
12. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – Алматы, 1977. – II том.
13. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Киймийа-йи са'адат (Эликсир счастья). Часть первая / пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматуллина. – СПб., 2002.
14. Найда Ю. К науке переводить // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике. – М., 1978. – С. 115-116.

12-тарау

МӘН МЕН МАҒЫНА ПОЭТИКАСЫ

«Сегіз аяқ» [1] – бүтін бітім. Жүйелі бүтіндік. Абайтану ғылымында «Сегіз аяқ» хақында айтылған ойлардың маңызы зор. «Сегіз аяқтың» «ұлы ақынның жазушылық еңбегінің орта тұсында туған үлкен бір белгідей әрі мол, әрі бар жағынан көркем келісті шыққан, зор шығарма» [2, 143] екендігі туралы М.Әуезов берген биік баға бүгінге дейін аласарған емес. Академик З.Ахметов «Сегіз аяқтың» мазмұнына да, пішініне де терең бойлап пікір түйеді. Ғалым өлең өзегінен «өмірді көрегендікпен тани білу, шындық пен әділеттілікті сарыла іздеу, халықты «түзу жолға», мәдени, прогрестік даму жолына шығуға бағыттау сияқты аса маңызды идеялар айқын танылатынына» [3, 57] көз жеткізеді, ал әнмен айтылғанда оны «басталуы бар, шарықтау шегі бар, аяқталуы бар симфониялық поэма түріндегі шығарма» [3, 223], – деп біледі. С.Мұқанов [4], Қ.Жұмалиев [5], Ж.Ысмағұлов [6] еңбектерінде негізделген ойлардың маңызы үлкен. Абайтанудың қазіргі кезеңінде «Сегіз аяқтың» мазмұнын, тақырыбы мен идеясын түзуші факторлар жүйесінің өзегінде бүркеулі, жасырын жатқан, тілдік бірліктердің лексикалық, грамматикалық мағыналарынан тыс тұрған біртұтас образдар қызметінен туындайтын мәннің сыны мен сырын сараптау Абайдың ақындық даналығын жаңа қырынан және жаңа деңгейде тануға мүмкіндік береді.

Өнер туындыларының жүйесінде жасырын мәннің болатыны туралы ой әу бастан бар. Бұл ой көркем әдебиетке, әдеби шығармаға тікелей қатысты. Суреткердің белгілі өмір құбылыстары туралы айтқысы келген ойын өз шығармасында түгел, шашау шығармай баяндау мүмкіншілігі шектеулі. Өйткені өмірдің шындық құбылыстарының қыры да, сыры да мол. Суреткер өмірдің шындық құбылыстарын қанша толық суреттеуге ұмтылғанмен, көптеген жайлардың шығарма желісінен тыс қалатыны анық. Ал шығарма жүйесінде көрініс тапқан шындық құбылыстар және оларды қабылдаудан туатын әсер мен түсінік шығарма желісінен тыс қалған жайларға мезейтін сәттер де болады. Ондай жайлардың мәнін ұғу, түсіну – қабылдаушының санасының тереңінде ғана өтетін өте күрделі, сөйте тұра нәзік

шығармашылық үдеріс. Бүгінгі заманғы эстетикалық қабылдау теориясы, көркем рецепция мен герменевтика үшін өнер туындысының жасырын, имплицитті мәнін ғана емес, анық мағынасы мен ашық мазмұнын дұрыс тану мен жете түсінудің өзі мейлінше өзекті, көкейкесті мәселелердің қатарына жатады.

Өнер туындысын қабылдау (тану, білу, түсіну) теориялық тұрғыда алғаш Аристотель еңбектерінде пайымдалғаны белгілі. Содан бергі дәуірлерде бұл салада неше түрлі теориялар, бағыттар өріс алды. Қазақ әдебиеттану ғылымында да құнды теориялық ойлар қоры жинақталды. Алайда өнер туындысының жасырын мағынасы мен мәні қазақ әдебиеттануында белгілі бір кезеңнің әдебиеті, белгілі бір автордың шығармашылығы немесе белгілі бір көркем шығарма негізінде эстетикалық қабылдау теориясы, көркем рецепция мен герменевтика қағидалары тұрғысынан арнайы қарастырылған емес.

Әдебиеттану дегеніміздің өзі әдебиетті тану, түсіну, бағалау (қабылдау) және сол танылған нәрсені баяндау екенінде сөз жоқ. Ал көркем әдебиет немесе нақты әдеби шығарманың бүтін жүйесіндегі немесе сол бүтіннің бір бөлшегіндегі жасырын, бүркеулі мәнді тану мен түсінудің жөні бөлек. Бұл жерде, әрине, бүтіндік ұғымының мәнісі төрт құбыласы түгел кемелдікпен байланысты анықталады. Айтылған жайлардан «Сегіз аяқтың» әдебиеттану ғылымында пайымдалуы мен бағалануының қазіргі деңгейінде әлі де қарастырылмаған, қарастырылса да толық шешімін таппаған бірқатар мәселелер бары белгілі болады. Ақын шығармасы мәтінінің микро- және макроқұрылымдық бірліктері, олардың мәні, өзара байланысу жолдары, тұтастығы, даралығы осындай мәселелердің қатарына жатады. Осы тұрғыдан қарағанда, «Сегіз аяқтың» бар аяғы емес, бір аяғының мәнін пайымдаудың өзінде тереңге бойлаудың қиындығы анық байқалады. Ондағы әр тармақ өлеңнің тереңдегі мәніне меззейтін әрі сол мәннің мәнісін ашатын ұғымның тірегі қызметін атқарады.

«Сегіз аяқтың» мағыналық-құрылымдық жүйесіндегі жалқы және жалпы, нақты және образды құбылыстар мен ұғымдардың арақатынасын, олардың өзара байланыстарын пайымдау ақын шығармаларының мағыналық болмысын тануға бастайды. Ақын шығармасының мағыналық болмысын тану оны құрамдас бөліктерге ажыратып, даралауды, сөйтіп әр бөліктің мағынасын, маз-

мұнын, мәнін анықтауды талап етеді. Алайда олардың өзара байланыстарының, өзара қатынастарының сырын ашпайынша, тұтас шығарманың мәні мен мәнісін білу қиын. Өлеңдегі сөздің, сөз тіркестерінің, тармақтардың нақты және жасырын мағынасын аңғару өлеңнің поэтикалық мағынасын танудың психолінгвистикалық, психопоэтикалық мәселелерімен тығыз байланысты. Ал сөз, сөз тіркесі, тармақ деңгейінде жасалған образ бен образдылықтың мағынасын тану өте күрделі, оны нақты анықтау өте қиын. Олардың бірқатарын тілдің бейнелеу құралдарының тобында (троп, фигура, т.б.) қабылдап, қарастыру мүмкін емес. Өйткені олар белгілі бір құбылыстың нақты мағынасын білдірмейді, күрделі образды, образды бейнені білдіреді. Оның құрамдас бөліктерінің аясындағы жалпы мен жалқы, деректі мен дерексіз, тура және бұрма мағыналық қатарлардың өзара қатынасы, жанасуы мен қиысуы, қабысуы мен матасуы, ақырында көркемдік заңдылықтарына сай жинақталуы нәтижесінде пайда болған образды ұғым сыры оны қабылдау деңгейінде, яғни қабылдаушының санасында ғана біршама айқындалады. Алайда оны қабылдаушының, пайымдаушының санасындағы бейнелі ұғым ретінде тілдік құралдармен нақты түсіндіру бағытындағы ізденістер нәтижесі әрдайым ойдағыдай болып шықпайды. Мұндай жағдайда белгілі бір құбылыстың мағынасынан тілдік құралдар арқылы айқын жеткізуге болмайтын мән тудыру жолындағы автордың ойлау қызметінің сатылары мен кезеңдерін, тетіктерін сараптауға тура келеді.

Ақын «Сегіз аяғында» өмір құбылыстарын қапысыз танып, терең ашып көрсетумен шектелмей, оларға өз бағасын да әділ айтады. Өмірдің шындық құбылыстарын көру, қабылдау, білу, түсіну және пайымдау арасындағы сабақтастықтар сан салалы. Көрген жайды білу, білген жайды түсіну, түсінген нәрсені пайымдау – шығармашылық еңбек үдерісінің өзара тығыз бірліктегі сатылары. Ал пайымдау мен бағалау арасындағы сабақтастық шығармашылық ойлаудың нәтижелілігін қамтамасыз етеді. Пайымдау мен бағалау да, олардың арасындағы сабақтастық та көрегендік пен білімпаздыққа, тәжірибеге, шығармашылық күзіреттілікке тәуелді. Абайдың шығармашылық еңбегінің жүйесінде өмірлік тәжірибенің, таным байлығының, көрегендік пен білімпаздықтың орны айрықша зор. Көргені мен білгенінің мә-

нін түсінудің де, оны белгілі бір дүниетаным тұрғысынан талдап пайымдау мен бағалаудың, көркемдік жинақтаудың да жөні бөлек. Ақынның көркемдік ойлауының осы сатыларының бәрі де келісті. Қабылдау, пайымдау мен бағалау, жинақтау мен даралау тығыз байланысты және белгілі бір дүниетаным жүйесінде ғана олардың көркемдік қызметіне, мәні мен мағынасына терең бойлауға болады. Осындай тереңдіктегі ақындық танымнан туған көркемдік құбылысты ғылыми тұрғыда пайымдау мен бағалау ол туралы жалпы ой айтудан әлдеқайда биік.

Белгілі бір шығарманы белгілі деңгейде қабылдау, ол жайында сөз айту, пікір білдіру, мазмұн мен пішін жарастығына сипаттама беру әркімнің де қолынан келуі мүмкін. Ал әдеби шығарма туралы, оның мазмұны мен мәнінің тереңіне бойлап сөз айтудың, пікір білдірудің ғылыми пайымдау деңгейіне көтерілетіні де бар, көтеріле алмайтыны да бар. Пікір білдіру, сөз айту тиынақты талдауға, талдаудан кейінгі жинақтауға негізделмеген болса, онда одан пайымдаудың ізі де табылмайды. Пайымдау талдауға, бағалау жинақтауға негізделгенде ғана ой негізді, пікір дәлелді бола алмақ. Талдау, жинақтау, пайымдау, бағалау дегеніміздің өзі мәнге негізделеді. Мәннің тереңіне бойламайынша, талдау да, жинақтау да, пайымдау да, бағалау да үстірт болып шығады. Абайдың шығармашылығына осы тұрғыдан келген дұрыс. Ақын шығармаларының мағыналық бірліктері мен мәнінің тұтастығынан туындайтын поэтикалық жүйе осыны талап етеді.

Мағына, мазмұн – тіл білімінде ғана емес, гуманитарлық ғылым салаларының бәрінде де ұдайы зерттеліп келе жатқан күрделі де іргелі құбылыстардың бірі. Тура мағына, бұрма мағына, ауыспалы мағына, астарлы мағына, жасырын мағына, көп мағына, негізгі мағына, қосалқы мағына, эстетикалық мағына, көркемдік мағына жайында әдебиеттану ғылымында да аз айтылған жоқ. Мағынаны қабылдау, түсіну, пайымдау үдерістері аясындағы ізденістер де кең қанат жайып келеді. Әдеби шығарманың мазмұны, оның құрамдас бөліктері жайында іргелі ойлар қоры бары рас. Алайда әдеби шығарма мәтінінің, оның бірліктерінің мағынасы, мазмұны, мәні айналасында анықталмаған мәселелер аз емес.

Абайдың көркемдік әлемінде көрініс тапқан құбылыстардың мағынасы, мазмұны, мәні көп қатпарлы, көбінесе, жасырынулы

болып келеді. Мұның өзі ақын шығармаларының онтологиялық қырларының көптігін білдіреді. Ал әдеби шығарманың онтологиялық көпқырлылығы оның мағыналық-құрылымдық жүйесінің бүтіндігінен, кемелдігінен туындап жатады. Оны табу, анықтау, түсіну, пайымдау, бағалау оңай емес. Көркем әдебиет әлеміндегі астарлы, ауыспалы, символдық мағынаны танып, білу қиын болғанда, жасырынулы, бүркемелі мәнді табу мен тану – қиынның қиыны. Өйткені мұның жолдары, әдістері мен тәсілдері, ілгеріде айтылғандай, теориялық деңгейде жеткілікті негізделген емес. Соған орай әр зерттеуші, әр оқырман, әр қабылдаушы әдебиет, әдеби шығарма әлеміндегі нақты ашық мәнді де, жасырын мәнді де өзінше, өз дүниестанымы деңгейінде пайымдайды. Сол себепті көп жағдайларда шығарма мәтінінің немесе оның белгілі бір мағыналық-құрылымдық бірлігінің нақты мазмұны, астарлы мағынасы ашылғанмен, жасырын мәні айқындалмаған күйі қала береді.

Тыңдаушыларына, оқушыларына ұсынып отырған мағынаның ашық, анық және жасырын бөліктерінің арасалмағын ақынның өзі мөлшерлейтінінде сөз жоқ. Бұл жерде тыңдаушылардың, оқушылардың қабылдау, түсіну деңгейлері ескерілетінін есте ұстаған дұрыс. Екінші жағынан, ақынның сөздерінің, ойларының мағынасы мен мәні оның өз тұсындағы тыңдаушыларына мейлінше түсінікті болуы ғажап емес. Сонымен бірге Абайдың сөзі де, ойы да терең мағыналы. Оны әр тыңдаушы, әр оқушы өзінше ғана қабылдап, өзінше ғана түсінеді. Тіпті бір тыңдаушының немесе бір оқушының өзі оны өмірінің түрлі жағдайында, түрлі кезінде түрліше түсінуі мүмкін. Осы ретте ақын айтып отырған сөздің де, бейнелеп отырған суреттің де мағынасы мен мәні қабылдаушының санасында сан құбылып, бір мағынадан екінші мағына, бір мәннен басқа бір мән туындап тарала беретініне көз жеткізуге болады.

Екі сөзден тұратын «Алыстан сермеп» тармағының мазмұны мен мағынасы, мәні арасында үлкен айырмашылық бар. Тармақтың тілдік бірліктерінің лексикалық, грамматикалық мағыналарын білу оның мазмұнын түсінудің, мәнін пайымдаудың жеткілікті кепілі бола алмайды. Жалпы, Абай шығармаларының тілдік бірліктерінің жалпы не жалқы мағынасынан поэтикалық мағынада ашылатын мән әлдеқайда көрнекті. Сондықтан ақын шы-

ғармаларының көркемдік жүйесіндегі образды құрылым арқылы ашылатын поэтикалық ойдың маңызы өлшеусіз жоғары. Бұл жерде жасырынулы мәннің құрылымдық бірліктерінің өзара, сондай-ақ шендес, шектес, тектес құбылыстармен арақатынасы арқылы ашылатын образ бен образдылықтың атқаратын қызметі айрықша мәнді.

Абайдың «Сегіз аяғында» сөздің образдылығы, мағыналық-құрылымдық бірліктің образдылығы, жасырын мәннің образдылығы, жасырын мағыналық-құрылымның образдылығы, өлең мәтінінің образдылығы және осылардың өзара байланыстары, бірлігі мен тұтастығы секілді мәселелерді бір-бірінен бөле-жармай, өзара байланыста қарастыру шарт. Сөз нысаны болып отырған мән, оның образдылығы көпдеңгейлі: тиісті мазмұнды белгілі дәрежеде толықтырады, жетілдіреді, кей тұстарда берілген мазмұнмен тең дәрежедегі құбылыс деңгейіне дейін көтеріледі, сөйтіп мәтіннің белгілі бір бірлігінің нақты мазмұнымен жарыса өріледі, енді бірде мазмұнға қайшы келіп жатады, мазмұнмен тең түсетін жағдайлар да болады. Сонымен қатар мәннің мәтін жүйесіндегі тілдік бірліктердің мағынасы мегзейтін образ арқылы ғана анықталатын сырлары да болады. Сондықтан ақынның «Сегіз аяғының» әр шумағын, әр сегіз аяқты біртұтас көркемдік жүйе ретінде пайымдауға тура келеді. Рас, зерттеуші де, оқырман да, қабылдаушы да мазмұн мен мағынаны қатар, егіз, тұтасқан күйінде қабылдайды. Алайда мазмұн әр сегіз аяқтың тармақтарындағы сөздердің лексикалық, грамматикалық, стилистикалық қызметінен туатын мағыналарынан түзіледі. «Алыстан» сөзінің лексикалық, грамматикалық мағынасы әркімге де түсінікті: белгілі бір нәрсенің атын білдіреді. Сөз және сол сөз атын білдіретін нәрсе, зат, құбылыс арасындағы қатынас сипатынан мағына туады. Қарапайым қабылдаушы үшін оны түсіндірудің қажеті жоқ. Ал зейін қойып қарағысы келген адам «алыстан» сөзінен алдымен «қашықтық» ұғымын табар еді. Көп жағдайда зерттеушілер де осы түсінікпен шектелуді жеткілікті деп біледі. Бұл түсінік белгілі бір құбылыстың сыртқы, нақты негізін ғана білдіреді.

Тыңдаушы немесе оқушы белгілі бір тілдік бірлік атын білдіретін белгілі бір нәрсенің, құбылыстың мағынасын оның сыртқы, нақты негізімен байланыстыратыны анық. Түсінік осылай

туады. Мұның маңызы зор. Бірақ осы түсінікпен шектеліп қалған жағдайда құбылыстың ішкі шынайы мәні ашылмаған күйі қала бермек. «Алыстан» сөзінің өлең тармағындағы, өлең мәтінінің белгілі бір бірлігіндегі нақты мағынасының негізінде ондағы поэтикалық мәнді тап басып, нақты көрсету мүмкін емес. «Сермеу» туралы да осыны айтуға болады.

Өлең жолындағы «сермеу» сөзіне қатысты қабылдаушының ойында іс-қимылдың бірнеше сұлбасы елес береді: «қол сермеу», «құлаш сермеу», «аяқ сермеу», «семсер сермеу», «сойыл сермеу», «қанат сермеу», т.б. Осы елесте белгілі бір мағына бар сияқты болып көрінеді. Бірақ осы мағынаны анық түсіну мүмкін емес. Өйткені одан сөздің лексикалық, грамматикалық мағынасынан басқа белгілі бір нақты, бағыты анық, бағдары айқын мағына табылмайды. Бір-бірімен жөн-жосықсыз араласып, бағдарсыз ағып жатқан елестер ғана бар. Хаос. Сөздің лексикалық, грамматикалық мағынасында да елес бар, бірақ оған сәйкес анық мән жоқ. Мағынаның елесі табылғандай болғанмен, оған лайықты анық мән табу қиын. Бұл жерде, әрине, белгілі бір мәнге міндетті түрде белгілі бір мағынаның сәйкес келуі керектігі туралы ой тұмауға тиісті. Сонымен қатар белгілі бір мағына белгілі бір мәнді ғана білдіретіні туралы ойдан да аулақ болған дұрыс. Белгілі бір мағынаның бір емес, бірнеше мәнді білдіруі тілде, сөз өнерінде ежелден бар. Белгілі бір мәнді жеткізудің, білдірудің тілдік құралдары да түрліше.

Берілген кеңістік шегінде көрсетілген «сермеу» түрлерінің әрқайсысы белгілі бір нақты құбылыстың (іс-қимылдың) атын білдіреді. «Сегіз аяқтағы» «сермеудің» мәні бұлардың бірінің де мағынасымен жақындаспайды. Белгілі бір қимылдың атауы ретінде көрсетілген «сермеу» түрлерінің мағынасы белгілі бір дәрежеде түсінікті сияқты. Бірақ осы мағына қандай заттың, құбылыстың қандай қызметін, қимылын білдіріп тұрғанын анықтау оңай емес. Қимылдың атауының мағынасы мен мәні арасындағы қатынастың табиғатын білу де қиын. Осы жерде Г.Фрегенің белгілі бір мәnnің белгілі бір мағынаға қатыстылығына көз жеткізудің мүмкін еместігі туралы пікірі ойға оралады [7, 27]. Неміс ғалымының белгілі атаудың мәнін түсінуге болғанмен, атаудың пәні туралы ештеңе білмеуіміз мүмкін екендігі туралы ойында да негіз бар сияқты [7, 28].

Тілдік бірліктер деңгейінде жоғарыда тізілген «сермеулердің» бәрін ой таразысының бір басына, өлең тармағындағы «алыстан сермеуді» екінші басына тартқанда да ақынның «сермеуінің» мағынасын ашар, оған балама болар дерлік ұғымға жету қиын. Тілдік бірліктерді, олардың лексикалық, грамматикалық мағыналарын сараптап келгенде, ақынның «сермеуінің» бір емес, бірнеше мағынасы барын топшылап бағамдауға болғанмен, оны дәл анықтауға, нақтылауға мүмкіншілік жоқ. Соған орай ақын ойының мәнін түсіну де оңайға соқпайды.

«Сегіз аяқтағы» «сермеудің» де, «алыстан сермеудің» де иесі – тіл, кәдімгі сөйлейтін қызыл тіл. Тіл «сермейді», тіпті «алыстан сермейді» дегенді нақты шындық құбылыстар аясында түсіну де, түсіндіру де қиын. Оның үстіне тілдің нені «сермейтінін» анықтаудың мүмкіншілігі де жоққа тән. Сөз де, ой да мінсіз. Солай дегенмен де айтылмай, ашылмай қалған әлде бірдене бар сияқты сезіледі. Оның өзі де сөздің мағынасынан емес, ақынның сол мағынаға өзінің тарапынан берген субъективтік мәнінен туындайтын секілді. Сондықтан ақынның осы сөзіне қандай мағына бергенін, одан қандай мән тапқанын білу қиынға түседі. Біз іздеп отырған, білгіміз, түсінгіміз келіп отырған мән мен мағынаға қатысты ештеңе айтылмағандай. Ақынның тілі «алыстан сермеп, жүректен тербеп» тұрғанына қарамастан, осы ретте тіпті «үнсіз». Сөздің мәні осы «үнсіздікте» тұрғандай болатыны да рас. Осы жерде Хайдеггердің «тілдің үнсіздікке негізделетіні» [8] туралы қағидасында да қисын барын аңғаруға болады. Расында, ақынның сөзінің мәні сөз арқылы белгілі болатын заттың, оның сынының, қимылының сипатында емес, сөздің пәні мен нысанында да емес. Ақын сөзінің мәні субъективті, ол ақынның ақыл-ой әлемінде, Бердяев айтқандай, «рухта» [9, гл.1]. Осы пікірлердің негізі әл-Фарабидің: «Ақыл-парасат күшінде алынатын ақылмен пайымдалушы мәндердің бейнелері материядағы формалардан бәрінен де алыс жатады: ...олардың ақыл-парасат күшіндегі болмысының материядағы форманың болмысымен ұқсастығы өте аз болады» [10, 61], – деген қағидасына келіп саяды. Екінші ұстаз көрсетіп отырған «ақылмен пайымдалушы мәндердің бейнелері» қатарында халықтың дәстүрлі дүниетанымы, мәдениеті категориялары үлгілерінің «бейнелері» де бар.

Халықтың дәстүрлі мәдениеті әдеби шығармада тілдік бірліктердің қызметі арқылы көрініс табады. Ал ұлттық тілдің қорынан тиісті бірліктерді, лайықты баяндау және бейнелеу құралдарын таңдап, талғап алу мен қолданудың ұстанымдары тілдік емес, мәдени-әлеуметтік құбылыстардың қатарына жатады. Мәнді мәдени-әлеуметтік құбылыстар деңгейіндегі қарым-қатынас тілдік қарым-қатынастан биік тұрады. Өйткені мәнді мәдени-әлеуметтік, әл-Фарабише айтқанда, «ақылмен пайымдалушы мәндердің бейнелері» деңгейіндегі қарым-қатынас тілдік қарым-қатынастан тыс жүзеге асады. Абайдың «алыстан сермеуі» негізіндегі мән де мәтіннің тілдік бірліктерінен тыс тұрған бейнелерді, образдарды пайымдау арқылы танылады. Халықтың дәстүрлі мәдениетінің категориялары аясындағы әдет, салт, ұғым, мінез, көзқарас деңгейлерінде, сондай-ақ тілсіз ұғысудың түрлі құралдары мен жолдары арқылы көрініске, суретке, образға айналған ахуал, жағдайлардың мәнісін пайымдаудан осындай тұжырым туады.

Қалай дегенде де «сермеу» мен «алыстан сермеудің» мәні мен мағынасын затты формалардан, олардың затты мағыналарынан емес, «сөйлеу» қызметімен шектес, бірақ нақты тілдік құралдардан тыс, «ақылмен пайымдалушы мәндердің бейнелерінен» іздеу қажеттігі туады. Сөйтіп құбылыстың атауы↔мағынасы↔мәні арасындағы қатынастың сипатын ақыл-парасат күшімен парықтауға тура келеді.

«Сермеудің» тура емес, метафоралық қатынаста қолданылуы, бұрма мағынасы негізінде деректі, нақты құбылыстың емес, дерексіз құбылыстың образы, метаобраз жасалған, метаобраздан метамағына туған. Өлеңнің бір тармағы деңгейінің өзінде өзара шектес, сабақтас, байланысты мән мен мағынаның тұтас бір жүйесі бар. Оны түзуші бірліктердің табиғаты да күрделі, түрліше және түрлі ғылым салалары аясында ғана анықталуы мүмкін. Сондықтан ақын сөзінің мәні мен мағынасы бір немесе бірнеше ғылым шегінде емес, әл-Фарабидің ілгеріде көрсетілген теориясына [10, 61] бақсақ, метағылым шегінде ғана белгілі болмақ. Оны көңіл көзімен айқын көруге, оймен нақтылауға болмайды. Абай өлеңінің онтологиялық табиғаты ілгеріде көрсетілген бірліктердің байланыстары, арақатынастары негізінде туатын поэтикалық мәннің осындай жасырын, айтылмаған, жұмбақ

сырымен ерекшеленеді. Ал жасырын мән, жұмбақ сыр зерттеушінің, оқырманның, аудармашының белгілі мазмұнды қабылдауы мен пайымдауындағы ассоциациялық, рефлексивті реңктегі ойлау қызметі нәтижесінде ғана біршама белгілі болады. Мұндай ойлау субъективті емес, интерсубъективті. Интерсубъективті ойлау пәндерінің сипаты мен мәні әр қабылдаушы мен әр пайымдаушының рухани таным байлығының деңгейі мен дәрежесіне сәйкес, санасында ғана сәулеленеді. Осы тұрғыдан келгенде, мазмұн, мағына, мән арасындағы алшақтықты, поэтикалық мәннің жасырын, жұмбақ сырын қабылдаушы мен пайымдаушы өздерінің түсіне білу мүмкіншіліктері шегінде ғана екшей алмақ. Соған орай әр қабылдаушының пайымдауында, түсінігінде субъективтік сипат басым болып келеді. Ал түсінген жайды лайықты пайымдау мен бағалау тұтас талдау әдісін талап етеді. Оның тереңіне бойлай алмаған адам ғылыми жүйеде ойлай алмайды. Ғылыми жүйеде құбылысты саралап талдаудағы мақсат, ұстаным қандай анық болса, оның ішкі сыны мен сыртқы сипатын, олардың өзара байланыстарын анықтау, сөйтіп белгілі болған жайларды өзара тығыз бірлікте пайымдау сондай негізді болмақ.

«Сегіз аяқты» орыс тіліне аударушылардың бірі (Озеров) оның бірінші тармағын «Издали зовет» деп аударады. Мұны аударма ғана емес, өлең жолын аудармашының қабылдауы, түсінуі деп білгеніміз жөн. Осыны қазақ тіліне кері аударатын болсақ, одан «алыстан шақырады» деген мағына шығады. Алыстан шақырудың жұртшылыққа белгілі екі түрлі жолы бар: а) алыстан айқайлап шақыру; ә) алыстан қол бұлғап шақыру. Аудармашы «алыстан сермеп» пен «алыстан қол бұлғау» арасындағы айырмашылықты аңғармай, оларды бір-біріне балама бірліктер ретінде қабылдағанға ұқсайды. Алыстан қол бұлғаудан «алыстан қол бұлғап шақыру» туралы мағына туатыны рас. Бұл ойды тілдік құрал арқылы емес, «тілсіз тілдесу құралы» арқылы туған деп білген парыз. Бірақ «Алыстан сермеп» – бір басқа да, «алыстан қол бұлғап» – бір басқа. «Алыстан қол бұлғау» белгісі шақыру мағынасын білдіреді. Ал «алыстан қол сермеу» бұған кері мағынаны білдіреді. Олардың арасында ешқандай мағыналық жақындық болуы мүмкін емес. Осы реттен келгенде, аудармашының өлеңдегі «алыстан сермеу» сөзінің мағынасын «алыстан қол

бұлғау» мағынасында жаңсақ қабылдағаны белгілі болады. Соның нәтижесінде ақын сөзіндегі мағына да, мән де бұзылған. Әйтсе де бұл зерттеушінің немесе оқырманның, не болмаса аудармашының дайындығының төмендігінен, шектеулілігінен ғана емес, ақынның сөзі мен ойының кемел поэтикалық табиғатынан туындайтын ерекшеліктермен де сабақтасып жатыр.

«Алыстан сермеуде» бір емес, бірнеше құбылыстың сұлбасы, бір емес, бірнеше мағынаның сілемі, бірнеше мән қатары бірдей көрініс тапқан. Солардың қатарында «алыстан орағыту», «алыстан парлау», «алыстан құйылу» мағыналарымен ұштасып жатқан мән бар. Біздіңше, «алыстан сермеудің» мәнісін осы бағыттан іздеу дұрыс болмақ.

«Сегіз аяқтың» мәтін түзуші мағыналық-құрылымдық бірлігін тұтас алып қарайық:

Алыстан сермеп,
Жүректен тербеп,
Шымырлап бойға жайылған,
Қиуадан шауып,
Қисынын тауып,
Тағыны жетіп қайырған,
Толғауы тоқсан қызыл тіл,
Сөйлеймін десең, өзін біл [1, 117].

Мағыналық-құрылымдық бірліктегі істің, қимылдың иесі – тіл. Бірақ істі, қимылды білдіретін сөздердің бәрі тілдің белгілі бір сипаттарын, сынын көзге елестетеді. Тілдік бірліктердің пішінін, нақты мағынасын қумай, семантикалық-синтаксистік қызметін негізге алғанда, олардың бәрі «тілдің» сынын сипаттайды, оның ерекше қырларын анықтайды. Ал енді соның өзін іштей мағыналық-құрылымдық жаратылыстарына қарай саралайтын болсақ, істі, қимылды білдіретін тілдік бірліктердің, олар арқылы елес беретін болмыстағы шындық құбылыстардың өзара байланыстарында көпқырлылық, көп сатылы қатынастар қатпары бары байқалады. Алғашқы үш тармақтың үшіншісі білдіретін іс, қимыл белгілі бір басымдыққа, тұрлаулы сипатқа ие екені, ал әуелгі екі тармақтағы іс, қимыл жарыса келіп, осы басым, тұрлаулы сипаты бар іс, қимылдың орындалу амалын, қимыл-сынын білдіретіні, оны пысықтап тұрғаны белгілі болады. Келесі

үш тармақтың лингвопоэтикалық құрылымы да осындай. Әр үш тармақта көрініс тапқан мазмұн мен мағына қатар жарысып келіп, «тілдің» ерекше қасиеттерін бедерлейді. Ал енді әр үш тармақтың алдыңғы екеуінің әрқайсысы әр үшінші тармақтың мағыналық-құрылымдық болмысымен тікелей байланысады. Солай бола тұра сегіз аяқ шумақтың алдыңғы алтауы бірдей «тілмен», логикалық мазмұны жағынан, жеке-жеке тікелей байланысқа түсуге қабілетті: алыстан сермейтін де тіл; жүректен тербейтін де тіл; шымырлап бойға жайылатын да тіл, т.б. Әр үш тармақтың өзі де өзіндік тұтасқан мағыналық-құрылымдық жүйесімен іс-қимылдың, сын-сипаттың иесімен, яғни, «тілмен» тікелей байланысқа түсе алады. Осының бәрі «Сегіз аяқтың» поэтикалық құрылымының айрықша табиғатын танытады. Құрылым жүйесі осынша әмбебап, сан қырлы болып келгенде, шумақтағы әр тармақтың, әр суреттің мәні терең жасырынулы күйде қала береді. Тілдің «алыстан сермеуі, жүректен тербеуі, шымырлап бойға жайылғаны...» – бәрі де жұмбақ. Бәрінің де мәні судағы балық сияқты: бейнесін, елесін көру қиын болмағанмен, ұстау оңай емес. Олардың дәстүрлі мәдениет кеңістігіндегі өзара қатынастары нәтижесінде пайда болатын көпқырлы мағыналық бірліктердің тұтастығынан күрделі метафоралық мағына туады. Құрылымдық-мағыналық бірліктер, осылайша, көп қырлы, көп сатылы, көп қатпарлы көркемдік мағынаның полифониялық жүйесіне айналады. Біз іздеп отырған мән осылардың тұтастығы нәтижесінде елес беретін образды құрылым сипаты арқылы ашылады.

Алдыңғы үш тармақтағы іс-қимылдар тобынан кейінгі үш тармақтағы іс-қимылдардың қатары қалың, тығыз, серпінді. Алдыңғы жағдайдағы «сермеу», «тербеу», «бойға жайылу» секілді қимыл-қозалыстарда «тілдің», анығырақ айтқанда, сөйлеушінің сөз арқылы тыңдаушының ішкі әлемінде туғызған күйінің «әдептен озбаған», сырлы, сазды қалпы сезіледі. Мұның қайбір қырлары сөз өнерінің, әсіресе, шешендік өнердің табиғаты туралы теориялық қағидалар аясында анықталады. Осы тұста Аристотельдің, М.Т. Цицеронның, әл-Фарабидің, А. Байтұрсыновтың шешендік өнердің сатылары, кезеңдері [тыңдаушының ықыласын аудару (ұсынба), ойын толқыту (толқытпа), бойын қыздыру (қыздырма), балқыту (балқытпа)] , т.б. туралы айтқан пікірлерін

еске алу артық емес [11, 26-30]. Абай айтып отырған «алыстан сермеу», «жүректен тербеу», «шымырлап бойға жайылу» тіл өнері қызметінің осы сатыларына сай тыңдаушының ішкі күйінің өзгеру кезеңдерінің сипатын білдіреді. Осы кезеңдерге сай шешеннің сөзінің тыңдаушыларына әсер ету үдерісі, тыңдаушының шешен сөзін қабылдау үдерісі үстінде көрініс беретін катарсис (Аристотель) Абай айтып отырған «алыстан сермеудің», «жүректен тербеудің», «шымырлап бойға жайылудың» нәтижесі екені туралы ой туады. Ақынның «қызыл тілінің» бір қыры осы бағыттан ашылады: «қызыл тілдің» (тіл өнерінің) тыңдаушыларының ойы мен сезіміне көркемдік-эстетикалық әсері үдеріс күйінде көрініс табады. «Алыстан сермеу», «жүректен тербеу», «шымырлап бойға жайылу» осы күрделі үдеріс түріндегі көріністің образын, оның құрылымдық жүйесін білдіреді.

Кейінгі образды құрылымның сипаты басқаша. Онда қимыл, іс өз қарқынының, өз екпінінің шырқау шегінен көрінгендей болады. Алайда бұл жерде де қимылдың, істің қарқынын, екпінін сезуге болғанмен, оның мәніне, мәнісіне жету қиын. Тілдің «қиуадан шабуы» дегеннен қандай мағына ұғуға болады, ол мағынаны қалай сипаттаған дұрыс – оны ешкім дәл түсіндіріп бере алмайды. Тілдің «қисынын табуы» жайында да осыны айтуға болады. Ал енді тілдің «тағыны жетіп қайыруы» қазіргі қазақтардың көбісіне түсініксіз. Бұлардың астарындағы мағынаны түсіну, сөйтіп ақынның ұсынар ойының мәнін ұғу үшін қазақ халқының байырғы дүниетанымын, дәстүрлі мәдениетін, соған орай ойлау, ой толғау дәстүрін, тұрмыс-салты мен әдет-ғұрпын, кәсібіне байланысты ұстанымдарын түгел білуге тура келеді.

«Қиуадан шауып, қисынын тауып, тағыны жетіп қайырған» дегенде, халықтың Абай тұсындағы мәдениетінен хабары бар адамның көз алдына тұтас бір сурет келуі мүмкін. Оның құрамдас бөліктері мынадай болып елестемек: қашқан тағы; оны қайыру үшін қуа шапқан қуғыншы; қуғыншының ептілігі, айлашылдығы (қиуадан шабады; қисынын табады). Халықтың байырғы тұрмыс-тіршілігінде «қашаған қуу», «қашаған қайыру» деген болған. Жылқы баққан халық мұны жақсы біледі. Көп жылқының ішінде мойнына құрық салдырмайтын, құрық салудан, бұғалық тастаудан қашып, әккі болған қашағандары болады. Өзіне бір қауіп сезе қалғанда, олар үйірінен безе қашып, та-

ғыша шығандап кетеді. Ондай қашағанды қуудың да өз тәсілдері болған. Артына түсе қуған қуғыншы, астындағы аты асқан жүйрік болмаса, оған жете алмаған. Халықтың дәстүрлі тұрмыс-тіршілігінде «тағыны қуу» сөзі тұз тағыларымен де байланысты айтылады. Екі жағдайда да қашушы бар, екі жағдайда да қуғыншы бар. Жүйрікке мінген қуғыншы қашқан хайуанды (қашағанды немесе тұз тағысын) қуа шапқанда, жолсыз, жөнсіз шаба бермейді, ақылға, айлаға жүгінеді. Тағының артынан тікелей немесе қия қуу бар, алыстан орағыту да болады. Қашқан тағының бет бағдарын, жер жағдайын аңғарған айласы асық қуғыншы алыстан орағытады, тікелей емес, қиялап та шабады. Қашқан тағы мұндайда қуғыншының өзінің бір қапталынан қалай сап ете қалғанын байқамай да қалады. Тағыны осындай амал-айламен қисынын тауып қайыру ертеден бар. Біздің ойымызша, ақынның «қиуадан шауып, қисынын тауып, тағыны жетіп қайырған» деген образды сөзіне халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі осы көрініс негіз болған.

Ақын халықтың тұрмыс-тіршілігіндегі екі жүйріктің бірінің екіншісінен өнер оздырған, айла арттырған, ақыл асырған қисыншыл болмысының образын таңдап алып, тіл өнерінің құдіретін сонымен шендестіреді, сол арқылы тілдің, сөз өнерінің барынша асыл қасиетін, сөйлеушінің тыңдаушыға эстетикалық әсерінің қуатын бейнелі суреттейді, құбылыстың сыртқы суреті мен ішкі мағынасын одан тыс тұрған басқа бір бүтін көріністің, жағдайдың, ахуалдың тұтасқан образы арқылы ұсынады. Нәтижесінде ойдың суреттілігі, сөздің көркемдігі, мазмұн мен пішіннің «тас бұлақтың суындай өңкей келісіммен жарасуы» мейлінше келісті, керемет шығармашылық үлгінің түзілуіне алып келеді. Бұл шығарманың мәтінінен (текстен, контекстен, подтекстен) тумайды, мәтін жүйесіндегі образ бен образдылықтың дәстүрлі мәдениет кеңістігіндегі өзара және шектес, шендес, тектес құбылыстармен тоғысуы нәтижесінде оқушының, қабылдаушының ойында пайда болатын поэтикалық түсініктен туады. Бұл өмір шындығының мәтін жүйесіндегі көрінісі емес, өмір шындығын көркемдік жинақтау мен даралаудағы ақындық ойлаудың, ақындық шеберлік пен тамаша көркемдіктің өзегінен өніп шығатын поэтикалық мәннің үлгісі болып табылады.

Белгілі көркемдік бейнелеу құралы арқылы туатын образдың мағынасы нұсқайтын мәннің белгісіздігі өлеңнің авторының, айтушысының ішкі күйі мен тыңдаушысының ішкі күйі арасындағы тебіреністі халды бір арнаға түсіріп, олардың өзара жарасымын арттыра түседі. Әрине, айтушы өз сөзінің тыңдаушыға әсерін сезбей, білмей сөйлемейді. Өлең сөздегі мазмұн байлығы, логикалық жүйенің қуаты, эмоциялық күй тыңдаушыға әсер етпей қоймайды. Шығарма өзегіндегі эмоциялық күй, тебіреністі хал неғұрлым шынайы, неғұрлым терең болса, оның тыңдаушыға әсері де соғұрлым қуатты болып шығады. Бұл өз кезегінде өлең сөздің айрықша бейнелі бүтін жүйесіндегі мән мен мағынаны пайымдаудың өрісін кеңейте түседі. Өлең өзегінде жасырын жататын мән мен мағына осындай айрықша және күрделі бүтін жүйенің көркемдік қызметі нәтижесінде пайда болады.

Аталған жүйені түзуші құбылыстарды, шартты түрде, сандық және сапалық деп екіге бөлуге болады. Сандық көрсеткіштер тілдік бірліктерден тұрады. Сапалық көрсеткіштер мазмұндық бірліктерден тұрады. Олардың әрқайсысының табиғатын жете білудің қажеттігі даусыз. Бірақ сандық көрсеткіштерді білу сапалық көрсеткіштердің мәнін білудің алғышарттарының бірі қызметін ғана атқарады. Ал сапалық көрсеткіштердің сырын білу сандық көрсеткіштердің мәнін жете тануға мүмкіндік береді. Сондықтан сандық көрсеткіштердің мазмұнын, сапалық көрсеткіштердің пішінін өзара бірлікте танып, білудің маңызы зор. Өйткені өлең өріміндегі жасырын мәннің өзі осы көрсеткіштердің өзара бірлігі мен тұтастығының қызметі нәтижесінде туатын образ, көрініс, оқиға суреті, ахуал арқылы танылмақ. Келісті көркемдікке жетудің бір жолы осындай.

Әл-Фараби «тамаша көркемдікке ие болу» өнердің екі мақсатының бірі екендігін көрсетеді. Ғұламаның пікірінше, «тек тамаша көркемдікке жетуді мақсат ететін өнер философия немесе, абсолюттік мағынада айтқанда, даналық деп аталады» [10, 35]. Абай өзінің ақындық өнерінде «тамаша көркемдікке жетуді мақсат» еткен және адамзат мүмкіншілігі шегінде сол «тамаша көркемдікке» толық жеткен. Соған орай Абайдың ақындық өнерін – даналық өнер, Абайдың ақындық танымын даналық таным деген дұрыс болмақ. Ақынның даналық танымындағы әр сөздің, әр мағынаның қиюын тауып, қисынын келтіріп түсіндіру «тағыны

жетіп қайырудан» қиын болмаса, оңай емес. Ақынның «қиуадан» сөзінің мағынасын аудармашылардың «Хивадан» деп жүргені осындай қиындықтарға байланысты.

«Сегіз аяқтың» келесі өлеңі (шумағы) де тіл туралы. Бірінші өлеңде (шумақта) тіл «сөйлеймін десе, өзі біледі». Оған мұндай ерік беріп отырған – ақынның лирикалық «мені». Өлең (шумақ) тілдің осындай еркімен, еркіндігімен түйінделеді. Осы қалпында өзінше толық, мазмұн мен түрдің келісімінен кемістік табылмайды. Өлеңнің тууына негіз болған шындық құбылыс, одан туған эмоциялық күй өз алдына дербес тұтастығымен ерекшеленеді. Анығырақ айтқанда, өлең (шумақ) «тілдің сөйлеуін» қолдаған, қалаған эмоциялық реңкпен аяқталады. Ақындық ой толық тиянақталған. Басқа мағыналық құрылымдық бірлікке тәуелді, бағыныңқы емес.

Екінші өлеңнің (шумақтың) түйінінде әуелгі өлеңнің (шумақтың) түйініндегі эмоциялық мәнге тәуелсіз, мүлде басқа күйдің сарыны бар. Тілдің алдыңғы өлеңде (шумақта) көрініс тапқан еркіндігі мына жерде негізге алынбайды.

Қиналма бекер, тіл мен жақ,
Көңілсіз құлақ – ойға олақ [1, 117]. –

дегенде, ақын бастапқы тақырыптық сазға қайшы басқа сазға ауысады. Алғашқы өлеңнің (шумақтың) түйінді ойының мағынасы мен кейінгі өлеңнің (шумақтың) түйінді ойының мағынасы екі түрлі, бір-біріне бағынышты да емес, бірінен бірі басыңқы да емес. Араларында сабақтастық, ыңғайластық, себеп-салдарлық қатынас жоқ. Бірін-бірі жоққа шығарғандай қарама-қайшылық бар. Қарама-қайшылықтардың арасында да сабақтастық, тұтастық болатыны рас. Бірақ мына қарама-қайшылықтардың болмысынан ондай тұтастық көзге түспейді. Осының негізінде мынадай пікір өріліп шығады: «Сегіз аяқтың» алғашқы екі өлеңіндегі (шумағындағы) екі түрлі түйінді ой ақынның бір тақырып, бір құбылыс туралы екі түрлі толғанысты күйінен туған. Мұндай екі түрлі күй ақынның ақындық толғанысына негіз, шығармашылық ой өзегінің тууына себеп болған шындық құбылыстардың сарындарының да екі түрлі екендігін аңғартады.

Екінші өлең (шумақ) жүйесіндегі көңіл күйдің туу себебін білдіретін шындық құбылыстың мәні тыңдаушының болмысымен байланысты белгілі болады. Алдыңғы жағдайда «қызыл тілдің» қасиеті немесе сөйлеушінің шешендігі туралы ғана айтылса, ендігі тұста тыңдаушы тұлғасы бой көтереді. Алдыңғы өлеңде сөйлеуші немесе «қызыл тіл» теңдессіз келісті, керемет болғанда, кейінгі өлеңде тыңдаушы сөздің не сәнін, не мәнін ұқпайтын, адам айтса нанғысыз надан болып шығады. Осылайша, қиыннан қиыстырып сөйлейтін ер данасы, «толғауы тоқсан қызыл тіл» және «соқыр, мылқау» тыңдаушы арақатынасында «надан» тақырыбы туады:

Басында ми жоқ,
Өзінде ой жоқ,
Күлкішіл, кердең наданның.
Көп айтса, көнді,
Жұрт айтса, болды,
Әдеті надан адамның.
Бойда қайрат, ойда көз
Болмаған соң, айтпа сөз [1, 117].

Басында ми, өзінде ой болмайтын адам жоқ. Жан болған соң, әркімде-ақ азды-көпті ми бар, адам болған соң, әркімде-ақ жақсылы-жаманды ой бар. Ақынның жоқтап отырған «миы» мен «ойы» басқа. Мидың жоқтығы да, ойдың жоқтығы да образды. Олардың мағынасы да, мәні де көп қырлы. Сөйлеушінің асыл сөзін ұғу үшін тыңдаушының «бойында қайрат», «ойында көз» болуы да толығымен астарлы, ауыспалы мағынада айтылып тұр. Тыңдаушыдан табылмай отырған «ми» мен «ой», «бойдағы қайрат», «ойдағы көз» жайын парықтағанда, осы шартты мағыналар жүйесінен туатын мәннің поэтикалық қызметіне сүйенген абзал. Ақынның өзі сипаттап отырған тыңдаушысын бір сөзбен «надан» деп білуінің себебі де осы жаймен сабақтас анықталады.

«Теңіздің сыры тамшыдан танылады», – деген ойды білдіреді қазақ халқының даналығы. Осы ойды жинақтап, жалпыландырғанда, бүтіннің мәні бөлшектен танылатыны туралы теңдессіз терең қағида алдымыздан шығады. Тамшыдан теңіздің сырын тану, теңіздің сырынан тамшының мәнін білу туралы осы

ойда үлкен философиялық концепция бар десек, артық емес. Мағынаны, мәнді тану, түсіну туралы герменевтикалық теорияның арғы-бергі тарихындағы өзекті қағидалардың өзегі қазақ халқының осы бір даналық тұжырымының аясына сыйып кетеді. «Сегіз аяқтың» әр сегіз аяқ шумағы – өз алдына бүтін, біртұтас құбылыс. Бұдан да гөрі түсінікті айтқанда, «Сегіз аяқтың» әр сегіз шумағы – бір өлең. «Сегіз аяқтың» мағыналық-құрылымдық сипатының осы ерекшелігі оның бір өлең емес, мазмұны тектес, пішіні бір, бірақ әрқайсысының өзіне лайықты болмыс-бітімі анық, толық бір топ өлеңдердің циклы деп бағалауға болар еді.

Мағыналық-құрылымдық бірлік пен тұтастық, тақырыпшалар мен тақырыптың, сөз бен образ-сөздің нақты мағынасы мен шартты мағынасы, ашық мағынасы мен жасырын мағынасы, жалқы мағынасы мен жалпы мағынасы арасындағы көп қырлы байланыстардың байлығы сегіз тармақтан тұратын әр өлеңнің көркемдік мәнінің әдеттегі түсініктен әлдеқайда тереңдігін білдіреді. Осы айтылған жайларды негізге алғанда, Абайдың белгілі бір поэтикалық ойын танып, білу, түсіну үшін, оның шығармашылық мұрасын, тарихи және мәдени ортасын түгел білуге тура келеді. Бұған «Сегіз аяқ» құрамындағы өлеңдердің әрқайсысын жеке алып қарастырғанда да көз жеткізуге болады.

Жартасқа бардым,
Күнде айғай салдым.
Онан да шықты жаңғырық.
Естісем үнін,
Білсем деп жөнін,
Көп іздедім қаңғырып.
Баяғы жартас бір жартас,
Қаңқ етер, түкті байкамас [1, 122].

Ақын жартастың образын жасаған. Образдан тіршіліктегі қарапайым, тұрмыстық сипаттағы көрініс елес береді. Сегіз жол өлеңнің мазмұны толық, пішіні жарасымды. Ой аяқталған. Мағынасы анық. Түсінікті. Бірақ лайықты білімі, «бойында қайраты», «ойында көзі» бар тыңдаушы немесе оқушы ақынның айтпағы басқа екенін сезбей қалмайды. Шығарманы түсіну бары-

сында мұның маңызы зор. Ақынның шығармасын қабылдаудың осы деңгейінде мынадай жайлар анықталады: а) берілген сегіз жол өлеңнің мағынасы өмірдің нақты шындық құбылыстарына сай ашылады; ә) нақты шындық құбылыстарға сай ашылатын мағынаға лайықты мән белгісіз; б) ақынның айтқысы келген ойы затты шындық оқиғаларға сай ашылатын мағынадан басқа; в) ақынның айтқысы келген ойы жасырынулы.

Жасырынулы ойды анықтаудың, ақынның жасырған жұмбағын шешудің төрт түрлі деңгейін көрсетуге болады. Бірінші – берілген сегіз жол өлеңнің өз деңгейі. Оны, жоғарыда айтылғандай, «теңіздің сырын танытатын тамшы», бүтіннің бөлшегі деңгейінде сипаттауға болады. Бұл деңгейде өлең жұмбақ өлең сипатында қабылданады. Оның шешуін, мағынасын, мәнін әр тыңдаушы немесе оқушы өзінше шешіп, өзінше түсінеді. Екінші деңгей – осы сегіз жол өлеңді «Сегіз аяқтың» мағыналық, құрылымдық тұтастығы аясында қабылдау. Үшінші деңгей – оны ақынның бүтін шығармашылығы аясында пайымдау. Осының бірі бөлшекті бүтіннің аясында пайымдау дегенді білдіреді. Бүтіннің сырын білмей, бөлшектің мәнін ұғу мүмкін болмайтыны сияқты, бөлшектің мәнін ұқпайынша, бүтіннің сырын тану да мүмкін емес. Әуелдегі жасырын мағына, бүркеулі мән берілген жолдарды ақынның бүтіндей шығармашылығы жүйесінде немесе тұтастай «Сегіз аяқтың» өз деңгейінде алып қарағанда ашылады: жартастың мәні, айқайдың мәні, жаңғырықтың мәні – бәрі де осы тұрғыда ғана танылады. Осы деңгейдің болмысына ден қойған жағдайда, ондағы бөлшектердің, бөлшектер мен бүтіннің арасындағы байланыстардың бәрі де логикалық қисындар негізінде жүзеге асатыны белгілі болады. Ал осы бүтіннің бөлшектерінің сипатына назар аударғанда, олардың тілдік бірліктер ғана емес, күрделі, тұтасқан образдар, образды көріністер, қат-қабат мағыналар, мәндер жүйесі екені туралы ұғым туады. Төртінші деңгей осы сегіз аяқ өлеңдегі жасырынулы ойдың жұмбағын ақынның дүниетанымы, мәдени ортасы аясында пайымдаумен анықталады. Мұның мәнісін Құран кәрімнің аяттары негізінде түсінуге болады: «Дыбыстағанда, үнді, айғайды ғана естіп, түсінбейтін біреу тәрізді; саңырау, сақау және соқыр. Сонда олар еш нәрсені аңғармайды» [Құран: 2:171], «Олардың жүректері бар, алайда олар онымен түсінбейді. Көздері бар, онымен көрмейді. Және олардың құлақтары бар, ол арқылы естімейді» [Құ-

ран: 7:179], «Оларды тура жолға шақырсандар, олар естімейді. Олардың саған қарағанын көресің. Бірақ олар сені көрмейді» [Құран: 7:198]. Осы аяттардағы сурет пен ақын суреттеп отырған жартастың бейнесі арасында айырмашылық жоқ десек, оның ешқандай артықшылығы да жоқ. Себебі жартас та саңырау, сақау, соқыр, ешнәрсені аңғармайды, байқамайды. Құран аяттарында құбылыстың аты мен заты белгілі, нақты, тура мағынада сипатталған. «Сегіз аяқта» осы нақты, затты құбылыс дерексіденіп (абстракцияланып), ешнәрсені байқамайтын жартас түрінде жұмбақталады. Ақынның жартасының архетипі, осылайша, Құраннан табылады. «Сегіз аяқта» бейнеленген жартастың жұмбақ сырын Құран негізінде ғана толық шешуге болады. Ақынның поэтикалық ойының, шығармашылық ойлауының, ақын шығармасындағы мән мен мағына поэтикасының көп қырлы, терең сырлы болмысының бір көрінісі осы деңгейде ашылады.

Ақынның «Сегіз аяғындағы» мән мен мағына поэтикасы жалпы мен жалқы, бүтін мен бөлшек арасындағы байланыстардың қыры мен сырын танудың нәтижесінде туатын образды тұтастық аясында ғана түсінікті болады.

Әдебиеттер

1. Абай (Ибраһим) Құнанбаев. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. – I том. – Алматы, 1977.
2. Әуезов М. Жиырма томдық шығармалар жинағы. – XX том. – Алматы, 1985.
3. Ахметов З. Абайдың ақындық әлемі. – Алматы, 1995.
4. Мұқанов С. Абай Құнанбаев // Мұқанов С. Таңдамалы шығармалар. Он алты томдық. – XVI том. – Алматы, 1980. – 169-391-б.
5. Жұмалиев Қ. Қазақ әдебиеті тарихының мәселелері және Абай поэзиясының тілі. – II том. – Алматы, 1960.
6. Ысмағұлов Ж. Абай: Даналық дәрістері. – Алматы, 2007.
7. Фере Г. Смысл и значение // <http://www.philosophy.ru>
8. Хайдеггер М. О сущности истины /перевод З.Н. Зайцевой // <http://www.philosophy.ru>
9. Бердяев Н. Смысл творчества // <http://www.publicant.ru>
10. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы, 1975.

ҚОРЫТЫНДЫ

Монографияда Абайдың антропология туралы бірқатар ойлар айтылды, бірқатар мәселелер көтерілді. Соған қарамастан, Абайдың антропологиясын зерттеудің бағыттары да, салалары да, ұстанымдары да көп. Ілім ұғымы айналасында анықталатын мәселелер аз емес. Абай ілімі хақында айтылар ойдың айдыны үлкен.

Абайдың шығармашылық мұрасында ақынның өзі тереңге бойлап пайымдаған бірнеше өзекті сала бар: а) адамның өмірді тануы; ә) адамның өзін-өзі тануы; б) адамның өзгені тануы. Адам танымының өзекті үш саласы бір-бірімен сабақтас: әр саладағы таным басқа салалар бойынша белгілі болған таным нәтижесіне негізделеді. Адамның осы аталған салалар бойынша танымының өзін ақын күрделі үдеріс күйінде бейнелейді және оның өзара сатылы түрде байланысып, бірі-екіншісіне ұласып жатқан бірнеше кезеңдерінің сипатын ашады: а) түйсіну; ә) түсіну; б) пайымдау; в) бағалау; в) шешім; г) іс-әрекет. Абай шығармашылығында адам танымының күрделі үдерісінің өзіндік кеңістігі, өрісі де көрініс тапқан. Ол адамның қоғамдық құбылыс ретінде жасайтын қарым-қатынасының аралық сипаттары мен деңгейлеріне сай анықталады: а) ерлі-зайыптылар арасы; ә) әке (ана) мен бала арасы; б) туған-туыстар арасы; в) үлкен мен кіші арасы; г) басшы мен қосшы арасы; д) жолдас-жора арасы; е) аз бен көп арасы, т. б. Абай ілімінде адамның қоғамдық құбылыс ретінде жасайтын қарым-қатынасының сапалық сипаттары мен деңгейлерінің мәні де анықталған: а) жақсы; ә) жаман. Осы бағытта негізделген қағидалардың айрықша бір жүйесі әрбір жақсы нәрсенің өлшеуі туралы. Әрбір жақсы нәрсенің өлшеуі туралы қағидалар жүйесі – ақын ілімінің асыл арнасы. Әрбір жақсы нәрсенің өлшеуін білу – жақсы мен жаманның арасын айырудың негізі.

Монографияда Абайдың ілімі, оның құрамдас бөлімдері туралы пікірлер дәйектелді. Абай ілімінің құрамдас үш бөлімі туралы ойлар негізделді. Абай ілімінің құрамдас үш бөлімі ақынның өз тұжырымдары мен қағидаларының арнасында анықталды: а) ақыл; ә) қайрат; б) жүрек (махаббат). Абай ілімінің құрамдас үш бөлімінің әрқайсысының ғылыми сипаттамасы берілді,

әрқайсысының бағыт-бағдары, тегеуріні, өлшеуі туралы ойлар қорытылды, бұлардың әрқайсысының құрамдас, шектес, өзара байланысты және қарама-қайшы мағынадағы құбылыстар жүйесіндегі қызметі, мәні сарапталды. Біздің ойымызша, Абайдың ілімінің құрамдас бөлімдерін осылай анықтау мен жүйелеудің ғылыми маңызы зор.

Зерттеу нәтижелерінің екінші бір қыры Абай ілімінің қайнар-көздерін анықтаумен байланысты ашылады. Абай ілімінің қайнар-көздерін мынадай екі деңгейде анықтаудың лайықтылығы туралы қорытынды жасалды: а) ұлттық рухани құндылықтар; ә) жалпыадамзаттық рухани құндылықтар. Абайдың ілімінде ұлттық рухани құндылықтардың жалпыадамзаттық рухани құндылықтармен ұштасу, тұтасу негіздері сарапталды.

Абайдың антропология арнасында ақын шығармашылығына терең бойлап қарастыруды талап ететін мән мен мағына поэтикасы, психопоэтика өрнектері секілді теориялық маңызы зор мәселелер бар.

Абай ілімінің құрамдас бөлімдері мен қайнар-көздерін анықтап қана қоймай, оның құрылым-жүйесінің үлгі-моделін жасау да аса өзекті ғылыми міндеттердің қатарына жатады.

Зерттеу негізіне автордың әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің филология факультетінде магистранттарға арнап оқыған лекцияларының тақырыптары алынды.

Абай ойлары мен пікірлерін, қағидаларын адамзаттың, адам баласының адамдық мәні, адамдық қасиеті туралы әлеуметтік-этикалық, философиялық көзқарасынан таратып айтты және солардың бәрі дәлелді, тиынақты негізделді. Адамзаттың, адам баласының адамшылығы, адамдық қасиеті туралы мұндай кемел ілім Абайдың заманында бір-ақ адамда болды. Ол – Абайдың өзі. Ақын ілімі адамзат ақыл-ойының кеңістігінде өмірлік мәні мен мағынасы зор айрықша ұстанымдар мен қағидалардың біртұтас жүйесін қалыптастырды. Абай ілімінің жүйесіндегі қағидалар жалпыадамзаттық рухани құндылыққа айналды.

Жалпыадамзаттық рухани құндылық туралы ой айтуға абай болған дұрыс. Өйткені жалпыадамзаттық рухани құндылықтар жүйесін жасауға ойшылдардың бәрінің өресі жетпейді. Тұрасын айтқанда, жалпыадамзаттық рухани құндылықтар жүйесінің баламасы да, мезгілдік және мекендік шегі де болмайды. Ондай

жүйені жасау адамзат ақыл-ойының бар қуатын, барлық нәрі мен мәнін игеруді, кемеңгерлік танымды талап ететінінде сөз жоқ. Абай осы талап биігінен табылды.

Абайдың заман болмысы мен адам келбеті туралы, адам мен заман хақында айтқан ойлары, қағидалары өмір шындығын, дәуір сипатын, адам құлқын, адамның ойы мен ісін терең танып, бағалау негізінде туған.

Дәуір сипатының, адам құлқының өлшемі де, мөлшері де шектеулі. Ақынның осы шектеулі болмыс шегінде айтып отырған ойларында, насихаттарында, қағидалары мен тұжырымдарында шек, шет жоқ. Ақын ілімінде негізделген қағидалардың, құндылықтардың мәні адамзаттың бәріне бірдей маңызды.

Ақынның жан қуаттары, ақыл мен қайраттың (жігер, байлаулылық) «қосылуы», ақыл, қайрат, жүректің бірлігі хақындағы тұжырымдары ілкіден өзіне дейін жинақталған рухани құндылықтар өзегімен өріліп, бір бүтін ілімге айналды.

Абай ілімінің құрамдас бөлімдерінің әрқайсысы – шығармашылық ойлаудың тереңдігін, ойдың кемелдігін, дүниетанымның кеңдігін білдіреді.

Абайдың ілімінің бастау-көздері Бірінші ұстаз Аристотель танымымен, Құран қағидаларымен, одан беріде Екінші ұстаз әл-Фараби даналығымен, Батыс пен Шығыстың ақыл-ой қазынасымен сабақтасып жатыр.

Абай ілімінің жүйесінде негізделген қағидалардың ғылыми және тарихи маңызы мен мәні қазақ қана емес, тұтас ғалам ақыл-ойы үшін айрықша зор.

Абай жасаған ілімнің, Абай жасаған жалпыадамзаттық рухани құндылықтар жүйесінің адамзат тарихында баламасы жоқ. Оны тану дәуірден дәуірге, ұрпақтан ұрпаққа жалғасады.

АВТОРДЫҢ АБАЙ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ ТУРАЛЫ ЕҢБЕКТЕРІ

1. Билер шежіресі // Жас алаш. – 1992. – 19 мамыр.
2. Алты өлең айналасындағы алты ауыз сөз // ҚазМУ хабаршысы. Филология сериясы. – 1994. – №2. – 38-41 б.
3. Билер ережесі // Заң. – 1994. – 3 қараша.
4. Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұстап // Алматы ақшамы. – 1995. – 19 маусым.
5. Әсемпаз болма әрнеге // Абай. Энциклопедия. – Алматы, 1995. – 125-126 б.
6. Болыс болдым, мінеки // Абай. Энциклопедия. – Алматы, 1995. – 162-163 б.
7. Біліміден шыққан сөз // Абай. Энциклопедия. – Алматы, 1995. – 171 б.
8. Қартайдық, қайғы ойладық, ұйқы сергек // Абай. Энциклопедия. – Алматы, 1995. – 355-356 б.
9. Мәз болады болысың // Абай. Энциклопедия. – Алматы, 1995. – 401-402 б.
10. М.Әуезовтің «Абай жолы» эпопеясындағы Абай дәстүрі // ҚазМУ хабаршысы. Филол. сер. – 1995. – №3. – 91-99 б.
11. Сенбе жұртқа тұрса да қанша мақтап // Абай. Энциклопедия. – Алматы, 1995. – 51 б.
12. «Абай жолы» эпопеясындағы Абай дәстүрі // Абай. – 1997. – № 2-3. – 32-37 б.
13. Абай // Атыңнан айналайын, Әулие ата. – Алматы: Қазақ университеті, 1998. – 270-283 б.
14. Абайтанудың ұшар биігі: әдебиеттанушы М. Мырзахметұлы туралы // Алаш. – 2005. – № 3. – 134-137 б.
15. Абай // Дәдебаев Ж. Таңдамалы шығармалар. Екі томдық. – Алматы: Өнер, 2008. – I том. – 240-251 б.
16. Абайды тану – өмірді тану / Өңгімелескен Біләл Қуаныш // Ана тілі. 2009. – №14, 9 сәуір.
17. Абайдың ақындық дүниетанымы // Абай институтының хабаршысы. – 2010. – №3. – 3-12 б.
18. Абай институты // Мәдени мұра. – 2010. – №6 (33). – 26-30 б.
19. Абай және Құран // Абай институтының хабаршысы. – 2010. – № 5. – 3-11 б.
20. Абай адам келбеті және заман сипаты туралы // Абай институтының хабаршысы. – 2010. – № 6. – 5-12 б.

21. Абайтанудың ұшар биігі // Абай институтының хабаршысы. – 2010. – №6 – 63-66 б.
22. Абайтанудың ұшар биігі // Мырзахметұлы М. Абайтану. Екінші кітап. – Астана: Деловой мир Астана, 2010. – 445-448 б.
23. Көркем аударма шеберлігі // Дәдебаев Ж. Әдеби компаративистика және көркем аударма. – Алматы: Қазақ университеті, 2011. – 31-52 б.
24. Абайдың ақындық дүниетанымы: түпқсқа және аударма (түсінуге, пайымдауға, бағалауға) // Аударматану мен әдеби компаративистиканың өзекті мәселелері. Халықаралық ғылыми-теориялық конференцияның материалдары. 19-20 мамыр, 2011 жыл. – Алматы: Қазақ университеті, 2011. – 3-17 б.
25. Абай институты // Абай институтының хабаршысы. – 2011. – № 1. – 3-6 б.
26. Абай адам мен заман туралы // Абай институтының хабаршысы. – 2011. – № 3. – 24-34 б.
27. Абайдың «Сегіз аяғы»: мән мен мағына поэтикасы // Абай институтының хабаршысы. – 2011. – № 4. – 3-11 б.
28. Абайдың антропологиясы // Абай институтының хабаршысы. – 2011. – №6. – 3-9 б.
29. Еуропадағы бір теорияны алып келіп, Абайдың топырағына танудың мүлде керекі жоқ // Алаш айнасы. – 2011. – 29 қыркүйек.
30. Абай адам келбеті һәм заман сипаты туралы // Маданият аралық байланыстар жана адабий компаративистика. – Бишкек: Бийиктик, 2011. – 4-22 б.
31. Абайтанудың ұшар биігі // Орталық Азия мен Оңтүстік Қазақстанның рухани мәдениеті: қалыптасуы, зерттелуі, жариялануы мен болашақ бағыттары. Филология ғылымдарының докторы, профессор, ҚР Мемлекеттік сыйлығының иегері Мекемтас Мырзахметұлының 80 жылдық мерейтойына арналған Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Шымкент: «Нұрлы бейне» баспасы, 2011. – 55-61б.
32. Махаббат пен ғадауат // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №1. – 3-9 б.
33. Абайдың ғылыми өмірбаяны // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №2. – 3-8 б.
34. Жан мен тән // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №3 (15). – 44-56 б.
35. «Сегіз аяқ»: мән мен мағына поэтикасы // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №3 (15). – 87-96 б.

36. Бес асыл іс // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №4. – 5-15 б.
37. Адамның бес дұшпаны // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №5. – 3-14 б.
38. Адам болам десеніз... / З. Шілдебайұлымен сұхбат // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №4. – 84-89 б.
39. Абай ілімінің толық сипатын ашу / Өңгімелескен Раушан Төленқызы // Астана ақшамы. – 2012. – 10 тамыз. <http://www.astana-akshamy.kz/?p=3506>
40. Абайдың ақындық дүниетанымы // Абай-Шәкәрім. Мақалалар жинағы. – Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 40-54 б.
41. Еуропаның бір теориясын Абайдың топырағына алып келудің мүлде керегі жоқ / Е. Анықбаймен сұхбат // Анықбай Е. Айтөбел. Сұхбаттар. – Алматы: Сардар, 2012. – 98-103 б.
42. Қазақ радиосы мен Абай ғылыми-зерттеу институтының Абай шығармашылығы бойынша «Адам болам десеніз» деген тақырыпта бірлесіп өткізген радиоконференциясында сөйлеген сөз // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №1. – 91-96 б.
43. Қазақ радиосы мен Абай ғылыми-зерттеу институтының Абай шығармашылығы бойынша «Абайға көзқарас» деген тақырыпта бірлесіп өткізген екінші радиоконференциясында сөйлеген сөз // Абай институтының хабаршысы. – 2012. – №4. – 95-98 б.
44. Абайдың мәдениетаралық өрісі және Құран // Мәдениетаралық байланыстар және әдеби компаративистика. – Душанбе: Шахпар, 2012. – 15-30 б.
45. Human's Antropological Appearance in Abai Kunanbayev's Works (Zn.D.Dadebayev, M.T.Kozhakanova, I.K.Azimbayeva) // World Academy Science, Engineering and Technology. – 2012. – 66. – P.1167-1169.
46. Абай адам мен заман туралы // <http://abai-inst.kz/?p=803> 23 ақпан 2012 (Абай институтының вебсайты)
47. Абайдың «Сегіз аяғы» // <http://abai-inst.kz/?p=1637#more-1637> 9 шілде 2013 (Абай институтының вебсайты).
48. Үміт сендіреді / П. Бисенбаевпен сұхбат // Абай институтының хабаршысы. – 2013. – №1. – 13-16 б.
49. Ақыл // Абай институтының хабаршысы. – 2014. – №2. – 3-14 б.
50. Абай институтының ғылыми-зерттеу жобасы (2015-2017) // Абай институтының хабаршысы. – 2014. – №2. – 3-10 б.

51. Абай және Құран // «Абайдың ақындық мектебі»: халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары, 10 желтоқсан 2013 жыл. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 3-19 б.
52. Абайдың антропологиясы. Монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 238 б.
53. Абайдың ілімін пәнаралық зерттеудің өзекті мәселелері // ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. – 2015. – № 4 (156). – 86-90 б.
54. Абайдың даналығы мен даралығын өскелең ұрпаққа ұқтыру – тоқтамайтын іс (Сұхбаттасқан Айгүл Нұрақбаева) // 2 желтоқсан 2015. <http://poetika.kz/831>
55. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – I том.
56. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – II том.
57. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – III том.
58. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – IV том.
59. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2015. – V том.
60. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. – VI том.
61. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. – VII том.
62. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / Дәдебаев Ж. және басқалар / жалпы ред. басқ. Ж. Дәдебаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. – VIII том.
63. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / Дәдебаев Ж. және басқалар. Абайдың мәдениетаралық байланыстары. Монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. – IX том.
64. Абайтану. Таңдамалы еңбектер / Дәдебаев Ж. Абайдың антропологиясы. Монография. – Алматы: Қазақ университеті, 2016. – X том.

МАЗМҰНЫ

Кіріспе.....	3
1-тарау. Өмірбаян өрнектері және ақындық тұрғы	5
2-тарау. Адам келбеті Һәм заман сипаты (жалпы пайымдаулар).....	37
3-тарау. Адам келбеті Һәм заман сипаты (нақты талдаулар).....	60
4- тарау. Жан мен тән	82
5-тарау. Ақыл.....	96
6-тарау. Қайрат	118
7- тарау. Махаббат.....	134
8-тарау. Абай және Құран.....	152
9-тарау. Адамның бес асыл ісі	169
10- тарау. Адамның бес дұшпаны.....	194
11- тарау. Ақындық дүниетаным	219
12- тарау. Мән мен мағына поэтикасы	241
Қорытынды.....	262
Автордың Абай шығармашылығы туралы еңбектері	264

Оқу басылымы

Дәдебаев Жанғара
Абайдың антропологиясы

АБАЙТАНУ

ТАҢДАМАЛЫ ЕҢБЕКТЕР

X том

Редакторы *К. Мухадиева*
Компьютерде беттеген *Ү. Әбдіқайымова*
Мұқабасын безендірген *Қ. Өмірбекова*

ИБ №9251

Басуға 18.03.2016 жылы қол қойылды. Пішімі 60х84 ¹/₁₆.
Көлемі 16,8 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс. Тапсырыс №2950.
Таралымы 50 дана. Бағасы келісімді.
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі.
050040, Алматы қаласы, Әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйі баспаханасында басылды.