Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті

ӘОЖ 903 (574) Қолжазба құқығында

**ИСКАКОВ ҚУАНЫШ АЛДАБЕРГЕНОВИЧ**

**Сақ қоғамындағы өлікті сақтау және жөнелту жолдары (тарихи сабақтастық контекстінде)**

6D020800 – Археология және этнология

Философия докторы (PhD)

дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Ғылыми кеңесшілер

Отандық ғылыми кеңесші

тарих ғылымдарының кандидаты

Үмітқалиев Ұ.Ү.

Шетелдік ғылыми кеңесші

тарих ғылымдарының кандидаты

Китов Е.П.

(Н.Н. Миклухо-Маклай атындағы

РҒА ЭЖА институты)

Қазақстан Республикасы

Астана, 2025

**МАЗМҰНЫ**

|  |  |
| --- | --- |
| **БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР**.................................................... | 3 |
| **КІРІСПЕ**........................................................................................................... | 4 |
| **1 САҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ЖЕРЛЕУ ҒҰРПЫН ЗЕРТТЕУДІҢ ӘДІСТЕМЕЛІК НЕГІЗДЕРІ** ....................................................................... | 12 |
| 1.1 Тақырыптың деректік негізі мен тарихнамасы....................................... | 12 |
| 1.2 Зерттеу әдістері мен теориялық тұжырымдар ....................................... | 40 |
| **2** **САҚ ТАЙПАЛАРЫНЫҢ ӨЛІКТІ САҚТАУ МЕН ЖӨНЕЛТУ ЖОЛДАРЫ**...................................................................................................... | 50 |
| 2.1 Өлікті сақтау мен жөнелту....................................................................... | 50 |
| 2.2 Жерлеу дәстүрінен көрініс тапқан дүниетаным...................................... | 66 |
| **3 САҚ ДӘУІРІНДЕГІ ЖЕРЛЕУ ДӘСТҮРІНІҢ КЕЙІНГІ ДӘУІРЛЕРМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ**......................................................... | 71 |
| 3.1 Түркі дәуіріндегі жерлеу дәстүрінің сабақтастығы................................ | 71 |
| 3.2 Қазақ халқындағы жерлеу дәстүрінің сақ қоғамымен байланысы.......... | 77 |
| **ҚОРЫТЫНДЫ**............................................................................................... | 90 |
| **ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ**......................................... | 94 |
| **ҚОСЫМША А** – Дерек берушілер (информаторлар) тізімі....................... | 106 |
| **ҚОСЫМША Ә** – Сауалнама сұрақтары....................................................... | 107 |
| **ҚОСЫМША Б** – Суреттер............................................................................. | 108 |

# БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР

|  |  |
| --- | --- |
| АӨЖМ | – Автордың өзінің жинаған материалдары |
| ИОАИЭ | – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете |
| ЗООИРГО | – Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества |
| СССР | – Союз Советских Социалистических Республик |
| Каз ССР | – Казахская Советская Социалистическая Республика |
| СЭ | – Советская этнография |
| АН | – Академия наук |
| СВФУ | – Северо-Восточный федеральный университет |
| ОБ-СШ | – Оңтүстік-Батыс – Солтүстік-Шығыс |
| БСБ | – Батыс – Солтүстік-Батыс |
| Б-Ш | – Батыс-Шығыс |
| КСИА | – Краткие сообщения института археологии |

**КІРІСПЕ**

**Жұмыстың жалпы сипаттамасы.** Диссертациялық жұмыста ерте темір дәуірі және одан кейінгі дәуірлерде өмір сүрген көшпелі тайпалар мен түркі халықтарында, соның ішінде қазақ халқында мәйітті жерлеуге дейін уақытша сақтау және жөнелту жолдары археологиялық және этнографиялық деректер негізінде қарастырылады.

Зерттеу жұмысында археологиялық қазба жұмыстары кезінде табылған, адам қаңқасында анықталған манипуляциялық белгілердің жасалу себептері этнографиялық және фольклорлық деректерімен сабақтастыра отырып зерттеледі.

Келесі бір жұмыстың сипаты, көне қоғамда орын алған өлікті сақтау мен жерлеуге қатысты шаралар мен дүниетанымның мәні ашып көрсетіледі.

Ұсынылып отырған диссертациялық жұмыста жиі қолданылған «мүрде» терминіне түсініктеме беріп кетуді жөн көрдік. Мүрде сөзі қазақ тілінде екі мағынада қолданылады. Бірінші мағынада, мүрде – аруланып, жуылып, кебінделіп, жерлеуге дайын болған және жерленген мәйіт [**‎**1]. Екінші мағынасы, еліміздің кей өңірлерінде мола, зират мағынасында қолданылады [**‎**2]. Біз жұмыста бірінші мағынасында қолданып отырмыз.

**Тақырыптың өзектілігі.** Жартылай отырықшы қоғамға негізделген қола дәуірінен кейінгі орын алған көшпелі сақ қоғамында әлеуметтік жіктелістің үлкен деңгейге жетуі, көне тайпа бірлестіктерінің тайпа көсемдерінің және шонжарлардың пайда болуына әкелді.

Тайпа көсемдеріне осы дүниедегі әлеуметтік дәрежесі мен қоғамда алатын орнына сай өлген соң жерленетін ірі патша обалары тұрғызыла бастады. Ірі патша обаларының тұрғызылуы үшін көне қоғамда өте үлкен күш қажет болды. Сол үшін арнайы үстем тап өкілдері жерленетін пантеондарда жылдың жерлеуге қолайлы мезгілдерінде жерлеу қажеттілігі туындады. Олай дейтін себебіміз күн жылы мезгілде ірі құрылысты салу үшін, жергілікті шикізатты (тас, топырақ, шым, ағаштарды және т.б) қолдану ыңғайлы болды. Билеушісін соңғы сапарына шығарып салуға жиналатын жұрттың алыс жолдан келуіне де, әрі үлкен күшті қажет ететін ірі құрылыстарды салу үшін құрылысқа қолданатын жылқының да әлді, күйлі болатын уақыты жаз айлары болды.

Көшпелі қоғамда қыс айларының адам тіршілігінде қолайсыз, жаз мезгілі керісінше тұрмысқа қолайлы болып табылады. Сол себепті адам мүрдесін жаз айларындағы үлкен қонақасын беріп жерлеу рәсіміне жеткізу үшін де мәйітті сақтау жоралғылары орын алды деп тұжырым жасауға болады.

Археологиялық қазба жұмыстарының нәтижелері ірі жерлеу құрылыстары көптеп шоғырланған пантеондық ескерткіштерде бірнеше дәуір жерлеу жалғасын тапқанын көруімізге болады. Яғни билеушілерін киелі мекенге, ата-бабаларының жанына апарып жерлеу дәстүрі жалғасқан. Бұл қазақ халқының дүниетанымында әулиенің басына апарып жерлеу түрінде көрініс табады. Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне апарып жерлеу XIX ғасырға дейін жалғасады. Тіпті жерлеуге тыйым салған кездері түнделетіп апарып жерлеген жағдайлар да орын алған. Еліміздің солтүстік, орталық өңірлерінен мәйітті әулие кесенесіне жеткізу ауа райының қолайсыздығына байланысты, тек күн жылы уақытта жүзеге асырылған. Жылдың тасымалдауға қолайсыз мезгілінде қайтыс болған тұлғаларды аманатқа, яғни уақытша жерлейтін болған. Соңғы зерттеулер нәтижесінде археология ғылымында, әсіресе, ерте темір дәуірі ескерткіштерін зерттеуде әлеуметтік дәрежесі жоғары көне қоғам өкілдерін жерлеу ескерткіштерінен қаңқа сүйектерінде және бас сүйекте трепанациялық тесік іздері бар табылымдар жиі кездесуде. Зерттеудің негізгі өзегі осы көне сақ қоғамы мен қазақ халқының дүниетанымындағы түсініктерді сабақтастыра қарастыру.

**Зерттеу жұмысының мақсаты.** Археологиялық және этнографиялық деректер негізінде көне дәуірлерде адам бас сүйегіне жасалатын трепанацияның бастауы мен ерте темір дәуірлерінде өмір сүрген сақ тайпаларында кеңінен тараған дәстүрдің кейіннен қазақ халқында жалғасын табуын ашып көрсету.

Жоғарыдағы мақсатқа қол жеткізу үшін келесі **міндеттер** қойылды:

* Зерттеу тақырыбының бүгінгі күнге дейінгі деректік негізі мен тарихнамасын жан-жақты қарастыру. Осы арқылы тақырыптың кейбір мәселелерінің зерттеушілердің назарынан тыс қалған тұстарын анықтау және оған жан-жақты баға беру;
* диссертациялық жұмыстың алдыға қойған мақсатын орындау үшін зерттеу әдістері мен теориялық тұжырымдарды отандық және шетелдік ғалымдардың еңбектері негізінде сараптамалық талдау;
* сақ тайпаларындағы өлікті сақтау және жөнелту кезінде атқарылатын жосын-жоралғылар мен әдет-ғұрыптардың орындалу барысын сипаттау;
* сақтар дүниетанымындағы жерлеу дәстүрінің алатын орнын анықтау және өлікті жөнелту кезіндегі тарихи-мәдени байланыстың сабақтастығын бағамдау;
* ерте темір дәуірінің жерлеу ескерткіштерінде кездесетін ғұрыптық белгілердің орындарын табу және оларға сипаттамалық шолу арқылы өлікті жерлеу мәдениетінің өзіндік ерекшеліктерін айқындау;
* көне қоғамдағы жерлеу дәстүріндегі дүниетанымына тарихи-салыстырмалы зерттеу арқылы талдау жасау;
* уақытша жерлеу және мәйітті сақтау белгілері бар археологиялық ескерткіштердің сақталу жай-күйіне, зерттеу объектісі ретіндегі тарихи құндылығына баға беру;
* тарихи-салыстырмалы зерттеу жүргізу үшін түркі халықтарында кездесетін уақытша жерлеу түрлеріне тоқталу және олардың ерекшеліктері мен айырмашылықтарын зерттеу;
* түркі дәуіріндегі тайпалардың жерлеу дәстүрінің өзара сабақтастығын анықтау үшін жерлеу орындарында атқарылатын ғұрыптық жосын-жоралғылардың жүзеге асырылу барысын сипаттау;
* қазақ халқы этнографиясындағы материалдар бойынша сөреге жерлеу, уақытша жерлеген жағдайларды анықтау және оларды халық жадында сақталған фольклорлық деректер арқылы қарастыру;
* ерте көшпелілер мәдениеті мен қазақ халқының жерлеу дәстүрінің өзара тарихи-мәдени сабақтастығын талдау.

**Тақырыптың зерттелу деңгейі.** Бұл тақырыпқа қатысты зерттеу жасаған ғалымдарды екі топқа бөліп қарастырамыз. Бірінші топта, археологиялық бағытта яғни трепанация жасалуы тақырыбына қатысты зерттеу жүргізген ғалымдар болса, екінші топта этнографиялық деректер негізінде қазақ халқында өлікті жөнелтуге қатысты зерттеу жүргізген ғалымдар.

Трепанацияның жасалу себептерін анықтауда зерттеушілердің пікірлері екіге бөлінеді. Д.Н. Анучин [‎3], С.И. Руденко [‎4], К. Горощенко [‎5], П. Боев [‎6], Э.Б. Вадецкая [‎7, 8, 9] сынды зерттеушілер тірі адамдарға психологиялық ауруларды емдеу үшін, белгілі бір руға қатыстылығын белгілейтін символикалық және өлгеннен кейін бойтұмар ретінде сол адамның бас сүйегінің бір бөлігін алып қалған деген сияқты тұжырым жасайды.

Е.П. Китов, А.З Бейсенов, Е. Оралбай [‎10, ‎11] сынды ғалымдар өз зерттеулерінде трепанацияның мәйітті сақтау мақсатында миын ағызу үшін жасалғандығы туралы пікір білдіреді.

Трепанацияны зерттеумен айналысқан отандық археологтар мен антропологтар жайында айтатын болсақ, бірінші кезекте 60-шы жылдары жоғарыда аталған болгар антропологы П. Боевпен бірге 1962 жылы мақала жарияланған О. Смағұлов зерттеулерін айтуымызға болады. Мақалада авторлар 1957 жылғы М.Қ. Қадырбаев қазбаларынан Қарағанды облысы, Қоңырат ауданының, Қарабие деген жеріндегі б.д.д V-III ғғ мерзімделетін түркі кезеңі ескерткішінен табылған трепанацияға тоқталған [‎12].

Кейінгі жылдардағы трепанация тақырыбына қатысты зерттеу жүргізіп жүрген ғалымдардың ішінде Ресейлік ғалымдар да бар. М.Б. Медникованың бас сүйекке трепанация жасауға қатысты екі монографиясы және бірқатар мақалалары жарияланған [‎13, ‎14]. М.Б. Медникова трепанацияның жасалу себептерінің төрт түрін қарастырады. Антрополог П. Брока ұсынған екі түрі: біріншісі, хирургиялық яғни тірі адамға ота жасау үшін; екіншісі, ғұрыптық яғни өлген адамның бас сүйегінен бойтұмар алу мақсатында; үшіншісі өлген адамның миын алып тастау үшін; төртіншісі символикалық трепанация, бұл кезде адамның бас сүйегінің беткі қабаты ғана тесіледі. Тесік өтпелі болмайды [‎13, с. 28, с. 29].

Соңғы жылдары Шығыс және Орталық Қазақстан облыстарының территориясынан ерте темір және түркі дәуірі ескерткіштерінен трепанациямен жерленген ескерткіштер табылуда. Олардың қатарында З. Самашев қазбаларында 2011 жылы Берел ескерткішінде [‎15], 2012 жылы Абай ауданы «Қаракемер ескерткіші» А.З. Бейсенов [16], 2013 жылы Тарбағатай ауданында Е. Оралбай [‎10, с. 369-378; ‎17], 2014 жылы «Қарақаба ескерткіші «Катонқарағай ауданында З. Самашев [‎18] қазбаларында адам сүйектерінде манипуляциялық белгілері бар жерлеулер табылған болатын. Осы зерттеулер негізінде бірнеше мақалалар да жарияланып, зерттеушілер тарапынан өз тұжырымдары жасалынып үлгерді.

А.З. Бейсенов бастаған ұжым антропологиялық тұрғыда Орталық Қазақстан жеріндегі зерттеулерді топтастырып монография жариялады. А.З. Бейсенов, А.О. Исмагулова, Е.П. Китов, А.О. Китовалардың «Б.з.д. І мыңжылдықтағы Орталық Қазақстан тұрғындары» [‎11, с. 112-133] атты монографиясында трепанацияға байланысты жеке бөлім арналып, онда тек Орталық Қазақстан жеріндегі ерте темір дәуіріне жататын жерлеу ескерткіштерінен табылған 11 адам бас сүйегінің трепанациясы сарапталады.

Ұ.Ү. Үмітқалиевтің авторлығымен де трепанация тақырыбына арналған бірнеше мақала жарияланды. Соның ішінде, «Қазақстан жеріндегі көне тайпалардың жерлеу дәстүріндегі мәйітті сақтау және жөнелту жолдары» [‎19] атты мақаламызда Қазақстан жерінен табылған адам бас сүйегіне жасалған трепанацияларға салыстырмалы талдау жүргізіліп, археологиялық деректерді этнографиялық материалдармен ұштастыра отырып қорытынды жасалған.

Зерттеу тақырыбымыздың шеңберінде этнографиялық тұрғыда жарияланған еңбектерді екі кезеңге бөліп қарастыруға болады. Бірінші кезең патша өкіметі кезеңінде жарияланған еңбектер. Олардың ішінде бірінші кезекте Ш. Уәлихановтың еңбектерін жатқызамыз. Ш. Уәлихановтың «Қазақ молалары және жалпы көне ескерткіштер жөнінде» «Тәңірі (Құдай)», «Сахарадағы мұсылмандық туралы» [‎20] атты мақалаларында қазақ даласындағы молалардың түрлеріне тоқталады, мұсылмандыққа дейінгі кезеңнен қалған наным-сенімдерді сипаттап жазады.

Ы. Алтынсарин 1870 «Орынбор ведомствосы қазақтарының өлген адамды жерлеу және оған ас беру дәстүрінің очеркі» [‎21] атты еңбегінде Орынбор өлкесі қазақтарының жерлеу және ас беру дәстүрін сипаттайды.

Құрбанғали Халидтің «Тауарих Хамса» [‎22] атты кітабының қазақта мәйітті шығаруға қатысты бөлімінде қара тігу, атты тұлдау және ас беруге қатысты деректер келтіреді.

Патша өкіметі кезінде Қазақстан жеріне және Орталық Азияға арнайы тапсырмамен келген экспедиция мүшелері де сол кезеңдегі жергілікті халықтың тұрмысынан көзімен көргендерін жазып кетті. Солардың қатарында, В.Н. Плотниковтың [‎23], О. Катановтың [‎24], Ә. Диваевтың [‎25], Р. Карутцтың [‎26], А.М. Балаубаева-Голяховскаяның [‎27], Н.П. Рычковтың [‎28], Ф.А. Фиельструптың [‎30], И.А. Кастаньенің [‎31], Н. Калмаковтың [32] еңбектерін атап өтуге болады. Бұл еңбектердегі қазақ халқындағы өлікті жөнелтуді сипаттау бір-біріне ұқсас болып келеді. Ас беру кезінде ас берушілердің көп шығындалып, бәйге, күрес және т.б. ұлттық ойындардың өткізілетіндігі және олардың жеңімпаздарына сыйлықтар берілетіндігі жазылады. Авторлар асқа келушілер де өздерімен бірге, қымыз, бауырсақ, мал айдап әкелетіндігін айтады.

Екінші кезеңге Кеңес өкіметі кезеңіндегі және Тәуелсіздік жылдары қазақ халқындағы өлікті жөнелтуге қатысты қазақ ғалымдардың зерттеулерін жатқызуға болады. Қазақ этнографиясының бастауында тұрған ғалым, Х.А. Арғынбаевтың «Қазақтың отбасылық дәстүрлері», «Семья және неке» [‎33] атты еңбектерінде өлікті жерлеу, аза тұту ғұрпының жасалу жолдары жазылады.

Қазақ халқындағы исламға дейінгі наным-сенімдер бойынша үлкен еңбек жазып қалдырған белгілі этнограф Ә.Т. Төлеубаевтың «Реликты доисламских верований казахов» [‎34] атты монографиясында жерлеу, аза тұтуға қатысты наным-сенімдер мен ғұрыптар туралы ақпарат берілген. Бұл зерттеу жұмысы он бес жылдық далалық этнографиялық экспедиция материалдарына, жүз елуге жуық информаторлардың мәліметтеріне негізделген. Ә.Т. Төлеубаев соңғы жылдардағы мақалаларында қазақ халқының жерлеу, аза тұту ғұрпында көрініс тапқан көне дәуірден келе жатқан дәстүрді археологиялық материалдармен сабақтастыра отырып зерттегенін көруімізге болады [‎35, ‎36, ‎37, ‎38].

Н. Әлімбайдың «Қазақтың өлікті жөнелтуге байланысты жосын-жоралғыларының этномәдени проекциясы» атты мақаласында қазақ халқындағы өлікті жөнелту барысында атқарылатын жосын-жоралғылар мен әдет-ғұрыптарға жан-жақты сипаттама береді. Сондай-ақ, зерттеуші жалпы қазақ халқындағы өлік жөнелтуге байланысты тың тұжырымдар жасайды [‎39]. Сонымен қатар, аталмыш ғалымның ас беруге қатысты мақаласын да айта кету керек [‎40].

С.Е. Әжіғалидің Алматы облысында жүргізілген далалық экспедиция материалдарына негізделген мақаласында ‎[41] және Н.Қ. Байғабатовамен бірлескен мақаласының өлікті жөнелтуге қатысты бөлімінде аталған өңірде өлікті жөнелтудің өзіндік ерекшеліктері мен айырмашылықтары, оның жүзеге асырылу барысында атқарылатын жосын-жоралғылар мен әдет-ғұрыптар жан-жақты сипатталады [‎42].

Д. Қатранның «Ақым және о дүние» атты мақаласында қазақ халқындағы қабірдің және ақымның түрлеріне тоқталады [‎43].

Келесі бір еңбек елімізден тыс жүрсе де дәстүрімізді сақтауға тырысып жүрген қандастарымыз туралы. Б.К. Қалшабаеваның «Орталық Азиядағы қазақ диаспорасының өлген адамды жерлеу және артын күтуге байланысты жасалатын әдет-ғұрыптары мен ерекшеліктері» атты мақаласында автор ел арасынан жиған материалдары негізінде қазақтардың жерлеу ғұрпының ерекшеліктеріне жекеше тоқталған [‎44].

Қазақ халқындағы ас беру дәстүріне қатысты зерттеу жүргізіп жүрген ғалым Е.М. Смағұловтың еңбектерінде ас беру дәстүріне терең талдаулар жасалады [‎45, ‎46].

Р.М. Мұстафинаның «Представления, культы и обряды у казахов» атты монографиясының мұсылманшылыққа дейінгі сенімдердің сарқыншақтары бөлімінде жерлеу ғұрпында кездесетін исламға дейінгі наным-сенім сарқыншақтары жазылған [‎47].

Ежелгі дәуірден ХХ ғасырдың бас кезіне дейінгі ғалымдардың археологиялық, этнографиялық, фольклорлық т.б. зерттеулерінде өлікті жөнелту дәстүрі біршама зерттелгендігін тақырыптың тарихнамалық бөлігінен көре аламыз. Дегенмен де, сақ қоғамындағы өлікті сақтау және жөнелту жолдарын тарихи-сабақтастық контекст негізінде зерттеу нысаны болмағандығын байқауға болады. Бұл өз кезегінде аталмыш тақырыптың өзектілігін одан әрі нақтылай түседі.

**Диссертациялық жұмыстың деректер қорын** үш топқа бөліп қарастырамыз**,** бірінші топ – заттай яғни, археологиялық қазба жұмыстары нәтижесінде алынған деректер, ал екінші топ этнографиялық деректер оның ішінде фольклор және ауызша деректер, және үшінші топ жазба деректер. Археологиялық деректер қатарына Шығыс және Орталық Қазақстандағы ерте темір және түркі дәуірі кезеңдеріне жататын Берел, Қарақаба, Қырықоба, Талды, Елеке Сазы, Ақбейіт І, Бектауата, Бірлік, Қарашоқы, Қызыл, Қызылшілік, Нұркен ІІ, Талды ІІ және Жетісу жеріндегі Есік, Бесшатыр және т.б. қорымдар ескерткіштері, сонымен қатар Моңғолиядағы түркі кезеңінің тас жазбалары және (РФ аумағындағы) Алтай территориясындағы тоң басқан обалардан табылған табылымдарды жатқызамыз.

Этнографиялық деректерге далалық зерттеу жұмыстары барысында ел ішінен жинаған мәліметтер мен деректер жатады. Сонымен қатар, осы топқа ХІХ ғасырдан бастап бүгінгі күнге дейін жинақталған жыр-дастандар, тарихи аңыздар, топонимдік аңыздар, болған оқиғаға негізделген куәгерлердің естеліктері т.б. қазақ фольклорының негізін құрайтын құнды деректерді де жатқызамыз.

Деректердің үшінші тобына жазба деректер яғни, ежелгі авторлар Геродоттың, Гипократтың еңбектері, саяхатшылардың, патшалық Ресейдің генерал-губернаторларының, әскерилердің және академиялық экспедиция мүшелерінің естелік жазбалары сонымен қатар, қазақ халқының бай этнографиялық мұрасы мен оның фольклордағы тұнып жатқан о дүние түсінігі жөніндегі дүниетанымы және өзге де түркі тектес халықтардағы мәйітті сақтауға, уақытша жерлеуге қатысты ауызша деректерді жатқызуға болады.

**Диссертациялық жұмысты жазу барысында қолданылған әдістер мен әдіснама.** Диссертациялық жұмысты жазу барысында зерттеу тақырыбының ерекшеліктеріне байланысты тарих ғылымдарының, оның ішінде археологиялық, этнографиялық және антропологиялық зерттеу әдістері пайдаланылды.

Сақ дәуірі мен қазақ халқының өлікті сақтау және жөнелту жолдарын салыстыра отырып зерттеу үшін тарихи салыстырмалы талдау әдісі пайдаланылды.

Абай облысы (бұрынғы атауы Шығыс Қазақстан облысы) Аягөз ауданындағы Қырықоба қорымында жүргізген қазба жұмыстары барысында табылған трепанацияланған бас сүйекті сипаттау үшін М.В. Медникова ұсынған трепанацияны сипаттау әдісі қолданылды.

Қазақ қоғамындағы өлікті жөнелту ғұрпындағы архаикалық сарқыншақтарды зерттеу барысында сарқыншақтар әдісі (метод пережитков) және тарихи-генетикалық әдіс қолданылды.

Деректер сыни тұрғыда қарастырылып, олар тарихилық, шынайылық принципін қолдану арқылы іріктелді. Зерттеу жұмысы үлкен хронологиялық кезеңді қамтитындықтан әр кезеңге жататын деректерді жүйелеп, рет-ретімен беру үшін жүйелілік принципі пайдаланылды. Жерлеу дәстүріне қатысты ел арасынан жинаған мәліметтерді жинақтау барысында сауалнамалар жүргізу мақсатында интервью әдісі қолданылды.

Зерттеу тақырыбы археологиялық және этнографиялық кезеңдерді қамтитындықтан этноархеологиялық зерттеу әдістері қолданылды. Зерттеу әдістері туралы толығырақ диссертацияның сәйкес тармақшасында көрсетілген.

**Зерттеу жұмысының нысаны.** Зерттеу жұмысының нысаны ежелгі дәуірлерден бастап сақ қоғамында және кейінгі ортағасырлық көшпенділердің дүниетанымы мен жерлеу салтындағы дәстүрлердің жалғасы болып саналатын қазақ халқындағы өлікті уақытша сақтаумен және жерлеумен байланысты шаралар, олардың этнографиялық, фольклор топонимикалық деректерінде көрініс табуы, ерте көшпелілер мен қазақ халқы арасындағы дүниетанымдық сабақтастық мәселелері.

**Зерттеу жұмысының пәні** ретінде Қазақстан жеріндегі ерте темір дәуіріндегі ірі сақ патша обаларындағы өлікті жерлеуге дейін уақытша сақтаумен және аманатқа жерлеумен байланысты археологиялық зерттеулер мен тарихи тұжырымдар және этно-фольклорлық, топонимикалық деректер зерттеу жұиысының негізгі пәні болып табылады.

**Зерттеу жұмысының мерзімдік шеңбері.** Зерттеу жұмысының хронологиялық шеңбері ерте темір дәуіріндегі сақ тайпаларынан бастап, ғұн сармат дәуірі, түркі дәуірі, кейінгі ортағасырлық кезеңдердә қамти отырып XIX ғасырдағы қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің сақталуына дейінгі кезеңді қамтиды.

**Зерттеу жұмысының территориялық аумағы** қазіргі Қазақстанныңбарлық өңірлерін толығымен қамтиды. Соның ішінде орталық және шығыс аймақтар зерттеудің негізгі территориялық аймақтары деп көрсетеміз. Олай дейтін себебіміз қазіргі таңда археологиялық қазба жұмыстары барысында Қазақстанның орталығы мен шығысында ірі сақ патша обаларынан мәйітті жерлегенге дейін сақтау белгілері көптеп кездесіп отыр. Сонымен бірге Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне апарып жерлегенге дейін аманатқа жерлеу орындары осы өңірлерде жиі ұшырасады.

Еуразия даласында мекендеген кейінгі көшпелі ұлыстар мен түркі халықтарының дәстүрі мен дүниетанымындағы өлікті сақтау мен шығарып салу дәстүрлері ішінара қамтылды.

Жұмыстың мақсаты мен міндеттерін орындау барысында төмендегідей **ғылыми жаңалықтарға** қол жеткіздік:

– трепанация сөзінің мәні мен мағынасы және оның семантикасы сараланды;

– Қазақстан жеріндегі көне дәуірлерден бастап кейінгі ортағасырларға дейінгі трепанациялық белгілері бар жерлеулердің саны мен ғылыми деректері жасалынды;

* Сақ қоғамындағы жерлеу дәстүріндегі дүниетанымға терең талдау жасалды;
* түркі халықтарында кездесетін уақытша жерлеу түрлеріне және ерекшеліктері қарастырылды. Саха, тыва, башқұрт, татар, қырғыз және т.б халықтардың жерлеу дәстүріне байланысты дүниетаным қарастырылды;
* қазақ халқы этнографиясындағы және фольклорындағы материалдар бойынша сөреге жерлеу, уақытша жерлеген тұлғалар және оларды жерлеу орындары талқыланды;
* ерте көшпелілер мәдениеті мен қазақ халқының этнографиясындағы өлікті жөнелту мен сақтауға байланысты мәдени сабақтастық талданды;
* ерте темір дәуіріндегі бас сүйектерге жасалған трепанациялық белгілерге медициналық-криминалистикалық сараптамасы жасалды.

**Қорғауға ұсынылатын негізгі тұжырымдар:**

* Қазақстан жерінен табылып жатқан ерте көшпелілер қоғамына жататын жерлеу орындарындағы бас сүйекке жасалған трепанациялар өлікті сақтау үшін жасалғандығы ғылыми тұрғыда дәлелденді;
* Ерте темір дәуіріндегі жерлеу дәстүрінде кездесетін дүниетанымдық белгілер анықталды;
* Уақытша жерлеу және мәйітті сақтау белгілері археологиялық деректермен сарапталды;
* ерте көшпелілер мен түркілердің дүниетанымында және одан кейінгі түркі халықтарында кездесетін жерлеу дәстүрлерінің мәні ашылды;
* Сақ қоғамында өлікті жерлеудегі дәстүрлер кейінгі кезеңде өмір сүрген түркі халықтарында да жалғасын тапты;
* Қазақ халқындағы өлікті жөнелту салт-дәстүрлері мен сақ қоғамындағы өлік жөнелтудің сабақтастық мәселесі ашылды. Қазақ халқының мәдениетіндегі «ас беру», «сөреге жерлеу», «аманатқа жерлеу» дәстүрлерімен сабақтастығы анықталды.
* Сақ мәдениеті мен қазақ халқы арасындағы мәдени сабақтастық кешенді түрде талданып анықталды.

**Зерттеу жұмысының сыннан өтуі.** Диссертациялық жұмыс тақырыбына сәйкес 8 мақала дайындалып, жарияланды. Олардың ішінде 2 мақала «Scopus» деректер базасына кіретін журналдарда, 3 мақала Қазақстан Республикасының Ғылым және жоғарғы білім министрлігінің Ғылым және жоғарғы білім саласындағы сапаны бақылау комитеті бекіткен ғылыми журналдарда, 1 мақала отандық ғылыми электронды журналда, 2 мақала халықаралық ғылыми конференция материалдарының жинақтарында жарияланды. Диссертациялық жұмысқа қатысты негізгі тұжырымдар халықаралық ғылыми конференция жұмыстары барысында баяндалып, сыннан өтті.

Диссертация қолжазбасы Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті Тарих факультетінің Археология және этнология кафедрасында дайындалып, осы кафедраның кеңейтілген мәжілісінде талқылаудан өткен соң қорғауға ұсынылды.

**Диссертацияның құрылымы.** Диссертация кіріспеден, үш бөлімнен, қорытынды мен пайдаланылған әдебиеттер тізімінен, қысқартылған сөздерге түсініктемеден және қосымшадан тұрады.

# 1 САҚ ҚОҒАМЫНДАҒЫ ЖЕРЛЕУ ҒҰРПЫН ЗЕРТТЕУДІҢ ӘДІСТЕМЕЛІК НЕГІЗДЕРІ

**1.1 Тақырыптың деректік негізі мен тарихнамасы**

Кіріспе бөлімде айтылғандай деректер қорынүш топқа бөліп қарастырамыз**,** бірінші топқа – заттай яғни, археологиялық қазба жұмыстары нәтижесінде алынған деректер жатады. Мәйітті сақтау белгілері бар археологиялық ескерткіштер көбіне еліміздің орталық және шығыс бөліктерінде орналасқан. Бұлардың қатарына ерте темір және түркі дәуірі кезеңдеріне жататын Берел, Қарақаба, Қырықоба, Талды, Елеке Сазы, Ақбейіт І, Бектауата, Бірлік, Қарашоқы, Қызыл, Қызылшілік, Нұркен ІІ, Талды ІІ және т.б. қорымдар ескерткіштері, сонымен қатар Моңғолиядағы түркі кезеңінің тас жазбалары және (РФ аумағындағы) Алтай территориясындағы тоң басқан обалардан табылған табылымдарды жатқызамыз. Бұл археологиялық ескерткіштерден біз адамның бас сүйегінің бұрғыланып тесілуі және адамның қаңқа сүйектерінің бұрғыланып тесілуі жөнінде деректер береді. Сонымен қатар, бұл обалардың архитектурасы мен өлген адаммен бірге жерленген заттар да сол замандағы қауымдардың дүниетанымынан хабар береді.

Ал екінші топқа этнографиялық деректер кіреді. Этнографиялық деректерге далалық зерттеу жұмыстары барысында ел ішінен жинаған мәліметтер мен деректер жатады. Қоғамда беделді тұлғаларды Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне апарып жерлегенге дейін мәйітті сақтау яғни аманатқа жерлеу шаралары, мәйітті тасымалдау, негізгі жерлеу туралы халық арасында көптеген ауызша деректер сақталған. Сонымен қатар, қазақ халқының бай этнографиялық мұрасы мен оның фольклордағы тұнып жатқан о дүние түсінігі жөніндегі дүниетанымы және өзге де түркі тектес халықтардағы мәйітті сақтауға, уақытша жерлеуге қатысты ауызша деректерді жатқызуға болады. Халық ауыз әдебиеті нұсқаларынан сауын айту, жоқтау, естірту сияқты қазақ халқының жерлеу ғұрпында кездесетін шаралар туралы мәліметтер алдық.

Және деректердің үшінші тобына жазба деректер яғни, ежелгі авторлар Геродоттың, Гипократтың еңбектері, саяхатшылардың, патшалық Ресейдің генерал-губернаторларының, әскерилердің және академиялық экспедиция мүшелерінің естелік жазбалары жатады.

Геродоттың 9 томнан тұратын «Тарих» атты кітабының 4-ші томында скиф (сақ) тайпалары туралы айтылады. Гипократтың «Бас жарасы туралы» еңбегінде бассүйекке жасалатын трепанация туралы айтылады.

Патша өкіметі кезінде Қазақстан жеріне және Орталық Азияға арнайы тапсырмамен келген экспедиция мүшелері, саяхатшылардың В. Плотниковтың [23], И.А. Кастаньенің, О. Катановтың [‎24], Р. Карутцтың [‎26], А.М. Балаубаева-Голяховскаяның [‎27], Н.П. Рычковтың [28], Ф.А. Фиельструп [30], Н. Калмаковтың [32] еңбектері де құнды дерек болып табылады.

Сонымен қатар, Ә. Диваевтың [‎25], Ы. Алтынсарин [21] еңбектері де мол мәлімет береді.

Ерте көшпелілердің жерлеу ғұрпына қатысты теориялық тұжырымдарға тоқталатын болсақ, Еуразия даласында мекендеген ерте көшпелілер кезеңінің жерлеу дәстүріне қатысты теориялық пікірлер айтқан ғалымдар жетерлік. Алайда жерлеу дәстүрінің сыртқы құрылысы мен ішкі ерекшеліктеріне және қоса жерленген заттарына байланысты көбірек тұжырымдар жасалды. Ал біздің зерттеулерімізге арқау болып отырған жерлеу ғұрпындағы дүниетанымдық түсініктер мен ғұрыптық белгілер кеңінен қарастырылды дей алмаймыз. Дегенмен, теориялық тұрғыда жасалған тұжырымдар бойынша біршама деректер келтіре кетсе болады.

Белгілі ғалым Ә.Х. Марғұлан қола дәуірінде о дүние туралы біртұтас таным жүйесі болды. Оны әртүрлі тайпалар әртүрлі түсінді, бұл олардың жерлеу орындарының құрылысында көрініс тапты. Өртеп жерлеу арқылы мәйітті адамдардың түсінігіне сәйкес сол кездегі ең қасиетті затпен – отпен күнәларынан тазалады, денесіз күйге айналдырды, ол марқұмның жанымен о дүниеге аттанды. Өртеп жерлеудің екінші мәні от мәйітті тылсым жаратылыстардан сақтады деген тұжырым жасайды [‎29, с. 291].

Отқа табыну олардан кейін өмір сүрген халықтарда да жалғасын тапты. Ислам дінінің келуімен тікелей отқа табынуға тыйым салынғанымен, көшпелілер тұрмысында оттың дүниетанымдық маңызы жоғалған жоқ. Қазақ халқы да отты құрметтеген. Жас келін түскенде отқа май құю, отты су құйып өшіруге, отқа лас заттарды төгуге, дәрет сындыруға болмайтын тыйым осының көрінісі.

Сонымен қатар, Ә.Х. Марғұлан қоршаулар ең алғаш мал өсіру-егіншілік шаруашылығына өту кезінде пайда болған тәрізді деген пікірді алға тартады. Мал өсіруші-егін егушілер қоршауды бір жағынан малды қамау үшін, екінші жағынан егістікті малдан және аңдардан қорғау үшін жасаған. Осыдан келе, қоршау, яғни өтуге болмайтын белгілі-бір кедергі деген түсінік пайда болды. Кейін келе қоршауды жерлеу ғұрпында да пайдалана бастады дейді. Өлген адамның рухынан қорқудан туындаған, өлген адамның жаны қайтып келмеуі үшін құрбандық шалып, оны ақтық сапарға жақсылап шығарып салуға мән берген [‎29, с. 292].

Өлген адамды соңғы сапарына марқұмның көңілінен шығатындай етіп шығарып салу марқұмның рухы тірілерді мазалайды деп қорқумен, байланысты болған. Сондықтан, оған о дүниеде қажет болатын барлық заттарын бірге көметін, оның қабірін осы дүниедегі үйіне ұқсатып жасайтын. Өлген адамның аруға риза болсын деп құрбандық шалып тұратын. Жерленгеннен кейін біршама уақыт өткен соң қосымша тамақ әкеліп, жерлеу орнының сыртына көміп кететін. Ә.Х. Марғұлан қола дәуірінде андрондықтарда адамды жерлегеннен кейін белгілі бір уақыт өткен соң оның жерленген жеріне тамақ әкелу еске алу ғұрпының басталуы болып табылуы мүмкін деген пікір айтады [‎29, с. 292].

Ғасырлар бойы әртүрлі өзгеріске ұшыраған өлікке арнап құрбандық шалу ғұрпы, кейінгі көшпелі халықтардағы ас беру дәстүріне дейін жалғасады. Қазіргі күннің өзінде марқұмның үшін, жетісін, қырқын, жылын беру деген нәзірлер осының сарқыншақтары деуге болады.

Марқұмды еске алу ғұрыптарының ішінде бір отбасының адамы қайтыс болғанда бейсенбі, жұма күндерде аруаққа бағышталып жайылатын дастарқан бейсенбі, жұма шайлары болып табылады. Бұған жақын туған-туыстар, жанашыр адамдар келеді, дұға оқылады. Марқұмды жақсы жағынан еске алады. Көңіл айтуға кешіккен адамдар да осы күндері келуге тырысады. Бейсенбі, жұма шайлары еліміздің оңтүстік аймақтарында әлі күнге дейін сақталған.

Жоғарыда айтылған өлікті соңғы сапарына көңілінен шығатындай етіп шығарып салудың тағы бір көрінісі Ә.Х. Марғұланның пікіріне сәйкес бұл көшпелі тайпаларда кездесетін жоқтау айту [‎29, с. 294]. Жоқтауды негізінен марқұмның жесірі немесе шешесі айтады. Жоқтау тек қана асыраушысынан, баласынан айырылған адамның зары ғана емес, ол өзінің қаншалықты қайғырғанын көрсету үшін бетін шашын жұлып жылауы арқылы марқұмның ризашылығын алу болған. Марқұмның жаны тыныш тауып, о дүниеге өтіп, тірілерді мазаламасын, тірілерді желеп-жебеп жүруші болсын деген амал.

Ф.А. Фиельструп «Из обрядовой жизни Киргизов начала ХХ века» атты еңбегінде сол кезеңдегі қазақ, қырғыздардағы жерлеу, аза тұту ғұрпын далалық этнографиялық материалдар негізінде жан-жақты сипаттайды.

Адам аурудан немесе қарттық келіп өлетін уақыты жақындағанда арыздасатындығы туралы жазады. Өсиетін өзі жазатындығы немесе әріп танитын басқа біреуге жаздыратындығын айтады [‎30, с. 98]. Өсиетінде өзі өлген соң әруағы риза болуы үшін құрбандыққа шалынатын малдың көлемі мен підияға берілетін малдың көлемі көрсетіледі. Сонымен қатар, мал-мүлкін ұрпақтары арасында бөліп береді. Марқұмның өсиетін «арыздасу», «бақұлдасу», «өсиет сөз» деп те атайды.

Ауырып, нашарлап жатқан адам тамақ ішіп, сөзге келетін болса бала-шағасына, жақындарына соңғы сөзін айтады. Соңғы сөзін айта алмай қиналып жатқан адамға молда не үлкен кісілер суға аят оқып, оны қасықпен береді. Бұны «дем суы» деп атаған.

Ауырып жатқан адам нашарлаған сайын үй ішіндегілерді сыртқа шығарып жіберіп, жөн білетін үлкендерден аз адам қалады. Ол жан тапсырған кезде көзін жауып, жағын таңып, қолдарын тігінен созып, екі аяғының бас бармағын ақ шүберекпен байлайды. Мәйітті үйдің оң жағына құрылған шымылдыққа жатқызады, ал мүмкіндігі бар ауқатты адамдар жеке үй тіккізеді.

Сонымен қатар, хал үстінде жатқан кісі өз өсиетінде өлгеннен кейін сүйегін қайда жерлеу керектігін, сүйегін кімдер ұстайтындығын айтып кететін болған. Өмірде сыйлас болған адамдар, әсіресе бірге өсіп, ғұмыр кешкен кісілер қайсысы бұрын өлсе, тірі қалғаны оның сүйегін ұстайтыны туралы келісіп қойған [33, б. 70-71].

Ф.А. Фиельструп аманатқа жерлеу ғұрпына да тоқталады. Өз жерінен қашықта жаздың күндері қайтыс болған адамды қыста қайта қазып алып, туған жеріне әкеп жерлеу үшін аманатқа жерлегендігі туралы жазады. Аманатқа жерлеген жағдайда жаназа және басқа да барлық ғұрыптар бірінші жерлеу кезінде орындалатындығын айтады. Екінші жерлеу кезінде ешқандай ғұрып жасалмайды. Орта жүз тарақты руында Қарпық есімді бір қартты қыстың күні үңгірдің ішінде тастың астына қойып, көктем шыққанда қабірін қазып, жерлегендігін айтады. Қыста қар қалың болған жағдайда мәйітті көктемге дейін қарға көміп, сол жерді қамыспен қоршап қоятындығын айтады.

Қырғыз халқының Әлімбек деген батырдың аманатқа жерленгенін жазады. Ол орыстардан қашып Құлжаға барғанда дүние салған. Қырғыздар бұл хабарды естіп ас берген. Әлімбек батыр қайтыс болған үй иесі кейін туыстары сүйегін алып кетер деп оны өз жерінде жерлейді. Үш жылдан соң туыстары келіп батырдың сүйегін қазып алып, Ыстықкөлдің жағасына қайта жерлейді.

Егер туыстары адамның сүйегін тапқан кезде мәйіт ыдырай бастаса, онда пышақпен етін сылып алып, сүйегін қапқа салып үйге алып келіп жуып, кебінге орап, барлық ғұрыпты орындай отырып жерлейтіндігін айтады [‎30, с. 113].

Ф.А. Фиельструп жазбаларын толықтыра түсетін жағдайлар қазақ халқының ауызша тарихында көптеген жағдайларды мысалға келтіріп кетуге болады. Осы аманатқа жерлеуге байланысты қазіргі Абай облысының Аягөз өңірінде Найман руының ішінде Қожан деген бұтағынан тараған, ХІХ ғасырда өмір сүрген Балтабек қажыға байланысты деректер келтіруге болады. Балтабек қажы өзінің ерекше бітімімен көзге түсетін (бойы 2 метр 80 см) батыр болғанын және сол батырлығының арқасында жол бастаушы болып Меккеге қажылыққа үш рет барғандығы айтылады. Балтабек қажы ақ патшаның әскерлерінің қолынан ХХ ғасырдың басында қайтыс болғанда денесі далада көмусіз қалғандығын айтады. Бірнеше күн өткеннен кейін наурыз айында ел-жұрты жиналып теріге орап құмның астына аманатқа жерлегенін, басына белгі ретінде ағаш қойғаны айтылады. Сол жылы 25 жастағы жас шебер жігіт қазіргі Аягөз өңіріндегі Сартерек өзенінің жағасында биенің сүті мен жылқының қылын қосып отырып шикі балшықтан шошақ бейіт тұрғызып, төрт бес айдан кейін бейіт біткенде ат бесікке жерленгені айтылады (Қосымша А).

Дәл осындай оқиға қазіргі Абай облысы, Абай ауданы, Саржал ауылында 1956 жылы болған. Онда қаңтар айында тобықты руының ішінде беделді бір қайтыс болған адамды қыстың қатты суық, әрі қалың қарлы болуы себепті, жол қатынасы болмағандықтан, ел-жұрт жиналып қар кеткенде жерлеу үшін қардың астына «аманатқа» жерлеген. Адамның сүйегін қыстау маңындағы жерге ағаш жәшікке салып үстіне қарды ойып кірпіш тәрізді бейіт тұрғызған (Қосымша А).

Аманатқа жерлеу дәстүрі кеңірек зерттеу жұмысының «Қазақ халқындағы жерлеу дәстүрінің сақ қоғамымен байланысы» атты тарауында қарастырылады.

Қазақтар туыстары әрі-бері жүргенде құран бағыштап тұрсын деп жолдың бойына жерлейді. Және де судың жақын болуы маңызды. Бұл туралы Ш. Уәлихановтың «Қазақ молалары туралы» атты мақаласында, молалар қыратты жерлерге, керуен немесе көш жолдарына және өзен бойына орналасатындығын жазады. Жүргіншілер жерленгендерге аят (бата) оқып кетсін деген мақсатпен жасалынады деп жазады [‎20, б. 33].

Мәйітті қойып, топырақпен көме бастағанда жібек, бәтес және т.б. матаның әртүрлі түрлері жыртыла бастайды. Жыртыс бәріне жететін етіп жыртылады. Ауқатты адамдарға жібек сияқты қымбат маталар тисе, қарапайым халыққа қарапайым мата беріледі. Бірақ жыртыс барлығына үлестіріледі.

Жерлеушілер қайтып келгенде киіз үйдегі әйелдер дауыс көтеріп жылайды. Барлығы қайтыс болған кісінің үйіне кіреді. Құран аяттары оқылады. Одан кейін киіз үйдегілерге алғашқы тамақ – бата асы беріледі.

Зираттан қайтқандар марқұмның ауылына келеді. Ол жерде ас беріледі. Алайда жесірлер ас ішпейді де елді де тамақтандыруға болмайды. Олар асқа қарамайды да тек түнде ас ішеді.

Отбасы қандай кедей болса да әрбір молаға құлпытас қойылу керектігін жазады. Кедейлер тек шиті топырақтан немесе саз кесектерінен жасайтын болса байлар күйдірілген кірпіштен тұрғызған. Бұған жақын маңда су болуы қажет.

Қырғыздарда тұлдау ғұрпының жоғалып бара жатқандығын жазады. Яғни тігінен қойылған марқұмның (ер адам) киімдері кигізіліп тұл жасалады. Қазақтарда марқұмның тұл аты қырқында ерттеліп, ердің алдына қамшы мен алдыңғы қасына бас киімі кигізіледі. Көш кезінде де тұл ат осылай ерттеледі, тізгінінен жетектеп жүреді. Басқа кездері жайылымда бос жүреді. Астың екінші күні де тұл ат осылай ерттеліп тұрады. Ақсақалдар тұл атты союға бұйрық береді. Әйелдер атты жібермей, атқа жармасып жылайды. Ер адамдар атты күшпен алып кетіп, сояды. Әйелдер жылап қала береді. Аттың әбзелдерін шешіп киіз үйге кіргізеді де жер ошақтың жанында сояды.

Астың екінші күні бәйгеден кейін найза сындырылады. Найзаны сындырған адамға тон беріледі.

Қазақ әдебиетіндегі этнографиялық сипаттамаларға тұнып тұрған «Абай жолы» романында Бөжейдің дүниеден өткенінен бастап, ас беруге дейінгі өлікті жөнелтуге байланысты жосын-жоралғылар толығымен жақсы сипатталған. Бөлек ақ үй тігіп мәйітті соған жатқызғаны, жесір бәйбішесінің шашын жайып жіберіп жоқтау айтуы, Байдалының қара тігуі, яғни басына бір жағы қызыл бір жағы ақ найза қадауы суреттеледі. Қара тігу марқұмның арты бір жылға дейін күтілетіндігі, оған ас берілетінін білдіретіндігі айтылады. Қара тігу ту тіккен адамның марқұм болған кісінің асын беруге серті деген қазақтың жазылмаған дала заңын көрсетеді.

Тағы бір ерекше сипатталғаны бұл марқұмның аттарының әкелінген кезде жиылған қауымның көңілдері босап, марқұмды еске алып жылағандығы, тіпті үлкендердің жер тіреп жылап еңірегені болды. Осы кезде Байдалы бірден бойын жиып, – Жануар-ай, иең кетіп тұл қалдың ғой, сен бейбақ! - деп аттардың жалы мен құйрықтарын кесіп, тұлдайды. Осы көріністен тұл ат деген сөздің мәні ашылып тұрғандай.

«Өлім – бардың малын шашар, жоқтың артын ашар» дегендей өлім болған үйде шығын көп болатыны белгілі. Осы шығынды марқұмның руластары, ағайыны қаралы отбасына салмақ салмай қалай көтеріп алатындығын да осы романнан көреміз: «...Бақанастағы барлық жиырма шақты ауыл ерте қамданып саба жиып, сойыс әзірледі. Әр ауылдың апаратын шамасына лайық -қой, қозы сойыстары сол таңертеңде сойылып, асылып та қалған. Құнанбайдың үлкен үйі үш саба, бір ту бие, бір тай сойыс апарады. Және азаға салғаным деп Зере мен Ұлжан түйе апаратын болды» [‎73].

Жайшылықта қонағына кет демейтін қазақ өлген адамның әруағының разылығы үшін қаралы үйдің босағасынан аттап басқан әр адамның көңілін қайтармай, алдына ас қойып тамақтандырып жіберетін болған. «Қарның ашса қаралы үйге бар» деген сөз содан қалған. Жоғарыда айтылған шығармада «Қара тіккен үй, әсіресе өткен-кеткеннің бәрін шақырып тұратын үй болмақ. Шаршаған мен шалдыққан болса, аш-арық болсын, алыс-жақынның бөгде жүргіншісі болсын, баршасы да бұл бір жылдың бойында, ылғи ғана Бөжейдің үйіне түсетін болады» деген жолдармен суреттеледі.

Романнан өліктің артын күтіп, аза тұтудың тағы бір салтын көреміз. Бұл қаралы көш. Бөжейдің бастарына ер адамның тымағын теріс қаратып киіп алған қыздары қаралы көшті бастап, тұлданған аттарды жетектеп жүреді, тұл аттар Бөжейдің ер-тоқымымен ерттеліп, ерге киімдері ілініп, қадалған қамшыға қыстық түлкі тымағы ілінеді. Аттыларды көріп марқұмның қыздары дауыс салып, жоқтау айтуы қаралы көштің жолында ауыл не бөтен аттылар кезіксе қаралы көштің қара жамылған қыздары дауыс шығарып жылайтын салтының көрінісі.

М. Әуезов Абай жолы романында Бөжейдің асын суреттей отырып қазақтың ас беру дәстүрінің тек көрінісін ғана емес оның мәнін ашып, көшпелілер тұрмысында алатын орнын көрсетеді. Сауын айтылып, асқа ертеден қамданады. Бөжейдің асына Жетісу жерінен Семіз, Найман, Жалайыр, Матай, Сыбан руларының келетіндігінен ақ астың қаншалықты деңгейде өтетіндігін байқаймыз. Құнанбай ауылынан қонақ күтетін он үй тігіліп, оған он сегіз бас жылқы мен әр үйге екіден қошқар сойылды. Асқа тек он үй ғана емес, ет жайлайтын ас үйлер бөлек тігіліп, қонақ күтушілер де бірге барады [‎73, б. 105].

Бөжейдің асының негізгі күні бәйге, күрес жарыстары өтіп, оған тоғыздықтар сыйға тартылады. Келесі күні Байсал қара жығып, тұлданған ат сойылып, оны бауыздаған Байдалы, сеп бұзылады. Оны бұзған Сүйіндік, қара жыққан Байсал, тұл атты бауыздаған Байдалы үшеуі де «жол алады» [‎73, б. 107].

Асқа ауыл болып кеңесіп дайындалады. Кеңеске марқұмның жақындарынан беделді тұлғалар, ауыл ақсақалдары шақырылады. Кеңесте асқа кімдер шақырылатыны, шығын қандай болатыны, қанша бас мал сойылатыны, қонақтарға қанша киіз үй тігілетіні, қонақтарды кім қары салып күтетіндігі шешіледі. Астың ұзақтығы мәселесі талқыланбайды, себебі әдетте ас бір жетіге созылады. Тек басталатын күні ғана белгіленеді. Сонымен қатар, сыйға берілетін малдың бас саны, астың өтетін жері шешіледі. Сол кезден бастап ол жерге көшіп-қонуға тыйым салынады.

Марқұмның отбасы өз болысының барлық беделді, құрметті ақсақалдарын шақырады. Жылқы мен бірнеше қой сойылып, кеңеске келген қонақтар күтіледі. Кеңес екі күнге созылады. Кеңес басшысы болып жасы үлкен және белді ақсақал сайланады. Марқұмның отбасы мүшелері (әйелдер мен балаларды қоспағанда) кеңеске тек қолда бар мал-мүліктің санын айту үшін ғана қатысады. Қалғанын ақсақалдар өздері қанша мал сою керектігін, сыйлыққа қанша бас мал бөлінетінін, қанша киіз үй тігілетінін, кімдерге сауын айтып шақырылатындығын (аты-жөні көрсетілген тізім жасалады), астың қашан және қай жерде өткізілетінін шешеді. Марқұмның отбасына қанша шай, қант, ұн және т.б. керектігі айтылады.

Астың уақыты жақындағанда ауылдар ас өтетін жерге қарай көше бастайды. Алғашқы болып марқұмның отбасы және жақын туыстары көшіп келеді.

Қонақтар ақсақалдар бастап топ тобымен келеді. Олардың алдарынан екі жігіт шығып күтіп алады. Бірі келген қонақтармен қалады, екіншісі олардың кім екендігін және адам санын біліп қайта оралады да даяшы ақсақалға айтады. Ол кісі оларды қайда орналастыру керектігін айтады [‎30, с. 150-151].

1870 жылы жарық көрген «Орынбор ведомствосы қазақтарының өлген адамды жерлеу және оған ас беру дәстүрінің очеркі» атты мақаласында Ы. Алтынсарин «өлген адамды қазақтар үш-төрт сағаттан, көп дегенде жарты тәуліктен артық сақтамайды», – дейді [‎21, б. 253]. Алайда қазақ халқында өлген адамды бір күннен үш күнге дейін қондырады. Қазақстанның кей аудандарында үшінші күні жерлеу әлі күнге дейін сақталған. Бұл өлген адамның жаны үш күннен соң шаңырақтан ұшып кетеді деген ежелгі нанымға сәйкес болуы мүмкін. Сонымен қатар, автор мақаласында ысқатқа тоқталады. Ысқат – өлген адамның тірі күнінде, балиғыға (балиғат жасына) жеткен күнінен бастап, күніне бес рет оқылатын намаздың оқылмай қалған қазалары үшін және рамазан айын оразасыз өткізген күні үшін құдай жолы түрінде кедейлерге берілуге тиіс екендігі, бірақ шариғатта басқаша көрсетілгенмен қазақтар молдаларға өлген адамның күнәсін халық алдында өз мойнына алғызатындығы туралы айтады. Өлген кісіні жерлейтін орынды қарастырғанда, оның бейітінің суға жақын болу жағы еске алынады дейді [‎21, б. 254]. Ыбырай Алтынсарин өзінің «Бай баласы мен жарлы баласы» деген әңгімесінде қазақта «молалы жерде су болады, сулы жерде ел болады» деген сөз бар екендігін айтады. Өйткені, жүргіншілердің сол бейітті бағдарлап су тауып ішу мақсаты көзделеді деп тұжырымдайды. Дегенмен, біздің ойымызша қазақ халқының бейітті судың жағасына салуы сақ бабаларымыздың обаларын суға жақын жерге салатын дәстүрінің жалғасы болып табылады. Обалардың орналасқан жері биік әрі көрнекі болуымен бірге, су көздері немесе үлкен өзеннің жақын болуы, оның жиегіндегі шымдауыт жерлердің болуы шарт. Құрылысқа қолданылатын тас пен ағаштың да қашық емес жерде болуын басты орынға қойған. Обалардың өзен жағаларында орналасуындағы басты мақсат үлкен обаларды тұрғызған кезде көптеген халық біршама уақыт бойында сол оба тұрғызылып жатқан жерде өмір сүреді. Яғни, оларға ішетін су, аттарын суаратын судың жақындығы қолайлы болған. Және де еліміздің кей өңірлерінде обалардың беткі қабатын таспен үйген. Өзеннің малта тастары да обаның құрылыс материалы ретінде болған. Жұмыс күшін тиімді ұйымдастыру мақсатында обаның суға жақын жерге тұрғызылғанын дұрыс деп санаған.

Д.В. Дубровский ХІХ ғ. аяғында қазақ жеріне келгендердің деректеріне сүйеніп қазақ халқында моланың судың жағасында марқұмның шөлін қандыру үшін салынған деген наным болған дейді. Бұл жердегі тізбекті түркі дәуірі ескерткіштеріндегі балбалдармен байланыстырады [74].

В. Плотников «Ас. Орал қазақтарының тұрмысынан этнографиялық очерк» атты мақаласында қазақтар асты өзінің әл ауқатына қарай беретіндігін, астардың сын-сипаты жағынан бір біріне ұқсас келетіндігін, дастарқанының байлығымен ерекшеленетінін атап көрсетеді. В. Плотников бұл мақаласында өзі қатысқан 1860 жылдың шілде айында Қаракөл деген жерде жаппас руының басшысы жасауыл Құламбаевтың әкесіне берген асы туралы жазады [‎23, б. 257].

Құрбанғали Халид «Тауарих Хамса» кітабында «Қазақта мәйітті шығару» атты бөлімінде қазақта ас беру көп мал шығын қылып, той жасау астамшылдық. Артында қалған ұрпақтарының өлген туысының атын шығару үшін жасалатын амалы ретінде қарастырады. Бірақ ас ойсыз-пікірсіз өтпейтіндігін жазады. Яғни халық тек тойға жиналып, ішіп-жеп көңіл көтеріп қайтпайды. Бір-бірінен қашықта жатқан ел араласады, рулар арасындағы даулар, шешілмей жүрген түйінді мәселелердің шешілетінін жазады.

Сонымен қатар ас беру моңғол тайпаларында бар деген деректерге қарап, бұл исламда жоқ дәстүр қазақ халқына моңғолдардан келген, тек қатым түсіру, яғни құран оқу ғана кіргізілген деген пікір айтады [‎21, б. 289]. Алайда, бұл сақ бабаларымыздан келе жатқан деген тұжырымға дәлелдерімізді осы бөлімнің соңына қарай көрсетеміз.

Белгілі ғалым, этнограф Н. Әлімбай ел арасынан оның ішінде, Моңғолия жеріндегі қазақтар арасынан жиналған материалдар негізінде жарық көрген «Қазақтың өлікті жөнелтуге байланысты жосын-жоралғыларының этномәдени проекциясы» атты мақаласында орыс тіліндегі «обряд» сөзін қазақ тілінде «жосын-жоралғы» деп пайдалануды ұсынады. Автор өлікті жөнелтуге байланысты жосын-жоралғының атқарылуын үшке бөліп қарастырады: 1. Өлікті жерлеуге дайындауға байланысты жосын-жоралғылар: қазаны естірту, жоқтау, сүйекке түсу және ақыреттеу (кебіндеу), «дәуір жүргізу» (Жетісуда «дәлел шығару»), мәйітті үйден шығару, жаназа шығару, мәйітті жерленетін тұсқа алып жүру). 2. Жерлеу. 3. Аза тұту жосын-жоралғысы.

Жерлеу шараларына байланысты да көптеген қазақ халқының салт-дәстүрі мен сақ дәуірінің және түркі халықтарының дүниетанымын сабақтастырып отыруға болады.

Көптеген авторларда ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың бірінші жартысындағы жерлеу шараларының сипатталуы ұқсас болып келеді. Адам қайтыс болғанда ең алдымен оны киіз үйдің оң жағына астына таза аяқ асты болмаған ши төсеп жатқызып, шымылдықпен жабылады. Осылайша, мәйітті оңашалап орналастырып болған соң жақын туыстары туған туыстарына, құда-жекжаттарға, алыстағы ағайындарға, достарына хабар береді. Әр жаққа хабар беретін арнайы адамдар бекітіліп, олар жөнелтілетін. Қазіргі кезде көбінесе телефон арқылы хабар таратылады. Хабаршылар халықты жаназаға шақырып, тікелей «өлді» деп айтпай, жұмсартып жеткізеді. Өлген адамның жасына байланысты естірту әртүрлі айтылады. Сәби кезінде өлген баланы «шетінеді», бала кезінде өлген адамды «қыршындай қиылды», «үзілді», жас кезінде өлгенде «дәм-тұзы таусылды» десе, асарын асап, жасарын жасап болған адамды «бақилыққа аттанды» деп атайды.

Ертеректе үш атаға дейін туыстығы бар адамдарға өлім туралы төте жеткізбей, сол ауылдың қарияларының біреуіне естіртуді тапсырған [‎75]. Естіртуді қазақ этнографиясында ерекше орын алған ғалым Х. Арғынбаев «Қазақтың отбасылық дәстүрлері» атты еңбегінде келесідей сипаттайды: «дүниеден өткен адамның жақын туыстарына немесе басқа жақта жүріп өмірден өткен адамның ата-анасына, туғандарына қазаны естірту дәстүрі болған. Әдетте қазаны жасы үлкен, жөн білетін үлкендер әртүрлі әңгімелерді айта отырып естіртеді» [‎33, б. 74]. Бұның себебі хабарды айтып отырған кісінің сөзіне тоқтайтын болуы керек. Жаман хабарды естіген туыстары бірден күйзеліс жағдайға түсіп ауырып, тіпті жүрегі де ұстап қалуы мүмкін. Сондықтан сабырға шақырып отырып жеткізіледі.

Марқұмның алыстағы туыстарына, басқа қалада оқуда жүрген балаларына бірден дүниеден өткенін айтпастан бұрын, сырқаттанып жатыр деп өлімді естіртпей шақырады. Үйіне келген соң қазаны жоғарыдағы жолмен естіртеді.

Қаралы хабарды естірткен адам қайғылы күйдегі марқұмның жақындарын жұбатып, көңіл айтады. Көңіл айтудың соңы тоқтам мен сабырға шақыруға, көңіл айтуға жалғасады.

Естіртудің бірнеше жолдары болған. Астарлап естіртуді ауыз әдебиетіндегі Жиренше шешенге оның жары Қарашаштың өлімін естіртуінен көреміз. Қамшысы сынған Жиренше шешен жарының дүниеден өткендігін біледі.

Жиренше шешен кейіпкерінің басқа да түркі халықтарында кездесетінін ескерсек, естірту көнеден келе жатқан әдет екендігін аңғаруға болады.

Қаралы хабарды өлең жолдары арқылы да жеткізетін болған. Қазақ халқының ауыз әдебиетінде қазаны өлең жолдары арқылы естіртудің көптеген мысалын кездестіруге болады. Солардың ішінде танымал нұсқалары Үмбетей жыраудың Абылай ханға Бөгенбай батырдың қазасын естіртуі, Шоқан Уәлихановтың өлімін Тезек төренің Шыңғыс сұлтанға сол елдің ел ағалары арқылы естіртуі.

Сонымен қатар, домбыраның көмегімен күй арқылы жеткізген естірту «Ақсақ құлан» күйінің шығуы туралы аңыз арқылы белгілі.

Ақселеу Сейдімбектің ел ішінен естіген құрдастар туралы әңгімесінде: «Екі құрдас жігіт болыпты. Екеуі өмірінде қалжыңдасып, қажасып өтеді. Бірде, әлгі құрдастардың біреуі екіншісіне сәлем айтыпты: «Дертті болдым, күн санап дертім меңдеп барады. Тай-құлындай тебісіп, құрдастығымыз жарасып бірге ғұмыр кештік. Тағдырыма ризамын. Енді, міне, фәни жалғанмен қоштасар сәт жақындаған сияқты. Ақтық демім үзілерде басымда отырып, кірпігімді жан құрдасымның жапқанын қалаймын!», – депті.

Мұндай хабарды естісімен сау құрдасының дегбірі қалмай жетеді. Келсе, расында да құрдасы әл үстінде жатса керек. Содан, сырқат құрдасының тілегі бойынша кірпік ілмей басын күзетіп, көңілін аулап отырады. Бірер күннен соң сырқат құрдасы қиналып, жан тапсырар халге келеді. Сау құрдасы марқұмның соңғы өтінішін орындап, дұғасын оқып, бетін жауып, сыртқа шығады. Сыртқа шықса, марқұмның туған-туыстары үрейлі жүздерін бұрады. Біреулері шыдай алмай «Не болды?!» деп сұрайды.

Марқұмның құрдасы ештеңе болмағандай сабырмен қалтасынан орамалын алып, асықпай терін сүртіп, сонсоң марқұмның туыстарына жүзін бұрып: «Осы ұзын өмірімде бұл шіркін маған бір шын сөзін айтпаушы еді. Өзі өз болып, осы жолы шынын айтқаны – «өлем» деп еді, шынымен-ақ өлді!» – депті.

Сонда, қазаның бұлайша естіртілуі марқұмның етжақындарын әп-сәтте өзгеше бір тылсым күйге түсіріп, өмірдің ең ұлы заңдылығына мойын ұсындырғандай сабыр мен төзім дарытып еді дейді [‎76].

Сонымен қатар жауласқан адамдардың арасында естіртудің аяусыз тәсілі де қолданылған. Бұндайда тіпті қарсы тарап қайтыс болған адамның туыстарына қайғылы оқиғаны тәптіштеп айтып, олардың сағын сындырып, табалауға дейін барған.

Мұндай жайттың ең классикалық үлгісі «Қыз Жібек» лиро-эпосындағы Төлегенді қапыда өлтірген Бекежанның Қыз Жібекке оның өлімін жеткізу эпизодын айтуға болады. Астындағы Төлегеннің ақбозын Қыз Жібектің алдында ойнақтатқан Бекежан Қыз Жібектің атты қайдан алдың деген сұрағына төтесінен жауап береді. Осылайша Қыз Жібектің сағын сындырып, дегеніне көндірем деп ойлаған Бекежан өзінің оспадар естіртуінің аяғында былай дейді:

Жол тосып Қособада жатып алдым,

Бір қуды мергендікпен атып алдым.

Өзім батыр болған соң кімді аяйын,

Өлтіріп Төлегеннің атын алдым [‎77].

Естірту салты бүгінгі күні жоғалып бара жатыр. Заманның ағымына қарай бірге туғаны болмаса да жақын туыстарының өлімін көзбе-көз кездесіп емес, телефон және басқа ақпарат құралдары арқылы естірту бүгінгі күні жиі ұшырасады.

Қаралы хабарды алып келген хабаршы ауылға шауып келіп, хабарын айтып, аттан түспей келесі ауылға шаба жөнеледі. Жайшылықта атты адамның ауылға суыт, шауып келмейтіні де сондықтан. Қазақы тиымдардың ішінде ауылға қарай шабуға болмайды. Ауылға келушілер атын ауылдың сыртындағы мамаағашқа байлап, жаяу келеді.

Қаралы хабарды естісімен ағайын-туыс, көрші-қолаң, таныс адамдары балалардан басқасы жаназаға дейін марқұмның туыстарына көңіл айтуға асығады. Алыстан келетіндер жағдайға қарай ер адамдар, бірен-саран әйелдер, әр отбасынан бір адамнан келеді. Олар көп жағдайда жаназаға, мәйітті шығаратын күнге келеді. Сол күні алдымен туыстарына көңіл айтып, ер адамдар жаназаға қатысып, жерлеуге барады.

«П» деген лақап атпен жариялаған автордың мақаласында: «Хабар алған туыстары қаралы үйге жетуге асығатын болған. Барлығы не өздерін не аттарын аямай қаралы ауылға қарай шабады. Егер ат зорығып өлсе оған мән бермейді, егер адамдардың біреуі мерт болса бұл қайғы болып есептелмейді, себебі сол арқылы киелі қасиетке ие болады. Қаралы ауылға жақындағанда екі жанына теңселіп, дауыс шығарып жылайды», – деп келтіреді [‎78]. Н. Әлімбай ауылға қаралы үйге таяғанда көңіл айтуға келе жатқандар аттың басын қоя беріп, аттың жалын құша бауырына түсіп, «ой бауырымдап» екпіндеп келу жорықта кісі қолынан қаза болған адамға жасалады деп жазады [‎39, б. 39]. Ер адамдардың ой бауырым деп шауып келіп, киіз үйді қамшымен сабалап өзінің жанының күйзелгенін көрсететін болғандығы туралы мәлімет авторлардың көбісінде кездеседі.

Мұхтар Омарханұлының «Абай жолы» эпопеясында қаралы хабарды жеткізуге отыз-қырық кісідей шапқыншы қос-қостан жарау ат, айғырды мініп, қаралы хабарды жеткізуге жөнелтілгендігі, қайтыс болған адамға ой бауырымдап атпен ауылға қарай шауып келе жатып, еңкейіп, ары бері шалқайып жоқтау айтуы және тоқтамастан ауылдың жанынан өте шығып ауылды бірнеше рет айналып өткендігі туралы жақсы жазып кетеді. Бұл да қазақ халқының этнографиясының дерек көзі ретінде әдеби шығармалардың қолданылу маңызы зор екендігін көрсетіп отыр [‎73, б. 111-113].

Заманның өзгерісіне қарай бұл жосын өзгеріске ұшырап, кейінгі кезде қаралы үйге жақындағанда ер адамдар дүниеден өткен кісі үлкен адам болса «қормалым», «бас ием», «қорғаушым» деп, ал жас жағынан шамалас болса «замандасым», «жолдасым» деп, жасы кіші болса «бауырым», «інім» деп, ал балиғатқа толған жас бала болса «құлыным», «жеткіншегім», «ат байларым» деп дауыс шығарады [‎75, б. 326-327].

Көңіл айту жоралғысы дауыс шығару, көрісу, жұбату, тоқтам айту деген сияқты сабақтасып жатқан шаралармен жүргізіледі. Көңіл айтып келушілер үй сыртында таяққа сүйеніп тұрған ер адамдармен көрісіп, үйге кіреді. Үйдің ішінде әйел адамдар жоқтау айтып, дауыс шығарып отырады. Оларға көңіл айтып келушілер сабырға шақырып, тоқтамға келуге шақырады. Көңіл айтуда қайтыс болған адамның жас ерекшеліктеріне байланысты қолданылатын көңіл айтудың төмендегідей нұсқалары кездеседі:

– сәбиге қатысты шапағатшы болсын;

– ерте қаза болғандарға қалған өмірін сіздерге берсін, қалған өмірін балаларына берсін, көрмеген қызығын сіздер көріңіздер және т.б.;

– жасы келген, ұзақ жасаған адамға «иман байлығын берсін» немесе «жасын берсін» деген сөздер жиі айтылады;

– жерленгеннен кейін «топырағы торқа болсын»,

«жатқан жері жайлы болсын» деген сияқты қалыптасқан сөз орамдары да айтылады.

Осылайша көңілдегі жақсы сөздерін айтып, қайғысына ортақ екендігін жеткізеді [‎79].

И.А. Кастанье «Жесір қалған әйел шашын жұлып, бетін қан аққанша тырнап қатты жылайды. Бірақ бұл кейбір әйелдердің ғана қолынан келеді деп жазады [‎31, с. 73-75]. Х. Арғынбаев: «Күйеуі өліп қаралы болған әйел күйігінің күштілігін білдіру үшін бетін қан шығара тырнайтын. Бұл көне түріктердің заманынан келе жатқан ескі әдеттің қалдығы... Мұны қазақтар «бет жырту» дейтін де, оны тек әйелі ғана орындайтын. Бұл оның өлген еріне жұрт алдында «сенің артыңда қалып бара жатқан мен бейбаққа сән-салтанаттың да көріктің де керегі не» деген анты іспеттес әдет болатын», – деп жазады [‎33, б. 70].

Қара бір шашым жаяйын,

Жаяйын да жияйын.

Қыналы бармақ, жез тырнақ,

Күнде қанға бояйын.

Албыраған ақша бет,

Сүйегіне таяйын, – деп келетін артында қалған жарының Әбжанды жоқтауынан шашын жайып, бетін тырнауды көреміз [‎80].

Қазақ халқында ислам діні күшейіп, шариғат талаптарын берік ұстана бастағаннан жөнсіз, бетін тырнап, шашын жұлып жылауға тиым салынған. Егер көз жасы жерге көп тамса марқұм үшін о дүниеде көп ауыртпалық болады делінген. ХІХ ғасырдағы деректерге қарағанда басын ұрып, бетін тырнап, шашын жұлып жылайтын болған [21, б. 118; ‎81]. Ә. Диваев тек қырыққа толмаған қара сақал жігіттердің жесірлері мен аналары бетін қан жоса ғып тырнап жылағандығы туралы жазады. Егер әйел бетін тырнамаса, оны өлген адамның қазасына қайғырмады деп сөккен. Мұндай жағдайда «бетіне дақ салмады» деген [‎25, б. 275].

«Абай жолы» романында Бөжейдің жесір бәйбішесі шашын жайып, бетін тырнап жылағандығын келесі жолдардан көреміз: «Қара шашын тарқатып, екі иініне жайып салған. Қан-сөлден айрылып, сұрланып талған жүзінде көк тамырлары білінеді. Екі бетінің ұштары жылап жыртқан тырнақтың табын сақтап, жарадар боп тұр» [‎73, б. 172-173].

Кей деректерде Орта Азия халықтарында арнайы шақыртумен алдырылған, жылайтын адамдардың болғандығы туралы деректер де кездеседі. Жоқтауды марқұмның жақын туыстары, әйел адамдар айтқан. Жоқтауда марқұмның жақсы қасиеттері мен орындалмай кеткен армандары жырланады. Әдетте жоқтаудың соңы жұбатумен, көңіл айтумен, ізгі тілекпен аяқталады. Жоқтаудың біраз үлгілерін Т. Арынов жинастырды [‎82]. А. Байтұрсынов ел арасынан, басқа жазба деректерден жоқтауларды жинастырып, 1926 жылы 23 жоқтау үлгісін жариялаған. Бұл жинақта Мамай батырдың шешесі Қараүлектің ұлын жоқтауы, Қазыбек бидің қызы Қамқаның әкесін жоқтауы т.б. жоқтау үлгілері келтірілген [‎80, б. 74-174].

Қазақ поэзиясында жоқтаудың түрлері көп кездеседі. М. Әуезовтың пікірі бойынша «Сөз жоқ осындай жоқтаулар қазақ ақындарының батырлар жырын жазуына негізгі мағыналық өзек болған» [83].

Павлодар өңірінде далалық этнографиялық зерттеу жүргізген этнограф А. Мусагажинова информаторлардың мәліметіне сүйене отырып, жоқтау айтқан әйелдерге үш күн бойы тамақ жасауға тиым салынған деген дерек келтіреді. Бұл тиымды мәйіт жатқан үй таза емес, яғни қанға толы деп саналғандықтан үш күн бойы тамақ жасауға болмайтын тиыммен байланыстырады. Осылайша жоқтау айтқан әйелдің бойында теріс энергия бар, тамақ арқылы ол туғандарына да берілуі мүмкін деп айтады.

Павлодарда көнеден келе жатқан жоқтау айту ғұрпының жоғалып бара жатқандығын айтады. Көптеген әйелдер жоқтау айта алмайтындығын айтады [‎84]. Жоқтау айту бұл өңірде ғана еліміздің басқа да өңірлерінде жоғалып бара жатқандығын байқаймыз.

Қырғыздарда әрбір ауылда арнайы жоқтау айтатын әйелдер болғандығы туралы мәліметтер бар [85].

Жоқтауда қайтыс болған адамның жақсы жақтары туралы айтылады.

«П» деген лақап атпен мақала жариялаған зерттеуші далалық материалдарына сүйеніп жоқтаудың бірнеше түрін келтіреді, оның ішінде Бөкей сұлтанның қызының жоқтауы да бар [‎78, б. 49].

В.П. Дьяконова тывалықтарда марқұмның туыстары жоқтау айтуға міндетті екендігін, жоқтауды әйелдер айтатындығын, бұл кезде марқұмның туыстары әйелдер шаштарын жайып жіберетіндігін айтады. Жоқтау туралы айта келе автор жоқтаудың өлген адамның зияны тиіп кетуден қорыққандықтан, бұл көне түркілерге дейін қалыптасқан ғұрып жақсылап о дүниеге шығарып салудан туындаған ғұрып деген пікірін айтады [‎86].

Жерлеудің алдында мұсылмандық рәсім бойынша мәйітті жуады, бұны соңғы тазалығы, ғұсыл құйындыру деп те атайды. Мұсылман мәйітің жуылуы – мұсылмандар мойнындағы міндет [87].

Мәйітті жуындыру кезінде құмғанның шүмегін ақ матамен орайды, сонымен қатар, ақ матаны дөңгелектеп орап, суды сол арқылы сүзіп құяды. Жуындыратын адамдар да қолдарын ақ матамен орайды [‎78, б. 49].

Орта Азияның көптеген халықтарында мәйітті арнайы адамдар жуындырғанмен қазақ халқында марқұмның туыстары, жолдастары, жақын саналған адамдары өздері жуындырған және бұл іс сауапты іс деп саналған. Бұл өз сүйегін өзгеге ұстатпау ұғымынан туса керек. Мәйітті жууға қатысуды қазақ халқында «сүйекке түсу» деп те атайды. Бұрын кей жағдайларда әр рудың өкілдерінен бір адамнан кіретін. Егер қайтыс болған адам сүйегіне кім түсетінін көзі тірісінде айтып кетсе, сол адамдар жуындыратын болған. Адамдар саны үштен жетіге дейін болуы мүмкін. Олардың саны тек тақ саннан тұрады. Себебі, «жұп» болса, қайтыс болған адамның соңынан тағы біреу ереді деген наным-сенімнен шыққан. Сүйекке түскендерге марқұмның киімдері үлестіріліп берілген. Басын жуған адам бас киімін, денесін жуған адам шапан, тон, ішік және т.б. киімін, аяғын жуған адам аяқ киімін және т.б. алған [‎78, б. 47] Б. Момышұлы «Ұшқан ұя» деген кітабында әкесінің, Б. Соқпақбаев «Балалық шаққа саяхат» деген кітабында атасының жақсы киімдерін ұқыптап, кейін сүйекке түскендер алады, сүйекке түскендерге беретін түгі жоқ деп айтпасын деп сақтап қойғанын айтады. Қазіргі кезде қазақ халқында сүйекке түскендерге мәйіттің ескі киімдері емес, жаңа киімдер беріледі.

Өзге ұлттарда арнайы мәйіттің денесін жуатын адамдардың болғанын көреміз. Кәсіби жуушылар өз қызметі үшін ақы алып отырған. Бұл кәсіп сол адамдардың ұрпақтарына жалғасып отырған. Кей елдерде олар белгілі бір кастаны құраған, әлеуметтік таптың ең төменгі орнында орналасқан [88].

Қырғыз халқында адам өлген соң бірден екі немесе үш жақын туыстары мәйітті жуындырады. Бұл екінші рет бөтен адамдар жуындырған кезде мәйіт таза болсын деген ниетпен жасалған [85‎, с. 68]. Мұсылмандық шарты бойынша мәйітті бір рет жуу парыз, бірнеше рет тақ етіп жуу – мұстахаб (жақсы саналатын амал) [87, б. 53]. Қазақ халқында мәйітті екі рет, бірінші рет қайтыс болған күні, екінші рет жаназа намазының алдында жуғандығы туралы деректер жиі кездеседі. Бірінші рет жуындырғанды «дәрет суға салу» немесе «сербек суға салу» деп атайды [‎75, б. 325].

Н. Калмаков қазақтар мәйітті өлген күні немесе келесі күні жерлейді; егер зират ауылға жақын болса мәйітті табытпен апарады, ал алыс болса киізге орап түйемен апарады. Молдаларға түйе немесе жылқы беріледі, марқұмның туыстарының жағдайына байланысты. Туысы қайтыс болған соң кейбір қырғыз (қазақ) руларында бірнеше күн тамақ пісірілмейді [‎32, 153].

Мәйітті жуындырып, кебіндейді. Ер адамның кебіні үш қабаттан, әйел адамның кебіні бес қабаттан тұрады. Қазіргі күні жоғалып бара жатқан салттың бірі – әжелеріміздің кебінге қажетті ақ матаны дайындап қоюы. Ақиреттік ақ матаны дайындап қою салты келесі қиссада келтіріледі. Ыбырайым пайғамбардың әйелі болған Бибіажар анамыз ақ бөз маталарды сандығына сақтап жүреді екен. Бұны байқаған келіні енесінен ақ маталарды неге жинап жүргендігін сұрайды. Оған Ажар анамыз: «Сандықта жатқан ақ мата үнемі Құдайдан «Уа, Жаратқан мына шаңыраққа береке бер, үй иелерінің өмір жасын ұзақ қыл, мені қара жердің астында көміліп қалудан сақта», – деп дұға етіп тұрады. Соның себебінен үй иелеріне мезгілсіз қаза келмейді. Ақ шытты сақтайтыным сол» - деп жауап беріпті [‎62, б. 199].

Мәйітті кебіндеп болған соң дәлел шығару немесе дәлел оқу деген амал жасалады. Бұл кезде құран аяттары оқылады. Дәлел шығаруды мәйітті үйден шығармай тұрып жасалады.

Қазақтар мәйітті түнде жалғыз қалдырмаған. Өлген адамның жатқан жеріне шырақ жағып, күзететін болған. Ақсақалдар мәйітті күзетіп отырып шариғат жайлы, сол адамның жақсы қасиеттері жайлы айтатын болған. Жаңа туған нәресте мен мәйітті күзету ғұрпы ұқсас болып келеді. Жаңа туған сәбиді және мәйітті жын-шайтанның және т.б. зияны тиіп кетпесін деп күзететін болған [‎35, б. 172]. Соңғы кездері бұл ғұрыптың Жетісу жерінде жоғалып бара жатқандығын байқаймыз.

Қайтыс болған адамның жаны қырық күнге дейін үйге келіп жүреді деген түсінікпен қырық күнге дейін шырақ жағып, кесеге қымыз құятындығы, кіре беріске ақ киіз төсеп қоятын болған. Жетісу жерінде шырақ жағу ХХ ғасырдың 90-шы жылдарына дейін жалғасын тапқандығын ел арасынан көрдік.

Адам қайтыс болған үйде сол күні кешке қонақасы беріледі. Қонақасының берілуі жөнінде ғалымдардың екі түрлі пікірі ба. Бірінші пікір бойынша қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымында марқұмның үйден шыққанға дейінгі лақап аты «қонақ», осыған орай қонақасы өлген адамға арнайы дайындалатын ас. Бұл туралы Н. Әлімбай, өлген адамға байланысты қолданылатын «қонақ» ұғымы – этноэвфемистік категория, өйткені өлік байырғы дүниетанымда о дүниенің бұл дүниедегі өкілі. Бұл жерде одан тылсым, құпиясы мол (қауіп-қатері де жоқ емес) бөтен дүниенің өкілі ретінде қорқу да, көзі тірісінде ет жақын, сыйлы адам ретінде оның әруағын, рухын сыйлау да бар. Ал «қонақ» осы екі ұдай сезімді астарлап жеткізу болса керек. Демек, осыған байланысты қолданылатын «қонақ» семантикалық жаңа түзіліске ұшыраған этноэвфемизм. Ал «марқұм» оның мағыналық эквиваленті, түптеп келгенде, бұл да эвфемизмге жатады деген пікір айтады [‎39, б. 39]. Екінші пікірге сәйкес қонақасы алыстан келген қонақтарға берілетін ас. Бұл туралы Ә.Т. Төлеубаев: «Мәйіт түнеп жатқан күндері кешке оған арнайы алыстан келген қонақтарға, ауылдастарына «қонақасын» берген» деп жазады [‎35, б. 292].

Көне сақ дәуірлерінде қайтыс болған адамды соңғы сапарға шығарып салу шараларында орын алатын дәстүрлердің бірі, адамның тіршілігінде мінген атын қоса жерлеу. Археологиялық деректерде бұған қатысты көптеген әдебиеттерді тізімдеп келтіруге болады. Ішінара тоқталатын болсақ, С.И. Руденконың [‎89], М.П. Грязновтың 90-‎92], В.Д. Кубаревтің [‎93, ‎94], Е.Е. Кузьминаның [‎95-‎97], З. Самашевтың [‎98], Ә.Т. Төлеубаевтың [‎99], Ұ.Ү. Үмітқалиевтің [‎100, ‎101], Р.С. Жұматаевтың [‎102-‎104], Б. Бесетаев [‎105, ‎106] т.б. еңбектерін айтуға болады.

З. Самашев зерттеулеріндегі Берел ескерткіштеріндегі №11 қорғаннан мәңгілік тоңда сақталған жирен жылқылардың құйрық жалдары күзеліп, яғни «тұл» атқа айналғанын көруге болады. Осы тұл ат, тұл қатын түсініктері бойынша белгілі этнограф, археолог ғалым Әбдеш Тәшенұлы кең көлемде таратып зерттеп кетті.

Ә.Т. Төлеубаев Қазақ жерлеу салтындағы аза тұту күндеріне байланысты мақаласында қазақ халқындағы баланың дүниеге келуі мен адамның дүниеден өтуіндегі ғұрыптық шаралардың сәйкестігін көрсетеді. Нақтырақ айтсақ, жаңа туған баланың шілдеханасы мен адам өлгенде мәйітті бірінші күні күзетуді кейде оны «шілде күзет» деп атайды, үшінші күні балаға ат қоюды, марқұмның үшін берумен, жетінші күні баланы бесікке салуды, қайтыс болған адамның жетісін берумен, қырық күнде баланы қырқынан шығару мен марқұмның қырқын беруді байланыстырады [‎35, б. 171-172]. Мұндай ортақ ғұрыптар тек қазақ халқында ғана емес, түркі тілдес халықтарының көбінде кездесетіндігін айта кеткен жөн.

Аза тұту салт-жоралғыларының халықтық дүниетаным мен дәстүрлерге байланысты екендігі жөнінде алғашқылардың бірі болып пікір айтқан қарақалпақ ғалымы Х. Есбергенов екендігі айтылады. Оның айтуынша, өлген адамның жаны бір жыл бойы өз денесінде «қайта туғандай» болады.

Ежелгі замандағы адамдардың түсінігі бойынша өлім туу сияқты ұзақ құбылыс саналған. Бір жыл өткенге дейін өлген адамның бейнесі тұл ретінде тірілермен бірге өмір сүреді. Тұлды үйдің төріне орнатып, оның алдында отырып алып әйелі, қыздары тәңертең, кешке жоқтау айтып дауыс қылатын. Марқұмның киімі кигізілген осындай қуыршақ адам бейнесі оның рухы уақытша болсын жайлайтын орын деп есептелсе керек.

Қазақ қоғамындағы аза тұтудың негізгі нысандарының бірі «тұл» –марқұмның бейнесін жасау болды. Тұл түркі халықтарына ортақ, ежелден келе жатқан ғұрып болып табылады. Ежелде тұл марқұмның киімдері кигізілген қуыршақ тәріздес жасалған. Ислам дінінің енуімен, шариғатта әртүрлі тірі жан иелерінің бейнесін жасауға, суретін салуға тыйым салынғандықтан қазақ халқында тұл жасамайтын болған. Тұл марқұмның артында қалған әйелінің, мінген аты мен жеке заттарының иесіз қалғандығын білдіретін ұғым ретінде қалды. Осымен байланысты «тұл қатын», «тұл ат», «тұл найза», «тұл жетім» ұғымдары бар. Яғни жесір қалған әйел, иесіз қалған ат, найза деген мағына береді.

Тұл ұғымының ежелден келе жатқандығын түркілік эпитафияларда кездесетіндігінен байқаймыз. «Алпыс жасқа келгенімде, көк аспандағы көк нұры мен үшін сөнді. Зайыбым үйге тұл қойды [‎107]. Бұл дәстүр туралы Рубрукке ұйғырлар: «Бір бай өлген кезде, оның әйелі, баласы немесе ең жақын біреу оның сұлбасын жасауды бұйырады. Бұл оны еске алып отыру үшін қажет», – деп айтқан [‎108]. Қырғыздың «Манас» жырында өлім аузында жатқан Көкетай мынадай өсиет қалдырған:

«Менің жесірім қалып барады

Менің сүйікті аяшым.

Менің бейнемнің алдында

Күндіз-түні отырсын.

Көзін жаспен толтырсын [‎109].

Марқұмның шешесі, әйелі мен қыздары кейде бір жылға дейін күнде таңертең және кешке тұлдың алдына отырып, оның жақсы істерін, ерлігін айтып жоқтау айтатын. Жоғарыда айтылғандай бұл ғұрып ислам дінінің енуімен өзгеріп, қайтыс болған адамның киім-кешегі, қару-жарағы, т.б. заттары тұлданып қойылатын болған. Адам қайтыс болған үйде найзаның бір ұшы жерге қадалып, екінші ұшы киіз үйдің сыртына шығарылып қара ту тігілетіндігі туралы бірқатар ғалымдар жазады. Найзаның жоғарғы ұшына марқұмның жасына қарай егер ол жасы қария болса ақ түсті, орта жаста болса қара немесе қызғылт түсті, ал жас болса қызыл түсті мата байланған. Бірақ ту бәрібір қара ту деп аталады [‎35, б. 288-313].

Тұл киіз үйдің төріне орналастырылатын болған. Сондықтан киіз үйдің төрі тек қана сыйлы ғана емес қасиетті болып саналады.

Біздің ойымызша, өлген адамның рухы жыл уағына дейін тірілердің арасында жүрмесе де тұл бейне, тұл ат, қаралы тұл үй арқылы өзінің бұрынғы ортасынан мүлде жоғалып та кетпейді. Өлген адамның жылын бергеннен кейінгі тұста үйден қаралы белгі алынып, қаралы найза сындырылады, тұл да жойылады. Туыстары «Марқұмның қарызынан құтылдық» деп есептейді. Ендігі жерде белгіленген мерзімі бар, тірілер үшін міндетті болып табылатын арнайы рәсімдік еске алулар болмайды. Жылдық еске алу рәсімімен тірілер марқұмды бүтіндей ана дүниеге көшіретін болуы керек. Ол енді толығымен өлілер дүниесіне өтеді.

Ғұрыптық идеясы жағынан қазақтың «тұл ат» немесе «қаралы ат» түсініктерімен ұқсас жосын-жоралғылар түркі және моңғол халықтарында да көрініс тапқан. Ғұрыптағы басты қағида жылқы бірден сойылмай белгілі бір уақыт үйір ішінде жүруі. Мұндай құрбандық жылқыларын хакастар «ызых», тывалықтар «ыдык», якуттар (сахалар) «ытык сылгы» («киелі жылқы») және «хайлыга ат»(тайэлга), телеуттер «ыйык», қырғыздар «ыйык»немесе «сетер жылқы», моңғолдарда «сэтертей», алтайлықтар «койлоо ат», буряттар «хойлго» деп атаған [‎110].

Белгілі ғалым Ә.Т. Төлеубаев «тұл» сөзі «қысқару» немесе «кесу» деген мағына береді деген пікір білдірген. Бұндай ойдың туындауына атты тұлдағанда оның құйрық, жалын күзеу, кесу рәсімі түрткі болғандай. Қазақ халқындағы кесілген шашты «тұлым», «тұлымшақ» деуі, тұл-әйелдің де шашын кесуден бастау алған, кейін келе тұлға қатысты көзқарас ұмытылып, кескен шашты білдіретін ұғым «тұлым», «тұлымшақ» қана қалған. Тұл ұғымын «тұлып» сөзімен байланысын байқауға болады. Бұзауы өлген сиырды идіру үшін сол бұзау терісінен тұлып жасаған» – деп тұжырымдайды [‎35, б. 302].

Ә.Т. Төлеубаев «тұл» сөзінің мағынасы өлгеннен кейін рух біраз уақыт, әдетте бір жыл тұрақтайтын мекен, яғни марқұмның жаны уақытша кіретін орын деген халықтық түсінік деп пікір білдіреді. Көптеген халықтар өлім адамның түгелдей жойылуы емес, бір өмірден екіншісіне өтуі деп есептеген.Қазақтардың сенімі бойынша өлген адам белгілі бір уақытқа дейін тірілермен байланыста болады. Бұндай түсінік тек қазақ халқына ғана тән еместігін айта кеткен жөн. Егер тірілер аруақтың алдындағы өз міндетін орындамаса онда артындағы ұрпақтарына үлкен сын, қатер болады деп түсінген. Сондықтан өлген кісіні ана дүниеде қажетті барлық заттарымен қамтамасыз етуге тырысқан 35, б. 302]. Қазақ халқындағы бұл дүниетанымды өздерінің белді адамдарын алтын бұйымдарымен бірге көметін сақ тайпаларынан көре аламыз.

Н. Әлімбай өз еңбегінде қайтыс болған адамның көзі тірісіндегі ең қымбат нәрселерін – тұлданған атын, бес қаруын, және т.б. «ұшқан жанның орынбасарлары» немесе «жан саялайтын орын» деп қарастырғаннан көрі, тұлды өлген адамның рухының немесе әруағының көзі деп қарастырған жөн деп санайды [‎39, б. 47]. Бұл жерде біріншіден, ертеректе қуыршақ тәрізді марқұмның «тұл» бейнесі, яғни оның орынбасары жасалғандығын естен шығармаған жөн. Екіншіден, марқұмның әйелі мен қыздарының тұлдың алдына отырып күнде жоқтау айтып жылайтынын, тұл аттың көп жағдайда аста сойылатынын, тұл найзаның да аста сындырылатынын ескере отырып, тұл найзаны сындыру арқылы өлген адамды өлілер әлеміне біржолата жіберу, тірілермен байланысын үзу деген Ә.Т. Төлеубаевтың пікірін қолдаймыз. Қазақ халқында марқұмнан қалған көзді ешқашан сындырып, соймайтын, керісінше марқұмнан қалған көз деп, көзінің қарашығындай сақтайтын болған.

Ресей ғалымдарының ішінде Б.П. Шишло тұлдың жасалу себебін бабалар рухын немесе әруағын құрметтеуге жатқызады. Сонымен қатар, қазақтар мен қырғыздарда «тұл», яғни қуыршақ тәрізді марқұмның бейнесі тек ер адамдарға ғана жасалғандығын айтады [‎111]. Алайда әйел адамдарға да тұл жасалған жағдайлар кездескен. Бұндай жағдайлар беделді тұлғаның әйелі немесе қызының есімдерімен байланысты [‎112].

Тывалықтарда да жерлеу немесе еске алу кезінде марқұмның киімдерінен «дулгуляк» деп аталатын, отырған күйдегі марқұмды бейнелейтін тұлға ұқсас қуыршақ жасаған [‎86, с. 74].

Бастапқыда мәйіттің уақытша орынбасары немесе жанының қонатын жері ретінде жасалған қуыршақ тәріздес жасалған «тұл» марқұмға, бабалар рухына деген құрметті, еске алу ғұрпын білдіреді. Ислам дінінің енуімен бұл ғұрып өзгеріске ұшырап, тұл ат, тұл қатын, тұл найза түрінде қалған. Бұл ғұрыптың көшпелілер өмірінде көнеден келе жатқаны анық. Дәл нақты қай кезеңнен бастау алатындығын дөп басып айта алмасақ та, археологиялық табылымдарға сүйене отырып осындай тұжырым жасай аламыз [‎113].

Артына ұрпақ қалдырмағанды тұлдау – бұл шаңырақ көтергенмен, артында ұрпағы қалмаған ер адамға жасалатын дәстүр. Марқұмның жылы өте қабір басына барып келген соң, үйдің түндік, туырлық, керегелерін сөгіп, уықтарын шашып, шаңырағын ортасына түсірген. Өйткені жас адамның қазасы ауыр саналған. Ал қазанын төңкеріп шағып, отын өшіреді. Қазақта «шаңырағың ортасына түссін» деген ауыр қарғыс сөз осыған меңзейді. Жас адам дүниеден өткенде «жанбай жатып оты сөнді» – деп те айтып жатады. Бұның барлығы енді ғана шаңырақ құрған, артында ұрпақ қалмаған адамның өмірден өтуі үлкен қайғы екендігін көрсетеді. «Бүлінгеннен бүлдіргі алма» деген осыдан қалған. Ал артында қалған әйеліне еркіндік береді. Егер күйеуінің туыстары әмеңгерлікпен алғысы келсе, оны алатын адам үйінің есігінен емес, шаңырағынан немесе керегесінен кіргізіп алады.

Алтай қазақтарында тұл жасаудың кейінге дейін сақталғандығы жайында деректі А.В. Коновалов далалық материалдары негізінде келтіреді [‎114].

Көне қоғамдағы адам мүрдесін соңғы сапарға шығарып салу шаралары туралы да сақ кезеңдерінен бастап, түркі дәуірлерінде және дәстүрлі қазақ қоғамында жалғасын тауып жатқанын айта кеткен жөн.

Ерте темір дәуірінің көптеген жерлеу ескерткіштерінде ғұрыптық табақтардың және ас салынған ыдыстардың табылуы және көптеген жылқы сүйектері мен әртүрлі инвентарлардың кездесуі, өлген адамның рухын салтанатты түрде халық болып шығарып салу шарасымен ұласқанын көреміз.

Ерте темір дәуірінің құрбандық табақтарында әртүрлі түтін бықсыту (адыраспан немесе арша т.б.) сияқты шаралармен бірге, мал сойылып, трансқа кіру арқылы соңғы сапарға шығарып салу шараларының орындалғанын пайымдауға болады [‎115, ‎116].

Оған дәлел ретінде қазақ халқындағы сүйекті үйден шығарарда өлген адамның әйелдері ойбай салып дауыс шығарады, оған ауылдағы басқа әйелдер де қосылады; беттерін тырнап қан қылады; бастарына түскен қайғы-қасіретін жұрт алдында қаншалық күштірек көрсеткісі келсе, беттеріне де жара соншалық көп түседі деп жазған едік. Сонымен қатар, бұл салт көне дәуірлерден жалғасып келетіндігін, оның дүниетанымдық мәні туралы жоғарыда жазған едік.

Ислам шариғаты бойынша адам өлгенде туыстары сабыр сақтаулары тиіс. Қатты дауыстап жылауға тиым салынған. Қазақ халқында бұл құбылыс ХХ ғасырда жоғала бастады.

Егер бір үйде аз уақыттың ішінде бірінен соң бірі адамдар дүниеден өтетін болса, бұл үйге өлім қайта келмесін деп екінші қайтыс болған адамды есіктен емес терезеден шығаратын болған [‎47, с. 153]. Ертеректе киіз үйдің керегелерінің арасынан шығарған болуы керек.

Түркі халықтарында оның ішінде тывалықтарда мәйітті үйден шығаратын кезде өлген адамның жаны кері қарай жолды тауып алмасын, қайтып келмесін деп есіктен емес, киіз үйдің керегелерін ашып соның арасынан, терезеден шығаратын ғұрып та болған [‎69, с. 16].

Қазақта өлік үйден аяғымен шығарылады. Дәстүрлі дүниетаным бойынша бұл дүниеге басымен келген адам о дүниеге аяғымен аттануы тиіс. С. Әжіғали бұл мәселе жөнінде Жетісу жерінде мәйітті аяғымен шығаратынын айта келе, басқа ғалымдардың еңбектеріне сілтеме жасап мәйітті аяғымен шығару солтүстіктің қазақтарына, ал басын алға қаратып шығару оңтүстіктің қазақтарына тән екендігін жазады [41, с. 102]. Семей өңірінде мәйітті басымен шығаратындығы туралы дерек бар [‎78, б. 48].

Н. Әлімбай өзінің этнографиялық материалдары негізінде өлік есіктен шығарылған соң бейіт басына қарай 40 қадам жүргенше жерге үш рет қойылады деп жазады. Фольклортанушы-этнолог Ақселеу Сейдімбекке сілтеме жасап, өлік есіктен шығарылғаннан кейін 7 рет қойылуы керек деген пікірін алға тартады [‎39, б. 39].

Жасы үлкен (жүзге жақындаған немесе асқан) адам дүниеден өткенде мәйітті үйден шығарғанда шашу (тиын) шашу ғұрпы жасалады. Шашудың құрамында бауырсақ, кәмпит, сирек жағдайда мата болуы мүмкін. Жаназаға жиналғандар марқұмның жасын берсін деген ниетпен шашуды жинап алатын болған. С. Әжіғали бұл ғұрып тәжіктерде, Хорезм өзбектерінде де кездесетіндігін және көне дәуірлерден бастау алатындығы туралы айтады [41, с. 102].

Бұрын қазақтарда мәйітті үйден шығарар алдында «підия» немесе «дәуір», «ысқат» деп аталатын архаикалық амал жасалатын Бұл амал марқұмның осы дүниеде орындалмаған амалдарын басқа адамның, көп жағдайда молданың өз мойнына алуы. Ы. Алтынсариннің сипаттауы бойынша мәйіттің бір басында марқұмның ұлы не жақын туысы екінші басында қолына құран ұстап молда отырады. Марқұм кәмелетке, яғни намаз, ораза басқа да амалдар парыз болған жастан (байларда 13 жас, кедейлерде 15 жас) бері неше жыл өмір сүрсе, марқұмның ұлы сонша рет құранды береді де күнәларын қабылдайсың ба деп сұрайды, молда сонша рет қабылдадым деп жауап береді [‎21, б. 253-254].

Шариғат бойынша әр адам өзіне парыз болған амалдары үшін өзі ғана жауап береді, біреудің амалдарын басқа адамға жүктеп қоюға болмайды. Жалпы, шариғатта қаза намаздың підиясына қатысты нақты үкім болмағанмен, ауыз бекітуге денсаулығы жоқ мұсылмандардың отыз күн ораза үшін отыз адамның сәресі мен ауызашар асын беріп, підия жасауға рұқсат берілген. Ғалымдардың пікіріне сүйене отырып әрбір қаза болған намаздың орнына жарты сағ (1,625 гр) бидаймен қарызын өтеуге болады деген пікір айтылады [‎117].

Ы. Алтынсарин шариғат бойынша марқұмның әрбір күні үшін 30 қадақ бидай, ал оразасы үшін 35 қадақ бидай, 365 күнге 277 пұт 20 қадақ бидай беру қажет болған. Бұл сол кездегі ақшамен есептеліп, оның құны малға айналдырылатын. Бірақ бұл көп мал болғандықтан, оны төлеуге марқұмның отбасының малы жетпейтіндіктен ысқатқа берілетін мал жоғары бағаланатын болған дейді [‎21, б. 253].

Мәйітті шығаратын кезде марқұмның киімдері таратылады. Бұл жерде ежелден келе жатқан «ата жолы» дәстүрі туралы да айта кетуге болады. Әр рудың өкілдеріне марқұмның киімін немесе көп жағдайда жаңа киім не мата беріп жатады.

Жаназа намазы адамның соңғы намазы. Жаназа намазына азан шақырылмайды. Адам баласы дүниеге келгенде құлағына азан шақырылып есімі қойылады. Яғни адам өмірі осы азан мен намаз арасындай қысқа дегенді білдіреді. Жаназа намазын молда, имам оқиды. Жаназаға келген адамдар молданың артына сапқа тұрады. Жаназа намазы оқылып болған соң молда «марқұм жақсы адам болды ма» – деп үш рет сұрайды. Жаназаға келгендер «иә» - деп жауап береді.

Жаназаға қатысу міндет болып табылады. Тойға бармаса да қазақтар қаншалықты алыс жер болса да жасының үлкендігіне қарамай марқұмның туыстарына көңіл айтуға, жаназаға қатысуға барады. Марқұмның туыстарына көңіл айту, жұбату үлкен сын. Көңіл айтуға, марқұмның аза тұту күндері берілетін нәзірлеріне қатысуға марқұмның өзін танымаса да оның бауырларының, балаларының әріптестері, достары яғни таныстары да келеді. Өзі аса беделді, танымал тұлға болмаса да балалары сыйлы адамдар болса әдетте ондай кісілердің жаназасына, астарына көп кісі қатысады. Артында қалған жарына, балалары мен немерелеріне көңіл айтуға келеді.

Марқұмның отбасының көңілін көтеру, жұбату мақсатында оларды қонаққа шақырып «жұбату шай» береді. Бұл ғұрып «еңсе көтертер», «жұбатар», «қаралы шай», «көңіл шәй» деп те аталады. Дастарқан басында марқұмның жақсы жақтары айтылып, тек жақсы жағынан еске алады.

Мәйітті алып шыққанда әйелдер қатты дауыс шығарып жылайды. Жерлеуге тек ер адамдар ғана барады.

Қазақтың әр жерлерінде адамды зиратқа дейін апаратын ағаш табыт, «иман киіз» деген арнайы киіздер болған. Сонымен қатар, киіз үйдің керегесіне салып апарған [‎33, б. 71]. Кейбір түркі халықтарында табытты қайта үйге алып келмей, зират басында қалдырып кететін болған.

Жерлеу шараларына байланысты да сақ қоғамы мен қазақ халқы арасында үлкен сабақтастықтар жатқанын көруге болады. Тіпті бұл дәстүрлер өз сабақтастығын жоғалтпай ғұн-сармат кезеңінде, түркі дәуірлерінде жалғасып келді.

Дәстүрлі қазақ қоғамында әр жердің табиғи ерекшелігіне байланысты және қалыптасқан ата баба дәстүрі бойынша және мұсылман дінінің қалыптасқан заңдарына байланысты қабір қазудың бірнеше түрі бар:

1. «Шам ақым» – әдетте бір кісіге емес, бірнеше кісіге арнап, яғни бірата әулетке арнап қазылады. Мұндай қабірге марқұмдар қаз-қатар қойылған. Оның арнайы есігі болады. Мұндай қабір ертеректе пайдаланылған. (Осындай қабір түрі қазіргі таңда Мысыр елінде бар. Әр әулетке арналған жертөле етіп қазылып, қайтыс болған әулеттің адамдарын қояды. Онда топыраққа көмілмей, ашық күйінде қалады).

2. «Жан ақым» – ұзындығы 2,5 метр, ені 1,8 метр, тереңдігі 2 метр қазылып, құбыла тарапынан ішкі үй қазылады. Ішкі үйде бір кісі көсіліп жатса бас-аяғы тимейтін, отырса төбесі тимейтіндей етіп қазылған қабір.

3. «Жарма ақым» – көбіне топырағы жұқа, саздауыт өңірлерде қазылатын қабір түрі. Қазу формасы «жан ақыммен» бірдей болып, тереңдігі 1,5 метр шамасында қазылып, құбыла тарапынан мәйіт жатқызуға келетіндей етіп жандатпа қазылады. Сол жандатпаға мәйітті қойып, шикі кірпішпен немесе қалың тақтаймен бекітіледі. Бұл әдіс еліміздің батыс аймағында кеңінен қолданылады. Ел аузында олай қазу түріне «жандатпа» деп аталады.

4. «Тік ақым» – таулы, тастақты өңірлерде және құмды жерлерде қазылатын қабір түрі. Тереңдігі 1,5 метр етіп, жер ошақ секілді қазылады. Мәйітті қойған соң, ағашпен, жалпақ тастармен бүркемелеп қалайды. Құмды жерге ошақ пішіндес дөңгелектей қазылады да бетіне ағаш төсеп, қамыспен бекемдеп бекітеді.

5. «Ошақ көр» – нәрестелерге, балаларға қазылатын қабір. Қабірдің ұзындығы мен ені, тереңдігі 1 метр шамасында қазылады. Ішкі тарапына жарма жасалады [‎117, б. 100].

М. Ибраев Сарыарқа өңірінде жерлеудің мынадай түрлерін жазады. «Көпшілік жерлерде мәйітті қабірдің батыс бүйірінен ақым (лақат) қазып жатқызады да, бер жағынан таспен, кірпішпен қалап, қабір топырақпен толтырылады. Қазақтардың былайша қабір жанынан бұлайша қабір жанынан арнайы «үй» (ақым, лақат) жасап, өлікті соған қоюы, біріншіден, өлген адамның о дүниеге барған соң екінші өмірі басталады, сондықтан оның кеудесінен топырақпен бастырмау керек деген ұғым-түсініктен туған. Екіншіден, жылдар өте келе түрлі себептермен қабірдің топырағы түсіп кетсе, сүйегі көрініп қалмас үшін әдейі солай істеген», – дейді [‎118].

Бір төбенің басына

Апарып тастап кеткен соң.

Мәңкір-мүңкір жетеді,

Уақтылы күнің жеткен соң [‎119].

Жетісу қазақтары зиратты өзіндік мүрде (сирек қабір, көр) деген терминмен атайды. Бұл өңірде ұңғымасы бар катакомбалы қабірдің екі түрі кездеседі. Үш элементтен: құдық, кіші-гірім өтпелі жол, жерлеу камерасынан (ақым) тұратын катакомбалы түрі көп кездеседі. Ақымның іші шариғат талаптарына сәйкес адам тізерлеп отырса да басы тимейтіндей терең болуы керек. Ақымдап жерлеу үшін топырақ қатты болу қажет. Топырақ жұмсақ болған жағдайда ұңғымасы (жарма) бар қабырдың екінші түрі қазылады. Ақымның не ұңғыманың ашық жерін мәйітті қойған соң, кірпішпен, сирек жағдайда ағашпен, таспен бітейді. Сонан соң құдық топырақпен толтырылады. Жерлеу камерасының екі түрі де «лақат» деп аталады.

Этнограф С. Әжіғали Жетісу жерінде жерлеу камерасына түсірер кезде мәйітті орап әкелген кілеммен жоғарғы жағынан қалқалап тұру рәсімін байқаған. Бұл ежелден келе жатқан мәйіттің таза еместігі түсінігімен байланысты болуы мүмкін екендігін айтады [41, б. 105].

Жерлеу кезінде қабірді қазып бастағандағы алғашқы күрек топырақты «бас топырақ» немесе «бұйырған топырағы» деп мәйіттің басына қояды. Жерлеуге жиналған қауым бір күрекке бір уыс топырақтан салып, «Иманды бол, топырағың торқа болсын», деп салады да бұл топырақты мәйіттің жан-жағына салып шығады. Ә.Т. Төлеубаев мәйіттің басына топырақ жастауды сақ кезеңінен бастау алады деп тұжырымдайды. Оған дәлел ретінде Шілікті қорымындағы Бәйгетөбе сақ обасынан табылған тақтастарды келтіреді. Пазырық мәдениеті ескерткіштерінде мәйіттің басына тақтатастан жастықша қою дәстүрінің кездесетіндігін айтады. Сонымен қатар сопақша ағаш және киіз жастықтар Алтайдың ірі пазырық және басқа да ескерткіштерінде кездеседі [‎37, б. 31]. Бұл ғұрып Тывалықтарда да жерлеудің барлық түрінде кездеседі. Мәйіт қандай қалыпта жатқызылса да басына тастан не тас плиталардан сирек жағдайларда ағаш бөренелердің кесінділері, ер тұрман қойылған [‎69, с. 28].

Лақат аузы жабылмай тұрып, жерлеуге қатысушылар жерден бір шымшым топырақ алып, дұға оқып, сол топыраққа үрлеп марқұмның жатқан жеріне тастаған [‎25, б. 274]. Осыдан соң, қабір шұңқырын көмеді. Қабірге уыстап топырақ тастау тек қазақ халқына ғана тән емес, ол басқа да көптеген халықтарда кеңінен тараған [‎33, б. 71].

Мәйітті алып кеткен соң әйелдер мәйіт жатқан үйді бірден басқа жерге тігіп, өлік жуылған жерді тазалап, от қойып арулайды. Сол жерді сәл қазады да үстіне топырақ үйіп, кішігірім оба жасайды. Ол жерге адам мен мал аяғын тигізбес үшін маңайын орап тастайды. Мұндай орынды «аруланған жер» деп атаған. Бұл көшпелілерден қалған түсінік. Ертеректе мәйіт жатқан орынды ғана емес мәйіттің өзін де отпен аластап шығаратын болған [‎33, б. 71-72]. Ш. Уәлиханов қазақтардың көшкен кезде бәле-жаладан аулақ болсын деп көшті де екі оттың арасынан өткізгендігін жазады [20, б. 101]. Сақ кезеңінде отпен тазартуды ұстанғаны деректерден белгілі [‎120]. Н. Әлімбай мәйіт жатқан жерді отпен аластау елді мекенді, үйді, адамды, тіпті малды «пәле-жаладан», «көз тиюден» тәңірлік дүниетаным дәстүріне тән отпен аластау жосын-жоралғылары қатарына жататын рәсімге ұқсайтындығын айтады [‎39, б. 40].

Марқұмды жерлеген соң молда немесе бірнеше молда құран аяттарын оқиды. Кей жағдайда төрт молда қабырдың төрт бұрышына тұрып құран аяттарын оқығандығы айтылады [‎33, б. 71]. Омбы қазақтарында төрт адам құран оқу бүгінге дейін сақталған. Оны төрт бұрышта отырып құран оқу деп атайды (Қосымша А).

Ертеректе қазақтар өліктің оң жағына тостаған, қару-жарақ, әшекей бұйымдар қоятын болған [39, б. 36-48]. Ислам дінінің енуімен бұл ғұрып трансформацияланып, тостағанды құлпытастың жанына қоятын болған. Шардара ауданындағы Мүлкілі ата зиратында моланың басына тостаған қою кейінге дейін жалғасын тапты (Қосымша А).

Марқұмды жерлеп болған соң, мәйіт жатқан киіз үй басқа жерге тігіліп, киіз үйдің орнына көгеріп, өсіп өнсін деген ырыммен бидай шашылады. Ал далалық және орманды далалық аймақтарда тұратын тывалықтарда тары шашатын болған [‎69, с. 28].

Үшінші күні жесірінің шашын өріп, мал сойып, көршілері мен ауылдастарына тамақ беріледі. Бұл шараны туыстары атқарады, жесір қатыспайды, өз киіз үйінен шықпай отырады. Жыл бойы жаулық жауып жүреді. Керісінше, жаңадан түскен келін, қайын атасы қайтыс болса жаулығын шешіп жүреді [‎78, б. 49].

Жетінші күні халық тағы жиналады. Бұл кезде мәйітті жуындырған кісілерге сыйлықтар беріледі. Сойылған малдың майынан сексен шырақ жасап, күніне екіден жағып отырады [‎78, б. 49].

Қазақта адам қайтыс болғаннан кейін жыл уағына дейін оның аруағына арнап құдайы тамақ беру дәстүрі өте әріден қалыптасқан. Өліктің артын күту осындай ғұрыптық іс-шаралар белгілі бір уақытқа белгіленген. Қазақтың барлық өңірлеріне ортақ осындай атаулы күндер «үші», «жетісі», «қырқы» және «жылы» деп аталады. Яғни, өлген адамның жамбасы жерге тиген күннен бастап үшінші, жетінші, қырқыншы күндер, сондай-ақ жыл уағы ерекше аталып өтеді.

Осындай, жыл уағына дейін белгілі бір уақытта еске алу салты ежелгі наным-сенімдер мен астрологиялық дүниетанымдардан туындағаны айқын. Құранда еске алу туралы жазылмаған деп жазады Ә.Т. Төлеубаев [‎36, б. 167].

Жыл уағына дейін еске алу шарасы өлген адамның (көп жағдайда тек ер адамның) құрметіне ас беріліп, сол асқа тұлданған атты сойып, қаралы найза сындырылып, соңғы рет жоқтау айтумен аяқталады. Бұл ғұрыптан кейін қайтыс болған адамның жаны о дүниеге толығымен көшті деп есептелінеді.

Өлген адамның құрметіне үшін беру Қазақстанның барлық аймақтарында кездесе бермейді.

Н. Калмаков еске алу ғұрыптары қайтыс болғаннан жетінші, тоғызыншы және қырқыншы күндері жасалатындығын; бұл күндері олар әдетте мал сойып, келген қонақтарға ас берілетіндігін айтады. Жылдық еске алу ғұрпында үлкен той жасалып, көп адам жиналады, көп қой, жылқы және түйе сойылады, бәйгеге сыйлықтар беріледі; бұл күннен бастап мәйіттің жесіріне қайта күйеуге шығуына рұқсат беріліп, аза тұту осымен аяқталады; байлардың еске алу ғұрпы бірнеше күнге созылады, кедейлердікі бір күн болады» деп жазады [‎32, с. 156].

XVIII ғ. басындағы Ресей саяхатшысы Н.П. Рычков қазақтарды жерлегеннен кейін жетінші күні еске алу ғұрпы жасалатыны, қайтыс болған адамның ұнатып мінген атына оның заттарын: киімін, бас киімін және ер тоқымын теріс айналдырып қойған. Содан соң құйрығы мен жалын күзеген, одан кейін бұл атқа ешкім мінбеген деген деп жазады [‎28, с. 28]. С.Е. Әжіғали И. Байтеновтың Қызылорда облысында жүргізілген зерттеу жұмыстарының есебіне сілтеме жасай отырып аталған облыста Байғана атты мерген тұлданған ала атты атқан себепті өлгендігі туралы жазады [‎121].

Адам қайтыс болған күннен қырық күн өткен соң «қырқы» беріледі. Одан кейін «жылдығы», «асы» беріледі.

Асқа алдын ала арнайы сауын айтылады. Сауын айту қазақ әдебиетінде М. Әуезовтың «Абай жолы» романында «Мырза өз әкесі Өсекеңе ас берем деп, Көкшетауға сауын айтып, елді жиды ғой» деп кездессе, Ілияс Жансүгіровтың «Құлагер» поэмасында Ақан серіге:

– Еліңе сауын айттық біздер ұдай,

Тоймадық келісіңе сенің мұндай.

Жетелеп жалғыз атты жеке кепсің

Ешкімді Қарауылдан жолдас қылмай, – деп айтылған өлең жолдары келтіріледі [‎122].

Қазақ халқының дүниетанымында ас беру салты ерекше орынды иеленіп, қоғам өмірінде айрықша орын алған. Ас беру салты халықтың рухани бірігуіне, әлеуметтік тұтастығына жол ашқан.

Әлихан Бөкейхан 1900 жылы «Дала уәлаяты» газетінде жарық көрген «О киргизских поминках» атты мақаласында «ас – көшпелі қазақ халқының ең қасиетті дәстүрі» деп жазған еді. Құрбанғали Халид қазақтарда ас беру дәстүрінің исламға дейін қалыптасқандығын айқан еді. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы деректерінде де ас берудің тарихи мәні зерделенген. Ол ас үстінде серт беру, асқа салтанатпен келу, кісі күту, бәйге дауы, балуан күресі сияқты дәстүрлерді талдаған.

Ас беру дәстүрі өзінің бастауын қандай тарихи кезеңнен алды?- деген сұраққа нақтылы жауап беру де күрделі. Ас беру ата-баба аруағын құрметтеу түсінігін көрсетеді. Ал, осы бір іргелі мәселе өзінің бастауын ежелгі сақ заманынан тартады. Мәселен, ежелгі сақ, үйсін, ғұн, қаңлы жəне орта ғасырларда өмір сүрген оғыз, қыпшақ т.б. көшпелі халықтардың ата-баба аруағын құрметтеуге қатысты мəліметтерді археологиялық ескерткіштер мен көне жазба деректерден көптеп кездестіруге болады.

Ə.Х. Марғұлан, К.А. Ақышев, М.Қ. Қадырбаев және өзге ғалымдардың пікірінше Бесшатыр, Есік, Берел обалары сынды көлемді ескерткіштер қазіргі қазақ халқының ас беру дəстүрі тəрізді қоғамдық-саяси мəні бар үлкен жиынсыз тұрғызылуы мүмкін емес. К.А. Ақышевтің айтуынша Үлкен Бесшатыр қорғанының топырақ үйіндісі 67,5 мың м3 құрайды, сонымен қатар, топырақ үйіндінің айналасында тас үймек (вал) және 94 тас тізбекті қоршау орналасқан. Бұның барлығына таудан аса ауыр 650 тас қадатастар (менгир) мен қойтастар (валун) жеткізілген. Бесшатыр қорымында қазылған әрбір патша обасының жерлеу камерасында ұзындығы үш метрлік тянь-шаньдық тау шыршалары орналасқан. Бір ғана үшінші Бесшатыр қорғанында 300-ден артық осындай тау шыршалары жұмсалған. Жұмсалған жұмыс күшін эксперименталды есептеу әдісі нақты есебін шығарып бермейді. Болжаммен есептеледі, дегенмен, осы әдіспен есептегеннің өзінде Үлкен Бесшатыр қорғанының үйіндісін тұрғызуға шамамен 20 мың адамның жұмыс күші жұмсалған. Ал тастар мен бөренелерді жеткізуді есептегенде шамамен 40-45 мың адамның жұмыс күші қажет [‎123].

Геродоттың 9 томдық «Тарих» кітабының 4-ші томында келесідей деректер келтірілген: «Спустя год они вновь совершают такие погребальные обряды: из остальных слуг покойного царя выбирают самых усердных (все они коренные скифы: ведь всякий, кому царь прикажет, должен ему служить; купленных же за деньги рабов у царя не бывает). Итак, они умерщвляют 50 человек из слуг удушением (также 50 самых красивых коней), извлекают из трупов внутренности, чрево очищают и наполняют отрубями, а затем зашивают» [‎120, с. 206].

Сонымен, ас беру дәстүрі өзінің тарихын тереңнен тартады. Ас берудің басты мақсаты – қайтыс болған адамдардың аруағын риза ету. «Өлі риза болмай, тірі байымайды» деген ежелгі ұстанымға сәйкес, бүкіл ел-жұрт болып құрмет көрсету. Ас беру марқұмның бақилық болғанына бір жыл толғанда атқарылатын жылын беру салтынан өзгеше. Яғни, ас – тек ел ішінде беделді, атақты адамдарға берілетін ұлы жиын. Ас беру көшпелі ортадағы әлеуметтік қатынастарды ұйымдастыру мен реттеудің аса көрнекі тәсілдерінің бірі болды [‎40, с. 79-80].

Д. Қатран мен Е. М. Смағұловтың «Ас беру салты» атты мақаласында ас берудің түрлері, ас беруге сауын айту, ас өткізілетін орын мен мерзімі, үй тігу, мал сою, ас беруге келу салтанаты, қонақтарды қарсы алу, ас беруде өткізілетін ойындар, тұл атты сою, Қаралы туды сындыру табақ тарту, ас беруге жұмсалған шығын және берілетін жүлде, ас берудің аяқталуы жүйелі түрде жазылған [‎45, б. 200-205].

Қазақ халқының ас беру сияқты дәстүрін ғалымдардың барлығы дерлік жерлеу-еске алу ғұрпына, тіпті халықтық мерекеге жатқызады. «Дегенмен бұрындары қайтыс болғаннан кейін бір жыл толуына орай марқұмның әруағына арнап өткізілген қазақтың асы (біздің далалық мәліметтеріміз бойынша соңғы ірі астар ХХ ғасырдың 20-шы жылдары өткізілген) өзінің шынайы мақсаты жағынан жерлеу және еске алу ғұрпының шегінен тым шығып кетеді. Қазақтың асы қарапайым халықтық мейрамдар қатарына жатпайды. Ең алдымен ас дәстүрдің этникалық рухын ұстап тұруға бағытталған (міндеттелген) ғұрып ретінде түсініледі. Бұл этностың өзін-өзі тазарту ғұрпы деген пікір білдіреміз. Ас қоғам ішінде жағымсыз оқиғалардың айналуын (орын алуын) болдырмау мақсатына ие қоғамның алдын алу шарасы. Жалпы этникалық құндылықтар мен нормалардың шынайы күшін «құрастырып көрсету» жолымен қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған заманды тудырады. Уақыт тоқтап қалғандай болып, кеңістіктің әлеуметтік образына өзгереді. Бұл мағынада ас мәндік күштері мен этностың қасиеттерін нақтылы түрде көрсету яғни, бұл көшпелілер мәдениеті бейбітшілігінің моделі, сонымен қатар бұл көшпендінің шекті семантикаланған кеңістікті-ғаламдық кеңістігі» [‎125] – деген жолдардан ас беру дәстүрінің мәнін зерделейміз.

Дәстүрлі қазақ қоғамында қазақы дәстүр бойынша қыршын кеткен жасқа және пайғамбар жасына толмай дүниеден озғандарға ас бермеген, жылын ғана өткізген. Қарапайым адамдар кішкене ас беру өткізеді және ол бір-ақ күннің ішінде атқарылған [‎33, б. 85]. Ауыл көлемінде ғана берілетін ас беру келте ас беру деп аталатындығын жазған еді. Үлкен ас беру деп кем дегенде ру көлемінде, жүз, тіпті, бүкіл халық деңгейінде өткізілген. Ондай ас беру мерзімі үш күннен кем болмаған. Сүр ас беру деп марқұм бақилық болған мерзімнен кейін үш, жеті, тоғыз, он, отыз т.б. жылдан кейін берілетін ас беру мерзімі түрліше болған [‎45, б. 200].

Қазақ даласында өткен небір дүркіреген астар тарихта қалған. Мысалы, үш жүздің баласы шақырылған Бұқарбай батырдың үлкен баласы Көтібардың асында үш жүзге тарта киіз үй тігілген. Ү. Қыдыралиннің жинаған дерегінде Маңғыстаудағы ең ірі ас 1750 ж. шамасында Жем өзенінің бойындағы Ақкиізтоғайда өткен Жанайұлы Қожаназардың асы болғандығы айтылады. Асты марқұмның Таған атты үлкен ұлы басқарған. Бұл аста бірыңғай ақ киізбен жабылған мыңға тарта киіз үй тігілген. Қонақ өте көп жиналып, мыңға тарта қой сойылған. Бәйгеге елу ат іріктеліп, бас жүлдеге бес жүз жылқы қойылыпты. Бас бәйгені той иесінің Шонты деген ұлының көкбиесі қанжығасына байлапты [‎125, б. 169-170]. Сырым Датұлының асында 2 500 қой, 200 жылқы сойылып таратылған, 1 000 саба қымыз болып, 5 000 шелек қымыз ішілген. Шай, қант пен тоғыз нарға тоқаш артып, шекті Көтібар батырдың өзі келген. Шөмекей руында өткізілген Кəрібай асы туралы И.В. Аничков асқа 200 қой, 40 жылқы сойылып, 200 пұт күріш даярланғандығын, саба-саба қымыздың көптігі сол – əр үйге бір-бір сабадан қойғанда, оның саны 200-ден артатындығын айтқан [‎125].

1860 жылы «Ерден көлінде» Ерден Сандыбайұлына ас берілгенде 500 үй тігіліп, 160 жылқы, 200 қой сойылған. Ат бəйгесі 100 жылқы болған. Ерден байға осындай дəрежеде үш рет ас берілді. Үш аста барлығы 1860 жылқы, 600 қой, 1000 саба қымызы шығындалған [‎24, б. 138; 126].

Ас беру дәстүріндегі мал сою туралы деректерді келтірсек: «Әрқайсысында 70 жерошақтан қазылған екі қатар ошақ (140) қазылып болған соң, молда ошаққа дұға бағыштады, 60 бие таңдалып, оларды екіге бөлді, жақсысымен нашарлауы екі ошаққа теңдей бөлінуі қадағаланды. Әрқайсысына бас-көз болатын көшелі, жөн білетін адам тағайындалды. Ошақтар қасынан етті сақтауға арналған 12 қос дайындалып, жас шөп үстіне ши төселді. Келесіде қолында Құраны бар молда келіп бөлініп алынған жылқылар қасына келіп Құран оқыды. Сойылған мал терісінің бір бөлігі молдаға, қалғаны басқарушыларға бөліп беріліп, сойылған мал еті қазанға салынды. Сойысқа арналған малды қамап қойып, асқа келгендердің өзі қалағанын сойдырған жайттар да болған» [‎24, б. 138].

Осындай астың бірін Ақсу өзенінің жоғарғы жағында Тастөбе деген шатқалда Сеңгірбай деген кісіге берілген асқа он екі мың адам жиналғандығын, бұл асқа баласының 400 рубль ақша шығарғандығын, екі бие сойғандығын, 4 батман күріш әкелгендігін жазады. Туыстары 100 киіз үй тігіп, әр киіз үйге бір қойдан сойған, ал руластары 200 киіз үй тіккен. Ас төрт күнге созылған [‎31, с. 93].

Осыншама дүйім жұртты күтіп, бірнеше күнге созылған аста атқарылатын жұмыстар аз емес. Келесі күнге дайындықты түнгі уақытта да жалғастыруды қажет етеді. Сондықтан астың өтетін уақытын айдың толық туатын күніне қарай белгілейтін болған [‎26, б. 280].

Ы. Алтынсарин халқымыздың салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарын жетік білген ағартушы. Сондықтан да, этнографиялық мәнде көптеген шығармалар жазды. «Орынбор ведомствосы қазақтарының өлген адамды жерлеу және оған ас беру дәстүрлерінің очерктері» еңбегінде қазақтардың өлген адамды жерлеу дәстүрін сөз еткенде, мұсылман елінің шариғат заңы бойынша, өлген адамды қалай арулап жуып, о дүниеге шығарып салу рәсімін жан-жақты баяндаған. Мәселен, өлік басына қойылатын белгілер мен бейіттердің жар басына орналастырылуының жолаушыларға жол сілтейтінін, бағыт беретінін, моланың сулы жерде болатынын ескерту арқылы одан ел тұрағы – қоныстың ұзақ кетпейтінін аңғартады. Қайтыс болған кісіні жас мөлшерін әйгілеп тұратын орамал, белгілердің сыр-сипаты мен мән-жайы да біліктілікпен әңгіме етіледі. Тіпті, айтылатын жоқтау мен оның айтушылары, шығарушылары, өлікке әкелінетін аза мен соятын мал, ас беру тәртібі, мал мүшелерінің кімге, қалай тартылатыны жайындағы пікірлері де құнды әрі мәнді. Ат бәйгесіне дейінгі балуандар күресі мен жарыс-сайыстар, астан кейінгі әр алуан ырым-дәстүрлер де (найза сындыру, жесір басындағы қараны алу, т.б.) байыпты сөз болады [127].

Ас берудің өзіндік тәртібі болған. Асқа барған қазақтар туралы: «Біздер (сұлтандар, төрелер) Батыс Сібір жерінде бұдан 2 жыл бұрын, 1869 жылы қайтыс болған бір байдың асына баратын болдық. Арада 3 күндік ұзақ жол бар, жолсыз жермен жүріп келеміз, жолда арбаға, түйеге, атқа мінген қазақтарды кездестірдік. Содан жүре-жүре айнадай жарқыраған көлдің жағасына келдік. Сол жерде лашын, сұңқар, қаршыға құстармен үйрек-қаз, дала бөденесін аулап жүрген жас жігіттерді көрдік. Қайда барасыңдар? Асқа барамыз, асқа барамыз, – деп жауап береді. Сіздер асықпаңыздар, арада екі қонатын ұзақ жол бар. Егер шаршамай, көңілді барамыз десеңіздер, бізбен бірге жүріңіздер. Арамызда сал-серілер, ақын-жырауларымыз бар, солардың өлеңдері мен әндерін тыңдап баруларыңызға болады, – деді құндыз бөрікті бір жігіт. Біз бұған келістік. Содан белес-белес, тақия таулардан өтіп, қызыл гүлге оралған жазық далаға шықтық. Бір кезде алдымыздан бір түсті ақ боз атқа мінген, қызыл-жасыл киінген 10 шақты қыз шықты. Олар да асқа бара жатыр екен. Бірінен-бірі өтеді: маңдайлары жарқырап, қолаң шаштары тербеліп, бота көздерін төңкеріп қарайды. Байқаймын, біздерді менсінбей, тәкаппарлана қарайды. Бұлар біздерге қосылған соң, қазақ даласы сұлулардың даласына айналып кеткендей көрінді. Мен осы сапарымда білдім: қазақтар табиғатқа, табиғат қазақтарға ұқсайды екен» [128], деген деректерден ас беру дәстүрінің ерекше құрметтелгендігін көреміз.

«Абай жолында» қазақ халқының адамның өмірлік кезеңдеріне байланысты орындалатын салт-дәстүрлер жақсы көрініс тапқан. Оның ішінде өлім-жітімге байланысты салт-дәстүрлер: жоқтау, жөнелту, сауын айту, ас беру, жаназа, бата қылу, қара тігу, қара жығу сынды барлық салт-дәстүрлер жазылған. Мәселен, «…Енді осы жылы түскен келін, осы жылы өлген кәрі-жас, осы жылы болған құдалық, бала сүндеттеу, күйеу келу – баршасы да астың жылымен саналады. Тек адам жайы емес, кейіндеп барып атақ алатын бәйгелер болса, олар да Бөжейге ас берген жылы тай еді, құнан еді немесе іштегі құлын еді деп сөйленетін болады. Ұлы дүбір. Үлкен астың осындай боп, уақыт өлшеуіне айналып кететіні анық» [‎73, б. 137] – деген жолдардан этнографиялық деректерді көреміз.

Сонымен қатар, Мұхтар Әуезов «Абай жолында»: «Табақ тартуға өңшең жорға аттарды сайлапты. Барлық ат күміс ер-тоқыммен ерттелген. Күтуші жігіттер бастарына тегіс жібек орамал байлапты. Ас ошағымен екі арада бұлар қостабақтан алып, қатар ызғытып жөнелгенде, өлке бойы жайнап кеткендей болды», – деп ас беру кезінде табақ тартуды шебер суреттеген еді [‎73, б. 203].

Қазақтың дәстүрлі қоғамында ас беру дәстүрі қоғамдық деңгейде атқарылған. Ас беру дәстүрі мұсылман дініне дейін тамыр жайған. Мұсылман діні халқымыздың ас беру дәстүріне тыйым салмаған. Себебі, ас беру дәстүрі қайтыс болған кісіні құрметтеу, ел бірлігі мен ынтымағына қызмет еткен.

Ас берудің ресми жабылуы жарияланып, келген қонақтар тарай бастайды, ал сеп бұзу, қаралы туды сындыру, тұл атты сою ғұрыптарын орындау тек марқұмның туған-туыс, руластарының ғана құзырындағы іс болып табылады. Жоғарыда айтылғандай, үлкен ас беру, әдетте, үш күннен кем болмаған, тіпті, төрт-бес күнге жалғасты. Ертеректе одан да ұзақ болғанға ұқсайды. Ас берудің өткізілетін уақыты жайында И.В. Аничков: «әдетте ас 4 күнге созылып: сәрсенбі «ошаққазар күн», бейсенбі «мал соятын күн», жұма «табақ тартар күн», ал сенбі, жексенбідегі түрлі ойын жарыстар кезінде киіз үйлер жығыла бастап, жексенбіде тарқап, көшіп кетеді» – деген дерек келтіреді [‎125, с. 209].

М. Шорманов: «Бірінші күні ошақ қазып, үйлер тігіледі, екінші күні мал сойылып, ет асылса, үшінші күні табақ тартылып, ел арасындағы дау-жанжалдар қаралады, төртінші күні ойын-сауық өткізіліп, ат шабады, асқа алыстан келгендердің көпшілігі осы күні тарай бастайды», – деп жазады [‎129].

Бес күнге созылған ас беру төмендегідей тәртіппен өткен: бірінші күні – астың сәтті өткізілуі үшін ошақ қазылып жатқан кезде бір-екі мал сойылып, еті осы ошақтарға асылады, оны «құдайы» деп атайды. Екінші күн – жер ошақты қазар күн және осыған байланысты «ошақ майлар» ат жарысы өткізіледі. Үшінші күн – балуан белдесулері өткізіледі. Төртінші күн – жамбы ату. Бесінші күн – ат шабар күн. Ас берудің жеті күнге созылатыны туралы да мәліметтер бар: 1-күн – асқа келген қонақтарды қарсы алу, үйді-үйге орналастыру. 2-күні садақпен жамбы ату (күміс және алтын ақша) сайысы өткізіледі. 3-күні 20-30 шақырым қашықтыққа құнан жарысы өткізіледі. Оған 9 түрлі бәйге тігіледі. Бірінші бәйгеге – түйе, соңғы бәйгеге – тайтұяқ беріледі. Осы күні қыз қуу ойыны да ұйымдастырылады. 4-күні сайыс ойыны өткізіледі. Сонымен қатар, осы күні балуандар күресі де өткізіледі. 5-күні 50 шақырымға дейінгі қашықтыққа дөнен жарысы өткізіледі. 6-күні ертеңгі болатын аламан бәйге барысы анықталады. 7-күні – астың ең маңызды күні аламан бәйге өткізіледі. Бірақ, асты өткізуде аталған шаралардың уақыттық өткізілуінің реттік жүйесі әркез сақтала бермеген. Мысалы, М. Шорманов асының алты күнге созылу себебі ас беруге Павлодар мен Ақмола уездері арасындағы жер дауын шешу үшін арнайы шақырылған төтенше съездің қоса ұйымдастырылуына байланысты болды. Сыпатай батырдың асы сегіз күнге, Ақжолтай Ағыбай батырдың асы тоғыз күнге созылған. Бір жағынан, билер кеңесі ас берудің өн бойында толастамай жүріп, онда жесір дауы жер дауы шешіліп жатса, екінші жағынан, астың сән-салтанатты ойындарымен бірге ақындар айтысы да өткізілген [‎45, б. 202-203].

Қорытындылай келе, қазақ халқы сияқты көшпелі халықтың көне тарихын зерттеуде археологиялық материалдардың алатын орны ерекше. Археологиялық деректерді этнографиялық деректермен сабақтастыра отырып зерттеу арқылы ерте көшпелілер мен кейінгі көшпелілер арасындағы ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан сабақтастықты анықтауға болады. Ас беру сияқты үлкен ауқымдағы жиын өткізбей сақтардың патша обаларын тұрғызу мүмкін емес. Ас беру сол замандардан келе жатқан исламға дейінгі, құрбандық шалу ғұрпының бір шарасы болып табылады.

Кез-келген халықтың дүниетанымы оның тұрмысымен тікелей байланысты. Бір көшпенді халықтың дүниетанымын басқа көшпенді халық ғана мәніне жетіп түсіне алады. Бүгінгі күні тұрмысымыздың өзгеруіне байланысты өлікті жөнелтуге байланысты көптеген жосын-жоралғыларымыздың өзгеріске ұшырап немесе мүлде жойылып кеткендігін бүгінгі зерттеулер дәлелдеп отыр.

# 1.2 Зерттеу әдістері мен теориялық тұжырымдар

Диссертациялық жұмысты жазу барысында зерттеу тақырыбының ерекшеліктеріне байланысты тарих ғылымдарының, оның ішінде археологиялық, этнографиялық және антропологиялық зерттеу әдістері пайдаланылды.

Сақ дәуірі мен қазақ халқының өлікті сақтау және жөнелту жолдарын салыстыра отырып зерттеу үшін тарихи салыстырмалы талдау әдісі пайдаланылды.

Абай облысы (бұрынғы атауы Шығыс Қазақстан облысы) Аягөз ауданындағы Қырықоба қорымында жүргізген қазба жұмыстары барысында табылған трепанацияланған бас сүйекті сипаттау үшін М.В. Медникова ұсынған трепанацияны сипаттау әдісі қолданылды.

Қазақ қоғамындағы өлікті жөнелту ғұрпындағы архаикалық сарқыншақтарды зерттеу барысында сарқыншақтар әдісі (метод пережитков) және тарихи-генетикалық әдіс қолданылды.

Деректер сыни тұрғыда қарастырылып, олар тарихилық, шынайылық принципін қолдану арқылы іріктелді. Зерттеу жұмысы үлкен хронологиялық кезеңді қамтитындықтан әр кезеңге жататын деректерді жүйелеп, рет-ретімен беру үшін жүйелілік принципі пайдаланылды. Жерлеу дәстүріне қатысты ел арасынан жинаған мәліметтерді жинақтау барысында сауалнамалар жүргізу мақсатында интервью әдісі қолданылды.

Зерттеу тақырыбы археологиялық және этнографиялық кезеңдерді қамтитындықтан этноархеологиялық зерттеу әдістері қолданылды.

Зерттеу тақырыбымыз этноархеология ғылымына жататын болғандықтан этноархеология саласындағы теориялық тұжырымдарға тоқталып өтуді жөн көріп отырмыз.

Этноархеологиялық деректерді сабақтастыра қарастыру жұмыстары жалпы ғылыми ортада қалыптасып үлгергенмен терең теориялық ұстанымдары қалыптасып үлгерген жоқ. Алайда өзіндік зерттелу тарихнамасы бар жаңаша бағыттардың қатарына жатқызуға болады.

Этноархеология термині ХХ ғ. басында американдық археолог Дж. Фьюкс алғаш қолданған кезде пайда болды. Ол өзінің пуэбло-үндістердің ауызша тарихын археология әдістері арқылы тексеруді мақсат еткен зерттеулерінде қолданған. Алайда сол жылдары термин бірден қабылдана қоймады. Елу жыл өткен соң мамандар басқа ғылыми бағытты, яғни ежелгі қоғамды археологиялық қалдықтар арқылы реконструкциялау әдістерін жақсартуды осы терминмен атады [‎48, с. 103].

Бастапқыда этноархеологияның мақсаты келесідей қалыптасты: «археологиялық қалдықтарды түсінуді қамтамасыз ететін интерпретациялық гипотезаларды құру мақсатында қазіргі заманғы бақылаулардан ұқсастықтар алу» [48‎]. Америкалық археологияның жетекші теоретиктерінің бірі Чжан Гуанчжидің айтуы бойынша «өткен қоғамдық жүйелерді қалпына келтірудің бір ғана тәсілі бар, ол қазіргі кездегі қоғамдардың қызметінің заңдылықтарын зерттеу» [‎49]. Бұл ұқсастықтар неге негізделеді деген сұраққа американдық және кеңестік зерттеушілер қазіргі этностар мен археологиялық дәуірде өмір сүрген мәдениеттер арасындағы тікелей генетикалық байланыс бар деп өз ұқсастықтарын солай негіздеді. Сондықтан олар мәдени құндылықтардың тарихи біртұтастығын бұзыла қоймаған Африкада, Латын Америкасында, Таяу Шығыста және т.б. аудандарда жүргізілген зерттеулер жемісті болады деп есептеді [‎48, p. 278].

Бұндай көзқарастарға қайшы пікірді Л. Бинфорд айтқан болатын. Ол ғылыми негізделген әдістерді қолдады, сондықтан: «Біз қазіргі кездегі қоғамдардың өмір сүру салты туралы біліміміздің шексіз толықтыра аламыз, бірақ жақсы дайындалған әдістеме жасамай бұрынғы дәуірдегі адамдардың өмір салтын қалпына келтіре алмаймыз» деді [‎50]. Ол археологтарға тек ұқсастықтарды анықтау ғана емес, ұқсас жағдайларды туындататын заңдар мен заңдылықтарды анықтау керек деген пікір білдірген болатын [‎51, p. 267-275]. Кейінірек оның бұл пікірімен көптеген археологтар келісті. Этноархеологияның шеңбері кеңи түскенін байқауымызға болады. Бірдей экологиялық жағдайларда өмір сүретін қоғамдар этноархеологияны қажетті материалдармен қамтамасыз ете алады деген идея қалыптасты. К. Кремер: «Қазіргі қоғамдағы бақылаулар өткен дәуірдегі және біздің заманымыздағы қоршаған орта мен технологиялардың байланысын көрсететін болса өткен дәуір туралы түсініктің дамуына септігін тигізуі мүмкін» деп жазды [‎52].

1950-ші жылдары американдық археологияда бірнеше салалар бөліне бастады. Олардың бірі «Іс-әрекет археологиясы» (Acting archaeology) деп аталды. Оның мәні туралы П. Дж. Уотсон мен М. Кляйндинсттің «Іс-әрекет археологиясы: тірі қоғамдарды археологиялық зерттеу» атты еңбекте баяндалады. Осы кезде «тірі археология» (Living archaeology) деген тағы бір термин пайда болады. Алайда уақыт өте келе бұл терминдерді «этноархеология» термині ығыстырып шығарды. Ол зерттеу нысаны «тірі» этнографиялық қоғамдар ал мақсаты археологияның міндеттеріне сәйкес келетін археология мен этнографияның арасындағы өзі анықтайтын бағыттың аралық жағдайын жақсы көрсетті [‎49, p. 280].

Кеңестік және Ресейлік ғалымдардан этноархеология саласындағы өз еңбектерін жариялағандар В.А. Шнирельманды [‎54] және Н.А. Томилов [‎55, 56, 57], Кениг А.В. [‎53] және т.б. көптеген ғалымдардың басшылығымен жазылған еңбектерді айтуға болады. 60-70-ші жылдары этноархеологияның қарқынды даму кезеңі болды.

1960-1980-ші жылдары ғалымдар археологтар мен этнографтардың тарихты зерттеуде күштерін біріктіріп жаңа нәтижеге қол жеткізгенімен, соншалықты тиімді еместігін түсіне бастады. Екі ғылымдағы ғалымдардың бірлесіп жұмыс істеуіне қарағанда жаңа зерттеулерді қажет еткен археологиялық және этнографиялық зерттеулердің бірігуі сол кезде басталды. Жаңа зерттеу бағдарламалары археологиялық мәдениеттер мен қоғамның жекелеген құбылыстарын қалпына келтіруге бағытталған болуы керек еді. Ғылымда археологиялық социомәдени кешенді тұтасымен қалпына келтіру міндеті тұрды.

Осы кезде бұл кешенді этнографиялық елестетусіз қалпына келтіру қиын екендігі белгілі болды. Дәл осы этнография социомәдени құбылыстарды және олардың қызметтерін бірыңғай жүйеде көру бұл кешенде жетіспейтін тетіктерін қалпына келтіруге көмектесті.

Бұл кешендер мен процестерді зерттеуде және қалыптастыруда археологиялық кезеңді және оның жекелеген бөлшектерін реконструкцияда археология мен этнографияның өзара әрекеттесу көлемі жоғары болды. Сондықтан бұл ғылымдарды интеграция деңгейінде жаңадан сапалы жақындастыру және жаңа этноархеологиялық ғылыми бағыттың пайда болу мәселесі тұрды [‎55, с. 110-114; ‎56, с. 3-13: ‎57, с. 5-8].

В.А. Шнирельман этноархеологияға келесідей анықтама береді. Этноархеология – археология мен этнографияның тоғысында пайда болып 60-70-ші жылдары кеңінен тараған зерттеу бағыты. Этноархеологияның зерттеу нысаны қазіргі уақыттағы адамдардың материалдық мәдениеті, ал зерттеу пәні онда адамдардың мінез-құлқының, салт-жоралғысының және олардың өзара қарым-қатынастарының ерекшеліктері болып табылады [54, с. 100-113] Бұл үшін этнографиялық бақылаулар және адамдар жақын арада ғана тастап кеткен тұрақтар мен қоныстарға қазба жүргізіледі. Информаторлардан алынған материалдар қазба нәтижелерімен салыстырылады. Осылайша материалдық мәдениет пен оның қалдықтарымен бір жағынан тірі әлеуметтік шынайылық, екінші жағынан өзара байланыс сәйкестендіріледі [‎58].

1960-шы жылдарға дейін археология мен этнографияның сабақтастығы археологтардың әдетте мәденигенез және этногенез процестерін зерттеуде мәдени құбылыстардың ұқсастықтарын анықтау мақсатында этнографиялық деректерге жүгінуінде ғана көрініс тапты. Әлеуметтік археология саласында жұмыс жасайтын археологтар қоғам және әлеуметтік қатынастар туралы этнографиялық материалдарда негізінен салыстырмалы-тарихи талдау әдісін пайдаланды. Өз кезегінде этнографтар археологиялық материалдар мен жәдігерлердің көмегімен мәденигенез, оның бөлшегі ретіндегі социогенез мәселелерін зерттеуде ғылымның мүмкіншіліктерін кеңейтті.

1960-1970-ші жылдары ағылшын-американдық археологияда этноархеология заманауи археологияның әдістемесімен байланысты бағыт ретінде дамыды. Этноархеологияны «тірі мәдениеттің» археологиялану механизмдерін талдауға назар аудара отырып, «әрекет археологиясы», «тірі археология» ретінде анықтайтын болды [‎57, с. 5-8].

Қазақстан археологиясында көне қола дәуірінде одан кейінгі ерте темір дәуірі, тіпті түркі дәуірінің жерлеу ескерткіштері мен қоныстарының зерттеу материалдары негізінде, этнографиялық деректерді қолдану тұрғысы азды көпті болса да, бар. Олардың қатарына Ә.Х. Марғұлан, К.А. Ақышев, Ә.М. Оразбаев, У.Х. Шәлекенов, С.Е. Әжіғали, Ә.Т. Төлеубаев, А.З. Бейсенов және т.б. біршама ғалымдардың еңбектерін тізбелеп айтуға болады.

Алайда бұл зерттеушілердің еңбектерінде археологиялық табылымдардың жекелеген этнографиялық атрибуттарда көрініс табуын ғана айтып кетеді. Ал біздің зерттеулерімізде бірнеше ғасырларға созылған кезеңдердің археологиялық мұраларын этно-фольклормен сабақтастыра қарастырумен ерекшеленеді деп айта аламыз.

Этноархеологиялық зерттеулердің ішінде о дүние мен бұл дүние арасындағы пәлсапалық ойлар мен тұжырымдар жасалған еңбектер де бар. Нақты адам рухының басқа өмірде де жалғасын табады, адамның рухы өлмейді дегенге сайып келетін тұжырымдар біраз ғалымдар еңбегінен көрініс тапты. Сөзіміз тұжырымды болу үшін адамның рухы, жан, аруақ деген түсініктерге біршама тоқтала кеткенді жөн көріп отырмыз.

Көне дәуірлерде мәйітті жерлеу яғни жөнелту мен еске алуға байланысты ғұрыптар алдымен «о дүниеге», мәңгілік тіршілік ететін жанға деген сеніммен байланысты болды. Яғни адамды соңғы сапарына барлық қажетті шараларды атқара отырып шығарып салу арқылы оның екі дүние ортасында қалып қоймай, о дүниеге еш кедергісіз өтіп, сонда тіршілігін жақсы жалғастыруын қамтамасыз етеді деген түсінік қалыптасты.

Адам баласы жаратылысынан бастап өзін зерттеу арқылы өлім туралы ежелден ақ ойлана бастағанын көруімізге болады. Әртүрлі физиологиялық құбылыстарға (түс көру, талып қалу, көлеңке, қансырау, адамның соңғы демі және т.б.) қарап адам жанның барына және адам өмірін басқаратындығына сене бастайды. Жанды қан, тыныс алу сияқты адам денесінен көрінетін қызметтер атқаратын түрлері және ұйықтап жатқанда денеден ұшып кетіп, қайта қонатын рух сияқты көрінбейтін түрлері бар деп бөлді. Бір жан адамның тұтас денесінің әрекеттеріне жауап беретін болса, басқа жандар дене мүшесінің қол, аяқ, көз, құлақ және т.б. мүшелерінің қызметіне жауап береді. Кейбір жандар адам денесінде болса, басқалары оның денесінен тыс (ағашта, жануарда, тіпті оның бейнесінде) өмір сүріп, оның өмірі мен денсаулығына әсер етеді. Осы жандардың ішінде адамның егізі болып табылады және адам өлгеннен кейін де өмір сүруін жалғастырады деп түсінген [59].

«Жан» ұғымы ғасырлар бойы талай талқыланып, адамдар оның анықтамасын іздеуге тырысып келеді. Жан ұғымының мәні мен болмысы өз алдына философиялық және дін саласындағы үлкен тақырыптардың бірі болып табылады және бір бағыты десек болады. Сан ғасырда жанға көптеген анықтамалар беріліп, ол туралы зерттеулер жүргізілді. Біздің зерттеуімізге тікелей қатысты болмағандықтан оның барлығына тоқталмай, тек өліммен тікелей байланысты болған «жан» ұғымының ғылыми әдебиеттердегі бірнеше анықтамасын келтіре кетуді жөн көріп отырмыз.

Платон жан үш бөліктен тұрады деп тұжырымдайды: біріншісі, Құдай тағаладан келетін өлмейтін жан; екіншісі, өлетін, тәнде орналасатын нәпсі мен қажеттіліктерді сезетін жан; үшіншіден, осылардың арасында тұрып, олардың бір-бірімен байланыстырушы, рух, ерік-жігер, осылар арқылы ақыл тәнді, нәпсіні бағындырады. Өсімдіктер төменгісіне ғана ие, жануарлар төменгі екеуіне ие, ал рационалды бөлігі адамдарға ғана тән деп жазады [‎60].

Платон рационалды жанды материалдық емес, табиғаты жағынан метафизикалық, сезімдер арқылы түйсіну мүмкін емес, интеллект арқылы ғана ұғынуға болатын. Өлетін, материалды денемен қосылу оның ұзақ жолындағы қысқаша ғана үзік деп қарастырды. Платон осылайша, дене мен тәннің айырмашылықтарын ашып көрсетті.

V-XVIII ғғ. әртүрлі мектептердің: схоластикалық, араб философтарының, кабаллистердің, сонымен қатар, ренессанс дәуірінің ортағасырлық философтарының идеяларына толы болды. Олар жан туралы әртүрлі теорияларды талқылады, дегенмен айтарлықтай даму болмады. Мұның барлығы заманауи ғылымның тууына, заманауи медицина мен электр қуатының (бұл жерде электр тоғы емес) ашылуына алып келді. Уақыт өте келе табиғаттың формалды жағы, табиғат құбылыстарын басқарып отыратын заңдар барлық назарды өзіне аударып, жан мен оның болмысы туралы ілім дін ғалымдарына қалдырылды.

XVII ғ. Сталь өз уақытындағы ілімдердің көпшілігін түйіндеп, жанның мәнін толыққанды сипаттап берді. Сталь ілімін келесідей қорытындылады: «Тән жанға арналған; Жан тәнге арналмаған және оның өнімі емес... Кез-келген өмірлік қозғалыстың қуат көзі – жан, ол тәннің механизмін құрып, тәнге сыртқы әсерге төтеп беруге көмектеседі. Өлімнің себебі – ауру емес, жанның тікелей әрекеті, ол адам денесін соңғының қатты зақымдануының салдарынан жарамсыз болып қалуына байланысты немесе онымен бұдан былай жұмыс істегісі келмегендіктен оны тастап кетеді [‎59, с. 62].

Адам баласының өлім мен өмірдің арасын ажырату жөнінде ғылыми тұрғыда теориялық тұрғыда тұжырымдар осы Л.Я. Штернберг еңбегінің негізінде жасалды. Одан кейінгі жарық көрген еңбектің де мазмұны, осы мәселе төңірегінде қамтылып отырады.

Бұл соңғы ашылу адам психикасында және оның одан әрі эволюциясында төңкеріс алып келді. Өмір мен өлім жұмбағы шешілді. Адам өлімнен қорықпайтын болды. Адам – өлмейтін жанның мекен ететін орны. Өлім – оның денесі бұзылған немесе жан оны тастап кеткен кезде, оның жандарының бірі, оның егізі сол сәттен оның бұрынғы өмірінің жалғасы болып табылатын жаңа тіршілік бастайды. Адам психикасына қайғы мен мұңның орнына жаңа бір үміт кірді [‎61].

Осы теориялық тұрғыдағы деректерді халықтық фольклорда кездестіреміз, сонымен қатар адам жанының мәңгілік өмірге аттанатындығы, ол өмірде алдымен осы дүниедегі жақсы және жаман істері жайлы сұралатындығы діни әдебиеттерден белгілі.

Халық ауыз әдебиетіндегі адамға жан кіргізу қиссасында адамға жан берілуі келесідей баяндалады. Ұлық Құдай рухты жаратып:

– Денеге кір! – деп әмір етті. Рух жансыз, қараңғы балшық тәннің ішіне кіруге қорқып тұрды, әрі жансыз дененің иісі де жағымсыз еді. Жебірейіл барлық періштелерге құйқылжытып, жеті сазбен зікір айтуды бұйырды. Адамды қоршай қаптаған қисапсыз періштелер сазды әуендермен зікір айта бастайды. Рух саздың ырғағына ілесіп тербелгенде, бір сәтке өзін ұмытып мастық халге түседі. Сол кезде Жебірейіл оны тәнге жайғастырып үлгереді. ...Жан миға жеткенде алғаш рет өзінің ден мүшесіне зер салады. Ұлық Алла періштелерге:

– Адамға пейіштен жеуге жеміс-жидек, ішуге сусын әкеліңдер, - деп әмір етті. Адам кесе толы пейіштің тәтті сусынын ішкенде денесінен алпыс екі тамыр пайда болып, бойына қан тарайды [‎62].

Адамның өлімі жанның шығуымен тікелей байланысты болғандықтан жанға анықтама беріп өтейік. Жан – парсы тіліндегі мағынасы «адам мен жануарларға тіршілік беретін рух» [‎63].

Жан – дәстүрлі қазақы ұғым бойынша жердегі тіршілік атаулының көзі, тіпті, өзі деген ұғымды да білдіреді [‎64]. Қазақ халқы тірі адамды жан деп те атайды. Ал адам өлген кезде жан адам денесінен шыққан соң әруаққа айналады. Аруақ (әруақ) – қайтыс болған адам жанының бұл дүниедегі жақындарын желеп-жебеп жүретін тылсым күшке айналған образдық эквиваленті. Оны рух деп те атайды [63, б. 326].

Тәннен бөлінген жан аруаққа айналады. Аруақ – ерекше тылсым күшке ие болған мәңгілік рухани жаратылыс. Ол дәстүрлі ортада ешкімге еш уақытта көрінбеген және көрінбейтін, бірақ дүйім жұрт кәміл сенген құдіретті субстанция.

Аруақ – дәстүрлі қазақ наным-сенімі бойынша, о дүниелік болғандардың тіршіліктегі жақын адамдарды желеп-жебеп жүретін рухы, жаны. Әсіресе, көшпелі ортада ерекше беделді хандар, сұлтандар, билер мен батырлар, рубасылары және ақсақалдардан басқа да қарапайым халық арасында ерлігімен де, ақылымен де, яғни аруағы айрықша киелі, бек пәрменді болады-мыс [65].

«Аруақ» ұғымы қазақ халқының жерлеу, аза тұту ғұрпымен ғана емес, өмірінің басқа да салаларымен байланысты. Аруаққа сену ата-баба культімен байланысып жатыр.

Жалпы осы тақырыпқа қатысты отандық ғалымдар да зерттеу жасап, біршама жұмыстар жасалды.

Этнограф С. Қондыбай аруақ ұғымының төрт анықтамасын берген: бірінші – өлген адамның жаны, екінші– халықтық демонологиядағы (жын-перілер туралы хикаялардағы) «тірі өлік» және «жын-пері», үшінші – өлген ата-баба рухы; «ата-баба культі», төртінші – өз алдына жеке, дербес «өмір сүретін», адамға, оның жаны мен тәніне тікелей қатысы жоқ, көзге көрінбейтін тіршілік формасы, астам текті күш [‎66].

Қазақ дүниетанымында аруақты пенделердің тілегін Жаратушыға жеткізуші ретінде қабылдап, тылсым күшке ие, адамдардың өміріне жағымды әсер ете алады. Жаугершілік заманда аруақты шақырып ұрандатқан, қиналғанда аруақтан желеп-жебеуін сұрайтын болған, бала көтере алмай жүргендер аруақтан бала сұраған. Соңғысын Алпамыс батыр жырынан көреміз [‎67]. Уәделесу кезінде аруақпен серттескен, бұл жерде аруақ уәденің кепілі ретінде жүреді. Сөз байласқандар жүздерін зиратқа қаратып, бата жасап, аруақты кепілге шақыратын болған. Бұндай уәдені бұзу өте ауыр саналатын. Аруақ аттады деп қарғысқа қалатын. Басқа жағдайларда да адамды қарғағанда аруақтың атымен қарғаса адамның жолы болмайды, қиындыққа ұшырайды деп саналады.

Аруақ сөзінің синонимі өте сирек кездесетін әруей сөзі де қолданылады. Əруей – қазақтың көне наным-сенімінде əулетті желеп-жебеуші құдіретті де қасиетті күш иесі [‎68].

Жанның көптігі туралы түсінік қазақ халқына ғана емес басқа да түркі халықтарына, оның ішінде тывалықтарға да тән болды. Тывалықтарда мәйітті жерлегенге қарамастан марқұмның жан-егізі (сунезин) біраз уақыт тірілердің арасында болады [‎69].

Қанды жанмен байланыстыру Орталық Азия мен Сібір халықтарында кездеседі. Ежелгі адамдардың түсінігі бойынша қан негізгі жандардың бірі болып табылады. Қазақтың «қан шықса жан шығады» деген сөзі осыдан қалса керек. «Қанын ішу» деген тіркес өлтіру деген мағынаны береді [‎33, с. 92-93].

Көп жанның атауларының ішінде «құт». «Құт» ұғымы түркі халықтарына ортақ болып табылады. Құт сөзі көне түркілік сөз болып табылады және орхон руна жазуларында кездеседі [‎70].

Қазақ халқында жан мұрын арқылы шығады деген де түсінік болған. Адамға жаратушы жан берген кезде мұрны арқылы үрлеген, және жан шыққанда да адамның мұрны арқылы шығады деген деп қабылдаған. Осыған байланысты қазақта «жаны мұрнының ұшына келді» деген сөз бар. Яғни қатты қорыққан адамның күйін сипаттайды. Отандық этнограф ғалымдар тарапынан да осы мәселе төңірегінде біршама жұмыстар атқарылды десек болады. Солардың қатарында қазақ халқының аруақ, шыбын жан жөніндегі түсініктерін көне дәуірдің яғни сақ кезеңінен бастап, кейінгі түркі дәуірі тарихымен сабақтастыра зерттеген ғалымдардың бірі Ә.Т. Төлеубаев.

Ә.Т. Төлеубаев этнографиялық материалдар негізінде қазақ халқы адам жанын үш түрде қарастырған: шыбын жан, ет жан, рухи жан. «Шыбын жан» деп адам ұйқыға кеткенде оның денесінен ұшып шығып, елді, жерді аралап жүретін жанды айтады. Таңертең шыбын жан адамға қайтып келіп оның денесіне енеді, сонда адам ұйқысынан оянады. Әдетте қазақ ұйқыдағы адамды жылдам оятпаған. Бұл шыбын жан денеге кіріп үлгермей қалуы мүмкін деген сақтықпен, қорқынышпен байланысты. «Ет жан» – әдетте көзге көрінетін, сезілетін зат, немесе құбылыс ретінде түсіндіріледі (қан, жүрек, тыныс). Ал оған қарама-қарсы «рухи жан» көзге көрінбейтін, сыртқы сезімдермен сезілмейтін ерекше тылсым субстанция болып есептеледі.

Ежелгі түсінік бойынша, қайтыс болған адамның жаны бірінші күні үй ішінде, өз айналасында ұшып жүреді, екінші күні шаңыраққа қонады, ал үшінші күні көк тәңірге аттанады деп түсінген [‎37, б. 29].

Кейбір елдерде «жанды» «ие» деп те атайды. Ә.Т. Төлеубаев өз еңбектерінде көне қазақ дүниетанымы бойынша ие әрбір адамда болмаған. Тек тәңірінің таңдаулы адамдарына қонатын ерекше күш, ақыл беретін тылсым қасиет. Ондай адамдарға өлімнің келе жатқанын оның иесі білдіреді деген сенім де кең тараған дейді. Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» деген шығармасынан:

Айтты Одғұрмыш өлімнің шын келгенін,

Түсіне еніп иесі аян бергенін, – деген жолдарынан мысал келтіреді. Қазақтың Есет және Бөгенбай батырлар туралы аңыздары бойынша оларды өлер алдында барыс және қасқыр бейнелі иелері тастап кеткендігін айтады [‎38, б. 292]. Сонымен қатар қазақ халқында ұстамасы бар немесе т.б. психологиялық ауруларға шалдыққан адамдарды ұстамасы ұстап, талып қалған жағдайда иесі қысты деп атайды.

Адам жанының бір күйден екінші күйге өтуін ғалымдар өту ғұрыптарына жатқызады. Арнольд ван Геннеп өзінің «Өту ғұрыптары» атты еңбегінде өту ғұрыптарының үш категориясын бөліп көрсетеді: бөліну ғұрыптары, аралық ғұрыптар және қосылу ғұрыптары. Бөліну ғұрыптары негізінен жерлеу шараларында көрініс табады деп жазады.

О дүниеге сапар және оған кіру о дүниенің қашықтығы мен орналасуына байланысты бір-бірінен өзгешеленетін ғұрыптармен бірге жүреді. Өлген адам о дүниеге сапар шегетіндіктен, артында қалған туыстары оны сол сапарға қажетті барлық материалдық (киіммен, тамақпен, қару-жарақпен, құрал-сайманмен) және магиялық-діни (бойтұмарлармен, айыру белгілерімен, құпия сөздермен) заттармен жабдықтауға тырысқан [59, с. 140-141].

«Өту ғұрыптары» – бұл адам қоғамдық бір топтан немесе бір жастан, бір кеңістіктен екіншісіне өткен кезде бірге жүретін рәсімдер жиынтығын білдіретін этнографиялық термин. Француз этнографы Арнольд ван Геннеп қоғамның түрі қандай болса да нақты бір адамның өмірі бір жастан екінші жасқа және бір жұмыс түрінен екінші жұмыс түріне өтумен байланысты, өмір сүрудің өзі бір ортадан екіншіге, қоғамдық жағдайдың біреуінен екіншісіне өтпеу мүмкін еместігін көрсетеді. Сондықтан адам өмірінде қандай да бір сатылардан өтеді және бір сатының аяқталуы, екінші сатының басталуы бір тәртіпті жүйені түзеді [‎59, с. 7-9].

Өту ғұрыптарының адамның тірі кезінде дүниеге келуімен, үйленумен және т.б. байланысты түрлерімен қатар, адамның осы өмірден өлілер дүниесіне өту кезінде жасалатын ғұрыптары да бар. Әр халықтың дүниетанымына байланысты бұл ғұрыптар әртүрлі орындалады. Біз зерттеп отырған сақ тайпаларының дүниетанымы бойынша адамдар өлгеннен кейін де о дүниеде осы дүниедегідей өмір сүреді деп сенген. Сондықтан өлген адамды жерлегенде осы дүниеде тұтынған, жанына жақын, қоғамдағы белгілі бір статусын білдіретін заттарын бірге жерлеген. Оба тұрғызғанда оның архитектурасын өздерінің үйлерінің формасына ұқсатып жасағаны жөнінде біршама деректерді келтіріп айтуға болады.

Ұ. Үмітқалиевтің «Сақ патша обаларының архитектурасы» атты мақаласында, тірілер әлемінің үйі мен өлілер әлемінің үйлері әр қоғамда қатар дамып отырды деген тұжырымды ұстанады.

Жерленушіге салынған үлкен обаның және ғұрыптық кешендердің салынуы үшін көрнекі үлкен кеңістікте орналасуына аса мән берген. Обалардың әсіресе сақ дәуіріндегі тәртібі бойынша оңтүстіктен-солтүстікке тізбектелуін қатаң сақтап, обалардың шығыс жақ алдын және батыс жақ артын ашық қалдырып отырғандығын айтады. Ғалым өзінің қатысуымен Шілікті жазығында жүргізілген далалық зерттеу жұмыстарында жинаған тәжірибесінен дәлел келтіреді [‎71].

Көне дәуірдегі амалдардың орындалуы аруақтан қорқыныштан келіп шығады. Ежелгі адамдар о дүниеге өте алмай қалған аруақтың тірі адамдарға зияны тиюден қорыққан. Сондықтан марқұмды ана дүниеге, мәңгілік мекеніне салтанатпен, тиісті дәрежеде, барлық қажетті заттарымен бірге шығарып салуға тырысқан [‎71, 680]. Сонымен бірге о дүниеде өмір бар деп түсінген көне қоғам тұрғындары адам мүрдесін сақтаған кезде адам сүйегі мәңгі мекеніне оралды деп саналды.

Ежелгі адамдардың дүниетанымын түсінуде аңыздардың орны ерекше себебі ғасырдан ғасырға жалғасып, түрленіп, толыға түсетін аңыздар сол замандардан келе жатқан адамдардың мол тәжірибесін, өмір мен өлім туралы түсініктерді де қамтиды. Көптеген елдерде аңыздардың кейіпкерлері басқаша аталғанмен мазмұны жағынан ұқсас аңыздар бар. Сондай аңыздардың бір бағыты дүниенің үш әлемнен яғни аспан әлемінен, жерден және жер асты әлемінен тұратындығы. Аспан әлемінде құдайлар, тылсым күшке ие жаратылыстар мекендейді деп сенсе, жерде адамдар жер асты әлемінде өлген адамдардың мекені деп сенген [‎72]. Сол әлемге апарар жол әртүрлі сипатталады және ол жолда түрлі кедергілер келтіріледі. Адамның жаны сол кедергілерден сүрінбей өтіп, о дүниеге аттанып кету үшін барлық жағдайды жасаған.

Сонымен қатар аспан әлемі бірнеше қабаттан, жер асты әлемінің өзі бірнеше қабаттардан тұратындығы туралы діни әдебиеттерде келтіріледі. Жер асты әлемі жеті қабаттан тұрады, неғұрлым төмендеген сайын нашарлап тозаққа жақын сипатталады. Қазақ тіліндегі «жеті қабат жер астында» деген тіркес осының көрінісі.

Этноархеологиялық зерттеулерді терең талдау үлкен теориялық білімді қажет етеді, алайда біздің зерттеулерімізде ХІХ ғасырдың 60 жылдарынан бастап зерттеулер жүргізе бастаған белгілі теоретик ғалымдар Томилов Н.А, Штернберг Л.Я. және тағы басқа ғалымдармен бірге отандық ғалымдардың еңбектері негізгі бағыт көрсетуші еңбектер болды.

Қорыта айтқанда көне сақ дәуірлерінен бастап қазіргі түркі халықтарының, соның ішінде қазақ халқының дүниетанымындағы адам баласы қайтыс болғаннан кейін о дүниеге барады, аруаққа айналады, рухы мықты адамдардың аруағы, жалпы ата баба аруағы о дүние мен бұл дүние арасын жалғастырушы ретінде көптеген ғылыми зерттеулер философиялық, тарихи және көптеген гуманитарлық ғылымның салаларында қарастырылып келеді. Алайда біздің зерттеулерімізде сол адам рухының басқа дүниеде де өмір сүреді деген түсінікке байланысты тұжырымдар ғана емес, жаннан ажыраған адам тәнінің сақталуы мен көне дүниетанымдағы алатын орны және ол дәстүрлердің кейінгі түркі халықтары мен қазақ халқының дүниетанымындағы алатын орнын ашып көрсету.

# 2 САҚ ТАЙПАЛАРЫНЫҢ ӨЛІКТІ САҚТАУ МЕН ЖӨНЕЛТУ ЖОЛДАРЫ

# 2.1 Өлікті сақтау мен жөнелту

Еуразия даласында өмір сүрген көшпелі этностардың жерлеу дәстүрінде кездесетін адам сүйегіне жасалған әртүрлі манипуляциялық белгілерді дүниетаныммен байланыстырып қарастыру терең талданатын тақырыптардың бірі. Бұл жөнінде көптеген зерттеушілер қалам тартқанымен, ұлттық көзқарас тұрғысында, яғни этноархеологиялық бағытта зерттеулер жасалмады деуге болады. Қоршаған ортаға бейімделу және соған лайықты тұрмыс салты мен шаруашылықтың қалыптасуын қарастыра отырып көне ұлыстардың дүниетанымын анықтауға мүмкіндік туындайды. Қазақстан жерінде энеолит дәуірлерінен бастап кейінгі ортағасырға дейін кездесетін адам мәйіті мен бас сүйегіне жасалған трепанациялар мен әр түрлі деформациялық өзгерістер, сүйек қаңқаларына жасалған манипуляциялық белгілерден тың тұжырымдар жасауға болады.

Тұжырымдарға тоқталмас бұрын адамның мәйітіне жасалатын сол манипуляциялардың түрлеріне талдау жасасақ. Ең көп кездесетін бірінші түрі, бұл – адамның бас сүйегі мен жілік сүйектеріне жасалатын трепанация.

Адам бас сүйегіне жасалған трепанация туралы жазбаша мәлімет Гипократтың «Бас жарасы туралы» шығармасында кездеседі. Онда бас сүйектің жіктері мен сүйектері, олардың әртүрлі жерлеріндегі қасиеттері, жарақаттың негізгі алты түрі жан-жақты сипатталған және трепанацияға толық түсінік беріп өткен [130].

«Трепанация» терминіне сөздіктерде бір-біріне ұқсас әртүрлі анықтама берілген. Мысалы, Үлкен медициналық энциклопедиялық сөздікте [франц. trе́pan] бұрғы, трепан – хирургиялық ота: сүйектің ішіне өту үшін тесу деген анықтама берілген. Алғашында трепанация түсінігін – бастың ішіндегі ісіктерді және т.б. алып тастау немесе мидағы қан қысымын азайту үшін бас сүйекті ашуға бағытталған оталарға қатысты айтылса, кейіннен осыған ұқсас басқа сүйектерге де жасалған оталарға қолданатын болған [‎131].

Әлі күнге дейін ежелгі трепанациялардың жалпыға ортақ анықтамасы жасалған жоқ. Авторлардың көпшілігі ми қабының тұтастығын бұзатын жоспарланған хирургиялық әсерді айтады. М.Б. Медникованың трепанацияның қарапайым әрі жан-жақты анықтамасы – бас сүйектен сүйектің бір бөлігін алу, немесе «бас сүйек жиынтығынан сүйектің бір бөлігін толығымен немесе ішінара алу» [‎14, с. 208].

Трепанация феноменіне ғылыми қызығушылық ХІХ ғасырда деректанулық базаны кеңейту нәтижесінде пайда болды. Алғашқылардың бірі болып Венгр ғалымдарының хабарлары пайда болды. Гректердің медициналық мәліметтері ғайып болып, ал трепанацияның анық іздері бар бас сүйектер жер қыртысының астында жатқанда Карпат тауларының жазығында табылған көптеген бас сүйектер ерекше құбылыс болып табылды. Венгр ғалымы Т. Анда атап өткендей табылмалардың құндылығы олардың тар кеңістік-мерзімдік шеңберде болуымен артты. Алғашқы құжаттық материалдар Х ғ. жататын венгр қорымдарына қатысты болды және елді жаулап алу мерзіміне (конквеста кезеңіне) жатты.

Дегенмен кей ғалымдар трепанацияның ғылыми әдебиеттерде көрсетілуі 1849 ж. деп мерзімделеді деп есептейді [132].

Бірнеше жылдан кейін американдық дипломат Е.Г. Сквайер Кускода (Перу) ежелгі трепанациялық бас сүйек тауып, оны ірі француз антропологы Поль Брокаға сараптамаға жібереді.

Прюньер Лозеры департаменті дольмендерінде Францияда табылған қолдан жасалған трепанациялары бар адамдардың бас сүйектері мен олардан алынған пластиналар 1873 Лионада Француз ассоциациясында қызу талқыланды.

«...Д-р Прюньер трепанацияланған бас сүйектің қуысынан табылған адам бас сүйегінен кесіп алынған дөңгелек пластинаны ұсынды. Бұл пластина бұрыс овалды формада, ұзындығы 50 мм болып табылады. Пластина шүйденің оң жақ сүйегінен кесіліп алынған, оның ішкі жағындағы тамыр іздері бұған дәлел болып табылады. Өзінің формасы, қалыңдығы, тығыздығы мен түсі жағынан бұл пластина табылған бас сүйектің бөлігі болып табылмайды және анық басқа бас сүйектікі». Сүйек пластиналар мен трепанацияланған бас сүйектерді 1874 ж. Марны департаментінің неолиттік жерлеу үңгірлерінде барон Де Бай да тапты.

1885 ж. қарай Прюньерде 167 трепанацияланған бас сүйектен коллекция жиналды. Трепанация неолиттік дәуірде халықтың барлық топтарын қамтығандығын ескеру қажет. Де Бай 44 бас сүйектен сериядан тек 3 ғана трепанацияланған бас сүйек тапты.

1877 ж. одан бір жыл бұрын Будапештте өткен тарихқа дейінгі антропология мен археологияның халықаралық конгресі еңбектерінің бірінші томында П. Броканың неолит дәуіріндегі бас сүйектің трепанациясы мен бойтұмарларға арналған мақаласы жарияланды. Француз антропологы бүгінге дейін өз мәнін сақтаған адамның бас сүйегі жиынтығында көне операциялардың классификациясын ұсынды. Брока алғашқылардың бірі болып бас сүйек терпанациясы кейде тірі адамдарға долылық, эпилепсия (қояншық), жүйкелік конвульсия сияқты кейбір ауруларды емдеу мақсатында жасалды деген болжам айтты. Бұл аурулардың себебі адамның басында деп қабылданды және сонда мекен ететін ерекше рухпен байланыстырылды. Бас сүйекте қолдан тесік жасаудың мақсаты сол рухтың шығуына жол беру болды. Сол арқылы адамды аурудан айықтыру болды деді. Алайда таң қаларлығы мұндай трепанацияланған бас сүйектердің кейбірінде тірі кезде жасалған трепанациялармен қатар біріншімен шектесетін не бірігіп кеткен бірақ қырлары тік болып келетін, яғни өлгеннен кейін тесілген трепанациялар да кездеседі. П. Броканың пікірі бойынша жүйке ауруларына шалдығып, тірі кезінде трепанация жасалғандар ерекше жаратылғандар болып саналады. Бас сүйек рух тұратын орын деп есептеледі, адам өлген кезде тайпаластарында оның бас сүйегінің бөліктерін пайдалануға ниеті болған [‎14, c. 8].

Поль Брокаға қарсы оның кіші замандасы Виктор Хорсли трепанация себептерін түсіндіруде өзінің нейрохирургиялық тәжірибесімен байланыстырды. Ол Джексон эпилепсиясын зерттеген. Сондықтан ол ежелгі трепанацияның басты мақсаты бас сүйек жарақаттарынан пайда болатын ауру мен эпилепсиядан айықтыру болды деп есептеді.

Венгр ғалымы Т. Анданың еңбектері ХХ ғ. ортасына жатады, алайда оларда өткен ғасыр дәстүрлерінің қатты әсері сезіледі. Ол, «адамдар жебе ұштарын немесе сүйек сынықтарын алғаннан кейін талып қалу немесе селкілдеу сияқты миға қысымның нәтижесінде пайда болатын бас ауруы қойғанын байқады. Ауру тудырды деп есептелген сүйек сынығына магиялық мән берілді» - деп жазды. Бүгінгі күні де адамдар жарақатынан алынған оқты немесе өтінен, бүйрегінен алынған тасты қалтасында не мойнында сақтап жүреді. Осыған қарап, көне заман мекендеушілері де зақымданған бас сүйек бөлігін жіп өткізіп, мойнында іліп жүрген немесе өз құдайының мойнына іліп қойған деген тұжырым жасауға болады. Бұған Вуайе жеріндегі неолит дәуірі үңгірінен табылған табылмалар дәлел бола алады [‎133].

ХХ ғасырда пайда болған ежелгі адамдардың ауруларын зерттейтін – палеопатология ғылым пайда болғаннан бастап бұл құбылыс сол саланың зерттеу пәніне айналды. Егер ХІХ ғасырда көне трепанацияларды зерттеуде француздар алда болса, ХХ ғасырда трепанация феноменін зерттеуде неміс (Г. Шредер, X. Гримм, X. Ульрих, Л. фон Кароли, В. Паль, М. Шульц), венгр (Т. Анда, Л. Бартуш, И. Кисзели, И. Немешкери, Д. Краловански, Ачади, К. Ери және т.б.), австрия (Ф. Йенкер, Б. Ханель), болғар (П. Боев), британия (С. Пигготг, К. Веллс, Д. Бротвелл және т.б.) мектептері пайда болды. Кеңес өкіметінде палеопатологиялық зерттеулерді үйлестірумен белгілі клиницист Д.Г. Рохлин айналысты. Ресейде көне трепанацияларды зерттеуге дәрігерлер В.А. Гойхман, В.В. Бобин және палеоантрополог И.И. Гохман ат салысты. Трепанация феноменін зерттеуге балтық маңы ғылыми мектептерінің өкілдері В.Я. Дэрумс, Р. Янкаускас үлкен үлес қосты.

Палеопатологтар негізінен трепанациялаудың емдеу және хирургиялық жақтарын зерттеді. Ал бұл мәселенің археологиялық және этнографиялық тұстарына қажетті деңгейде көңіл бөлмеді.

Әлі күнге дейін ежелгі трепанациялардың жалпыға ортақ анықтамасы жасалған жоқ. Авторлардың көпшілігі ми қабының тұтастығын бұзатын жоспарланған хирургиялық әсерді айтады. Кембридж Палеопаталогия энциклопедиясында трепанация «бас сүйек пен қоршаған орта арасында канал жасау» деп сипатталады [‎134]. М.Б. Медникованың трепанацияның қарапайым әрі жан-жақты анықтамасы – бас сүйектен сүйектің бір бөлігін алу, немесе «бас сүйек жиынтығынан сүйектің бір бөлігін толығымен немесе ішінара алу» [‎14, с. 48].

ХХ ғасырда фактілерді жинау процесі жүреді. Дегенмен, хронологиялық және географиялық тенденцияларға арналған жекелеген жалпылама зерттеулер пайда болады. 1940 ж. британ ғалымы С. Пигготтың ежелгі европалықтардың бас сүйектерінің 200 трепанациялары туралы тізімі жарияланды [‎135].

Британдық зеттеуші П. Хайн өз диссертациясында трепанация белгілері бар 334 бас сүйектен тұратын регистр жасады. Ол ХІХ ғ. қазбалардан табылған бас сүйектермен және сүйек бойтұмарлармен қатар жалпы еуропа кеңістігінде трепанацияланған бас сүйектер саны 450-ге жеткенін атап өтті [‎136].

ХХ ғасырдың 60-шы 70-ші жылдары ежелгі трепанация тақырыбына ерекше қызығушылық туғандығын ерекше атап өтуге болады. Бұл кезеңде Венгр ғалымдары ежелгі краниометрияларды сипаттаудың әдістемелік ұсыныстары дайындалды [137]. Алайда Л. Бартуштың [‎138] және И. Кисзелидің [‎139] венгр тілінде жазылған Венгриядан табылған трепанациияларға арналған іргелі монографиялары шетелдік зерттеушілерге түсініксіз болды. 60-шы жылдары болгар антропологы П. Боев та белсенді жұмыс жасады. Ол Кеңестік Одақ территориясындағы трепанация материалдарын да зерттеді [‎140].

ХХ ғасырдың 80-ші жылдарындағы И.И. Гохманның «Палеоантропология и историческая медицина» атты мақаласында автор Васильевка III, II, Вовниги қорымдарынан табылған трепанацияларға қайта тоқталып, Төменгі Волга бойынан қола дәуіріне жататын адамның бас сүйегінен бес тірі кезінде жасалған трепанациялық тесіктер тапқандығын айтады. И.И. Гохман Горощенкодан кейінгі Минусинск қазаншұңқырындағы адам өлгеннен кейін жасалған трепанацияларды зерттеуге бет бұрған алғашқы археолог болды. Ол кейінгі тағарлықтар мен таштықтықтардың трепанацияларындағы айырмашылықты ашып көрсетті. Таштық халқы қолданған трепанация әдістерін сипаттап берді [‎141].

Қазақстан жерінен табылған археологиялық табылымдардағы трепанация бойынша бірнеше отандық зерттеушілердің пікірлеріне тоқтала кетсек артық болмас. Мәселен сол зерттеушілердің ішінде алғашқы өз ойын айтқан белгілі антрополог Оразақ Смағұловтың П. Боевпен бірге 1962 жылы жарияланған еңбегі болатын. Онда ол 1957 жылғы М.Қ. Қадырбаев қазбаларынан Қарағанды облысы, Қоңырат ауданының, Қарабие деген жеріндегі б.д.д V-III ғғ мерзімделетін түркі кезеңі ескерткішіне арнайы мақала арнаған. Мақалада жерлеу ескерткішінен табылған ер адамның 35-40 жас шамасында болғандығы, европеоидттық нәсілде екендігімен бірге бас сүйегіне трепанация жасалғандығы айтылған. Толығырақ түсінікті болу үшін Оразақ Смағұлов пен П. Боевтардың алғашқы берген тұжырымын сол қалпында толық беруді жөн көріп отырмыз.

Олардың сипаттауы мен тұжырымы бойынша жерленушінің бас сүйегінің сол жақ артқы шүйде тұсында қиғаш қатарласа орналасқан 6 тесік бар. Ең үлкен тесік (33 мм) өзара байланысқан дөңгелек төрт тесіктен тұрады. Бірінші, екінші және төртінші тесіктердің диаметрі 7 мм, ал үшіншісі – 7,5 мм. Сәл төменірек артқы сүйекте орналасқан, диаметрі 7,5 мм болатын бесінші сүйек көрініп тұр. Бас сүйегінде орналасқан алтыншы тесік тек lam ina externa et diploe сүйегін ғана тесіп өткен. Оның орналасуы басқа тесіктер қатарынан бөлек сәл солға қарай екінші қатар жасау мақсатында тесілген болуы мүмкін. Оның диаметрі 7 мм, оның қабырғалары орталыққа қиғаш бағытталған, оның ең терең жері 3,5 мм. Бұл тесік жүргізілген трепанацияның әдісін анықтауға мүмкіндік береді. Барлық алты тесіктің көлемдері олардың бұрғы тәріздес, ұшы үшкір болып келетін және найзаның ұшы тәріздес қиғаш орналасқан жақтары бар бір құралмен тесілгендігін көрсетеді. Ол металлдан жасалған және тесу кесу жолымен емес, бұрғылау жолымен жүргізілген болуы ықтимал. 1-4-ші тесіктер арасындағы сүйек бөліктері қағып тасталған немесе өткір металл құралмен кесіп алынған. Тесіктердің қабырғаларын қарай отырып, біз рентген аппаратына түсірмей ақ сүйектің кемігінің жасушаларын көреміз. Олар толығымен ашық және жазылу іздері байқалмайды.

Бұл трепанация адам өлімінен кейін жасалғандығын немесе ауру адам операция кезінде өлгендігін көрсетеді дейді. Осы тақырыпқа қатысты көптеген әдебиеттерде адам өлгеннен кейін трепанация бойтұмар алу үшін жасалатындығы белгілі екендігін айтады. Біздің жағдайда тесік кішкентай болып тұр, бұл трепанация бойтұмар алу мақсатында жасалмағандығын көрсетеді дейді. Кейде бас сүйекті «жын шығару» үшін де ашқан, бірақ бұл жағдайда трепанацияны сондай күрделі жасамайтын еді ал бас сүйек дөрекі жолмен ашылатын еді. Сондықтан операция адамның тірі кезінде жасалуы ықтимал дейді. Ежелгі адамдарда трепанация негізінен жүйке және психика ауруларын емдеу үшін жасалғандығы белгілі. Бұл ескерткіште трепанацияның себебі эндокриндік ауру болуы және соның нәтижесінде тігістердің ерте тарылуы орын алуы мүмкін. Мұнда емделуші операция кезінде өлді ма бірнеше күннен кейін өлді ма? – деген сұрақ туындайды дейді. Операция жаңа пайда болған себептердің нәтижесінде тоқталғандығы емделуші операция кезінде өлді деген ойға итермелейді деп тоқтамға келеді. Оператор sinus transversus sinister-ға тиіп кетіп, қан тоқтамауынан адам өлімінің себебі болуы мүмкін. Соңында бұл жағдайда операция мәнсіз болып қалып, аяқсыз қалды деп тұжырым жасалынады [‎12, с. 131].

Трепанация жасалған бас сүйек энеолит дәуіріне жататын Ботай мәдениетінде де 1981-1983 жылдары табылған [143].

Осы еңбекті негізге ала отырып Ботайлық ескерткіштен табылған адам бас сүйегінің антропологиялық ерекшеліктерімен бірге трепанациясы бойынша А.А. Хохлов пен Е.П. Китов көлемді мақала жариялаған болатын. Мақалада «Бүгінгі күні ғылымда В.Ф. Зайберттің қазбаларынан Көкшетау облысы Ботай энеолиттік қонысынан табылған бес (оның ішінде үшеуі жақсы сақталған) бас сүйек қана белгілі. Бір бас сүйектің төбе тұсында екі трепанациялық тесік анықталғандығы айтылады. Трепанациялық тесікті қарау кезінде тесік бас сүйекті тесіп өткендігі және сыртқы жағының тегіс еместігі байқалған. Бұған қарап бас сүйекті ашуды, құралды өте жантайта отырып, сақтықпен жүргізгендігі белгілі, былай жасалу себебі бас сүйектің ішіндегі жұмсақ ұлпаларды жарақаттап алмау үшін жасалған болуы мүмкін екендігі айтылады. Трепанациялық тесіктер адамның өліміне жақын тірі кезінде жасалуы мүмкін, әдетте оларды символдық трепанациялар деп атайды дейді авторлар [144].

Белгілі археолог А.З. Бейсенов бастаған авторлар тобының «Население Центрального Казахстана в І тысячелетии до н.э.» деген монографиясында Қазақстан жеріндегі Ақбейіт І, Бектауата, Бірлік, Қарашоқы, Қызыл, Қызылшілік, Нұркен ІІ, Талды ІІ қорымдарынан табылған трепанациялық тесіктері бар бас сүйектерге сипаттама жасалады. Материалдардың маңызын ескере отырып, сол қорымдарға жан-жақты тоқталуды жөн көріп отырмыз.

Ақбейіт І қорымы №1 қорғаннан табылған 55 жас шамасындағы ер адамның бас сүйегіне үш бұрғыланып жасалған трепанация іздерін көруге болады. Оның екеуі шүйдеде және біреуі сол жақ төбе сүйегіне лямбда тәрізді жіктің жанына жасалған. №1 және 2 трепанациялардың маңында әлсіз байқалатын кертіктерді көруге болады. Авторлар бұл кертіктер трепанация жасау кезінде терінің және басқа да жұмсақ тіндерін сыпыру кезінде түсуі мүмкін деген пікір айтады. Бұған қарап өлім алдында адам тірі кезінде немесе адам өлгеннен кейін жұмсақ ағзалары ірігенге дейін жасалған деген болжам айтады. Трепанациялық тесіктің сыртқы жиегінің ең кең жері №1 – 12,4 мм, №2 – 11,3 мм.

Бектауата қорымы, №1 қорғаннан табылған 35-45 жас шамасындағы ер адамның шүйде сүйегінде дөңгелек формалы екі өтпелі тесік бар. Сүйектің біту (жазылу) іздері байқалмайды, қырлары өткір. Бас сүйекте жарақаттар, сонымен қатар сүйекте теріні сыпыру кезіндегі іздер.

Бірлік қорымы, 25 қорғанға жерленген 35-45 жас шамасындағы әйел адамның бас сүйегінде дөңгелек формалы өтпелі тесік бар. Тесіктің сыртқы жиегінің ішкісіне қарағанда диаметрі үлкенірек.

Қаракемер қорымы, 3 обадағы 45-55 жас шамасындағы ер адамның бас сүйегінде алты трепанациялық тесік бар. Олардың ішінде №2 тесік біреуге біріктірілген бірнеше тесіктерден тұрады. Ол шүйде және төбе сол жақ төбе сүйегінде орналасқан. №1 және 4 тесіктер лямбда тәрізді жікте, қалғандары шүйдеде орналасқан. Тесу кезінде орын алған қандай да бір реакция іздері байқалмайды, қырлары өткір болып келеді. Тесіктер әр түрлі бұрышпен жасалғандығын атап өту қажет. Бас сүйекте теріні сыпыру кезінде түскен іздер анықталған жоқ. №2 трепанациялық тесік бірнеше тесіктерді тесіп алып, сүйектің үлкен бөлігін сындырып алу арқылы арқылы жасалған болуы керек. Соның салдарынан тесіктің сол жағында сүйектің сыртқы қабатының зақымдануы байқалады. №3 трепанациялық тесік өтпелі емес, сүйек қалыңдығының үштен бір бөлігіне ғана жасалған.

Қарашоқы қорымы, №1 қорғандағы1 жас шамасындағы баланың бас сүйегінде төрт трепанациялық тесік бар. Барлық тесіктер шүйде сүйекте орналасқан. Ішкі және сыртқы диаметрлерінде айырмашылық жоқ.

Қарашоқы қорымы, №7 қорғандағы35-45 жас шамасындағы ер адамның бас сүйегінде жеті трепанациялық тесік тіркелген. Олардың төртеуі шүйде сүйекте және үшеуі ляибда тәрізді жікте сол жақ төбе сүйекпен қосылған жерде орналасқан. Сыртқы диаметр ішкіге қарағанда 0,5-1 мм үлкенірек. Тесіктің біту (жазылу) іздері жоқ, қырлары өткір.

Қызыл қорымы, №5 қорғанға жерленген45-55 жас шамасындағы ер адамның бас сүйегінде 15 трепанациялық тесік бар. №1, 2, 5, 6, 10, 11 трепанациялар сол жақ төбе сүйекте; №4 – оқ тәрізді жікте; №3, 7, 8, 9 оң жақ төбе сүйекте, №12, 13, 14 шүйде сүйекте орналасқан. Барлық тесіктер өтпелі. Бас сүйектің ішкі жағынан барлық тесіктердің қырлары өткір. Сүйектің біту іздері байқалмайды. Бас сүйекте жарақаттар, теріні сыпыру іздері байқалмайды.

Қызылшілік қорымы, №2 қорғандағы45-55 жастағы ер адамның бас сүйегінің шүйдесінде бір өтпелі емес және екі өтпелі дөңгелек формалы тесіктер тіркелген. Сүйектің біту іздері жоқ, қырлары өткір. Бас сүйекте жарақаттар, теріні сыпыру іздері байқалмайды.

Нұркен ІІ қорымы, №1 қорғандағы35-45жас шамасындағы ер адамның бас сүйегінің шүйде бөлігінде өтпелі дөңгелек формалы бір тесік бар. Сүйекте жарақат іздері, сонымен қатар теріні сыпыру іздері анықталмады.

Талды II қорымы, №4 қорғандағы35-45 жас шамасындағы ер адамның бас сүйегінде бұрғылап тесіген алты тесік тіркелген. №1-5 тесіктер сол жақ төбе сүйекте, №6 тесік лямбда нүктесінің маңында аралық сүйекте орналасқан. Сүйектің біту іздері жоқ, қырлары өткір.

Талды II қорымы, №5 қорғанға жерленген35-45 жас шамасындағы ер адамның бас сүйегінде бір трепанациялық тесік бар. Ол сол жақ төбе сүйектің артқы бөлігінде орналасқан. Тесік дөңгелек формалы және онда айқыш-ұйқыш (крест-накрест) салынған 4 кертік бар. Авторлар бұл керттік трепанация жасау алдында ені 15 мм-ден кем емес өткір және жалпақ затпен жасалған деген болжам айтады [‎11, с. 112-126].

2013-2015 жж. Е. Оралбайдың жетекшілігімен Шығыс Қазақстан облысы Тарбағатай ауданының Ақсуат ауылынан оңтүстік-батысқа қарай 5 шақырым жерде орналасқан Ақсуат ІІІ қормының №14, №15 обаларына қазба жұмыстары жүргізілген. Кешен б.з.д. IV-II ғғ мерзімделеді. Зерттеу барысында екі адамның: 55 жастан асқан әйел адамның (14 қорған) және 45-55 жас шамасындағы ер адамның (15 қорған) сүйек қаңқалары табылды. Сүйектердің нашар сақталуына байланысты олардың антропологиялық ерекшеліктеріне тоқталмай, басты назарды олардың сүйектеріне өлгеннен кейін жасалған манипуляция іздеріне және олардың жасалу себебін ашуға талаптанған.

14 қорғаннан табылған әйел адамның сүйек қалдықтарын зерттеу кезінде 9х5 см болатын бас сүйектің шүйде тұсының бөлігі табылған. Табылған бас сүйек сынығының бір қырында бұрғы тәрізді затпен салынған бірқатар тесік іздері сақталған. Екінші жағында ара тәрізді өткір кесетін заттың іздері байқалады. Өкінішке қарай, қалған бас сүйектің шүйде бөлігі сақталу деңгейі тесіктің өзін зерттеуге мүмкіндік бермеген. Адам бас сүйегіне жасалған трепанация іздеріне қарағанда мәйітті жерленгеннен кейін сыртқы әсердің іздері байқалмайды дейді.

15 қорғаннан табылған ер адамның сүйегі бұрын тоналып кетуіне байланысты толық мәліметтер бере алмайтынын айтады. Қаңқа сүйектері әртүрлі деңгейде сақталған. Қабірде анатомиялық тәртіппен жатқан жоқ, бас сүйек мүлде болмады. Ұзын сүйектердің, омыртқа, аяқтың табан жағының жекелеген сүйектері, қол жіліктерінің барлық бөліктерінде диаметрі 5-6,8 см болатын әртүрлі тереңдіктегі тесіктер анықталған. Бұғана мен жауырын сүйектері ғана тесілмеген. Тесіктер дөңгелек пішінді, қырлары өткір, тесіктер аймағында сүйек жасушаларының ешқандай реакциялары байқалмайды, яғни тесіктер адам қайтыс болған соң жасалғаны анық. Тесіктердің көбі жілік сүйектің қуысына өтіп кеткен, бірақ кей жағдайларда тесіп өтпеген тесіктер де кездесті. Осындай тесіктер барлық зерттеуге қолжетімді омыртқалардың алдыңғы жағында кездеседі (әр бірінде бір, екі тесіктен). Олардың диаметрі де 5-6,8 мм. Тереңдіктері әртүрлі және көп жағдайда омыртқаның бетіне 30-45 градус бұрыш жасап орналасқан. Кей жағдайларда жақын орналасқан омыртқалардағы тесіктері бір біріне сәйкес келеді. Олардан тесетін құралдың бір омыртқадан тесіп кіріп, екінші омыртқаның омыртқа аралық кеңістігіне дейін тесіп шыққандығын көруге болатындай. Бұл белгілердің жиынтығынан бұрғылап тесу кезінде омыртқалар анатомиялық күйде орналасқан, яғни буындармен жалғасып тұрған, тесіктер құрсақ қуысы (брюшная полость) жағынан тесілген деген тұжырым жасауға болатындығын айтады [‎10, с. 370-371].

Сонымен қатар, Шығыс Қазақстан жерінде осыған ұқсас (бұрғыланған) тесіктер Берел қорымындағы №9, 10, 16 қорғандардан табылған ер және әйел адамдардың сүйектерінде кездеседі. Берел қорымы З.С. Самашевтың жетекшілігімен 2011 жылы зерттеліп б.з.д. IV-III ғғ. мерзімделеді [‎15, с. 21].

Берел қорымындағы №9, 10, 16 қорғандардан табылған адамдардың сүйектеріндегі трепанация жөнінде Е.П. Китов 2013 жылы арнайы мақала жариялаған болатын. Онда ол қабірден табылған сүйектер мен бас сүйектердің жақсы сақталуына байланысты біз адам сүйегін бұрғылап тесу мен адамның бас сүйегіне жасалған трепанациялық тесіктерді адамның денесін манипуляциялау кешеніне біріктірдік дейді. Берел қорымындағы №16 қорғаннан табылған 45-55 жастағы ер адамның бас сүйегіндегі тегіс емес пішіндегі, жазылу іздері жоқ, бас сүйектің артқы жағын және екі төбе сүйектерін де қамтитын өтпелі тесікті атап өтуге болады. Өткір емес затпен соққының нәтижесінде пайда болуы мүмкін, бұны сүйектегі жарылыс іздері дәлелдейді. Төменгі жақ сүйегінің бұрыштары шықшыты кесіп тасталған, бұл өлім алдындағы немесе өлгеннен кейінгі декапитацияның (басты кесіп алудың) дәлелі болып табылады. Төменгі жақ сүйегінің қос тармағында да жазылу іздері жоқ өтпелі тесіктер байқалады. Төменгі жақ сүйегінің қос тармағындағы тесіктер жұмсақ ұлпаларды алып тастағаннан кейін тесілген болуы және жақ сүйегін табиғи қалпында ұстап тұру қызметін атқаруы мүмкін (мысалы, оны бет сүйек доғасына байлап қою арқылы). Сүйектердегі жарақаттар декапитация және бас сүйекті жерлеу ғұрпында пайдаланудың іздері болуы мүмкін дейді.

Берел қорымындағы №16 қорғаннан табылған 18-25 жасар әйел адамның бас сүйегінде төртбұрышты пішінде, төбе сүйектерінің артқы бұрыштарын және бас сүйектің арт жағындағы сүйекті қамтитын өтпелі тесік байқалады. Тесіктің маңайындағы іздер оның өткір затпен кесу қимылдары арқылы жасалынғанын көрсетеді, жазылу белгілері байқалмайды. Сонымен қатар, бас сүйектің кесіп алынған сынығы табылды. Бас сүйектегі тесіктің көлемдері 64 х 35,8 мм. Бас сүйектің тікбұрышты сынығының көлемдері – 42 х 33 мм. Бас сүйектің кесіп алынған жағында сонымен қатар өткір заттың іздері байқалады. Бас сүйек адам өлгеннен кейін өткір пышақпен ашылғанға ұқсайтынын айтады [‎10, с. 372].

Бұрғылау және трепанациялық тесіктерді қарау кезінде Е. Китовтың Ақсуат ІІІ қорымының 15 қорғанынан және Берел қорымының 16 қорғанынан табылған сүйек қаңқаларының бірінші Башадар қорғанынан табылған адамның сүйегімен ұқсастықтары байқалатынын айтады. Онда бас сүйектің төменгі жақтары мен мойын омыртқасында бұрғыланған тесіктер байқалған. Жалпы Е. Китов өз тұжырымдарының барлығын С.И. Руденко пікірімен үндес екенін айта отырып соны негізге алады.

С.И. Руденконың ойынша сіңірлер мен бұлшықеттер орнында тұрғанда жасалған. Бұрғылау келесі жолмен жүргізілген: (шамамен 6 мм бұрғысы бар) бұрғылап тесетін құралға өліктің денесінде ойықтар қалдыратын соққылар берілген. Жұлын мен жілікмайға өту керек болған жағдайларда бұрғылау жүргізіліп, бальзамдау үшін өлікті консервациялаушы қоспа енгізілген [‎144].

Тоңның арқасында сақталып қалған Пазырық мәдениетіне тән жерлеу ғұрпын зерттеу, біз тек сүйек қалдықтарын зерттеу кезінде алатын ақпараттан әлдеқайда көп ақпарат берді. Шібе қорғанынан табылған егде жастағы ер адам мен жас баланың денесіндегі іздерден олардың ішкі ағзалары мен бұлшықеттері және трепанациялық тесіктер арқылы миы алынып тасталғаны анықталған. Барлық тіліктер жіппен тігілген. Екінші Пазырық обасынан табылған әйелдің бас сүйегінің терісі кесіліп ажыратылған, трепанация өткір емес құралмен жасалған. Миды алып тастағаннан кейін бас сүйек топырақпен, қылқанмен, самырсын бүрімен толтырылып, бас сүйектің бөлігі орнына қойылған. Тері сіңір тармақтарымен тігілген. Сонымен қатар Пазырық мәдениетіне тән жерленген адамдардың денелерінде және жекелеген дене мүшелерінің әр жерінде көптеген тіліктер болды. Ол жерге консервациялаушы заттар енгізілгеннен кейін қайта тігілген болуы мүмкін делінеді [90, с. 226-227].

Осыған ұқсас бальзамдау әдісі Сарыкөл көлі маңында 4 қорымнан 1 обадан ер адамның қаңқасының іздері бойынша Е.В. Гинзбургпен сипатталған (Шығыс Қазақстан экспедицияларының қазбалары, 1949 ж.). Жерлеуді С.С. Черников б.з.д. ІІІ ғ. мерзімдеген. Мумификация іздері бар барлық табылған сүйектер тайпа көсемдерінің, беделді адамдарының жерлеу орындарына тән делінеді [‎144, с. 331-332].

Пазырық мәдениетіне қатысты материалдарда мұқият, бальзамдау, жұмсақ бұлшықеттерді алып тастау, консервациялаушы қоспаларды ендіру және денені шөппен, шілік тәрізді өсімдік сабақтарымен, тамырлармен толтыру арқылы, тілінген денені қайта тігу жағдайлары өлікті жерлеуге дейін ұзақ уақыт сақтау қажеттілігі туралы хабардар етеді деген С.И. Руденко пікірін келтіреді [‎10, с. 374].

Келесі бір трепанациямен жерлеу тізімін толықтырған З.С. Самашевтың 2014 жылғы Шығыс Қазақстан Қатонқарағай ауданында Қарақаба ескерткіші мәліметтері болды. Онда жүргізілген археологиялық қазба жұмыстарында Қарақаба жазығындағы түркі кезеңіне жататын №9 және №11 қорғандардан табылған адам бас сүйегінің төбе тұсында диаметрі 5,7 см және 4 см болатын тегіс дөңгелек ойық кездеседі. Диаметрі 5,7 см болатын ойықтың бетінде диаметрі 0,4 см болатын бірнеше ұсақ тесіктер бар. №11 қорғаннан табылған адам бас сүйегінің бет жағының төменгі жағында өте жұқа күміс пластинадан жасалған масканың қалдықтары кездесті. Масканың қырлары өткір, екі тесігі бар. Автордың пікірінше шамандық дәстүрге тиесілі және бұл жағдайдағы трепанация бақсылық культпен байланысты деп жорамалдайды [‎18, с. 69-90] (Қосымша Б).

Біздің қазба жұмыстарымыздан 2018 жылы Қырықоба қорымынан да трепанациялық тесіктері бар бас сүйек табылды. Қырықоба қорымы – бұрынғы ШҚО, Аягөз ауданы, Ақшатау елді-мекенінен солтүстік-батысқа қарай 30 шақырым жерде орналасқан. Қорым суы мол, шөбі шүйгін кең жазықты алып жатыр. Қорымның жалпы аумағы 15 пен 20 км2 қамтиды. Қорымда – қола, ерте темір және түркі дәуірлеріне тән ескерткіштер орналасқан.

Ерте темір дәуірінің (сақ) элитарлы ескерткіштері қорымның жазық жерінде орналасқан. Жалпы Қырықоба қорымында ерте темір дәуірінің қорғандары оңтүстіктен солтүстікке қарай бір тізбек бойында орналасқан 6 сақ дәуіріне жататын қорған және 200 метр оңтүстік-шығысқа қарай параллельді тізбек бойында 2 жоғарыда көрсетілген дәуірге жататын қорғандар мен оңтүстік-шығыс бағытта 300 метр қашықтықта орналасқан екі кіші қорғандардан тұрады. Солардың ішінде бесеуі элиталы сақ (патша) қорғандары болса, қалған бесеуі кішігірім қорғандар қатарына жатады. Сонымен бірге ерте темір дәуіріне тән ескерткіштер қатарына – 2 Сегізтас ғұрыптық орны мен патша қорғандарының жанында орналасқан ғұрыптық орындар кіреді.

Қазба нысаны ретінде шығыс тізбекте орналасқан №8 қорған таңдап алынды. №8 қорған бірінші қазылған түркі дәуіріне тән ғұрыптық орыннан 800 м оңтүстік-батысқа қарай орналасқан. Қорғанның диаметрі – 48 м., биіктігі – 5 м. құрайды. Қорғаннан 4 м. қашықтықта қорғанның тас тізбегі орналасқан. Тас тізбекпен қоса қорғанның жалпы диаметрі – 56 м. құрайды. Жалпы қорғанның үстіңгі қабаты тас және топырақ қабаттарынан тұрады.

№8 қорғанның тас тізбегімен бір ғұрыптық орынға жүргізілген қазба жұмыстары аяқталғаннан соң, қорғанның өзін қазу жұмыстары басталды. Қорған жүк тиеуіш техникасының көмегімен қазылды. Бұл техника қорғанның С-Ш жағынан ені 6 м, ұзындығы 15 м жерді аршып алды. Және қорғанның ішінен Ш-Б бағытындағы дәліз (дромос) анықталғаннан кейін, техникамен қорғанның шығыс жағын ұзындығы 6 м, ені 3м жерді аршып алуға тура келді. Қорған толығымен аршылып алынғаннан соң дәліздің көлемі анық болды. Дәліз Ш-Б бағытында ұзына бойлай қорғанның ортасына дейін созылып жатыр. Дәліздің ұзындығы 12 м, ені 1 м, тереңдігі 70 см құрайды.

Қазу барысында қорғанның тоналғандығы анықталды. Жерлеу орнын аршу барысында тереңдігі 1 м жерден адамның бас сүйек қаңқасы және шашыраңқы күйде жатқан адам сүйегінің қалдықтары табылды. Сонымен бірге қазу кезінде алтыннан жасалған бұйымдар табылды. Жалпы алғанда №8 қорғаннан адам сүйегінің қалдықтары, алтыннан жасалған әшекей бұйымдар, сүйектен жасалған заттар табылды.

Табылған адам сүйегінің қалдықтарының ішінде адамның бас сүйегі бүтін болып шықты. Бұл бас сүйекке трепанация жасалғандығы анықталды. Адамның бас сүйегінің сақталу деңгейі жақсы, трепанациялық тесіктен басқа жарақаттар байқалмайды.

Бас сүйектің артқы бөлігінің сүйектерінің жіктерінің біріккен жерлері бұдырлы, ерекше болып келеді. Бірақ, бұл қандай бір сыртқы әсерден емес, тума сондай болғанға ұқсайды.

Трепанациялық тесік бас сүйектің артқы жағында шүйденің оң жақ төменгі бөлігінде орналасқан. Тесік дұрыс емес дөңгелек пішінді, өтпелі болып табылады. Ең кең жерінің диаметрі 12 мм-ді құрайды. Тесік үшкір затпен ойылып отырып жасалған. Тесіктің қырлары өткір, яғни сүйекте жазылу іздері байқалмайды. Бұған қарап, трепанацияның адамның өлгеннен кейін жасалған деп тұжырымдауға болады (Қосымша Б).

Бұл қорғаннан табылған заттардың ішінде алтын бұйымдардыңда өзіндік ерекшілігі бар. Алтын сырға жақсы сақталған, тек қана сырғаның құлаққа ілінетін тұсы тат басқан. Сырғаның пішіні ұзыннан келген, бас жағы дөңгелек тәріздес. Жалпы сырға ұзындығы 2,2 см, дөңгелек тәрізді бөлігінің ұзындығы 0,7 см, ені 0,5 см-ді құрайды.

№8 қорғаннан табылған заттардың тағы бірі - алтын қапсырманың қалдығы. Алтын қапсырма бүтін емес, бірақ қалдығының өзі жақсы сақталған. Ұзындығы 0,9 см, ені 1 см-ді құрайды. Алтын қапсырма өте жіңішке түрде істелінген. Қапсырманың жоғарғы жағында аң стиліне жататын сурет бейнеленген.

Сонымен бірге бұл қорғаннан табылған заттардың қатары сүйектен жасалған әшекей бұйыммен толығып отыр. Бұл әшекей бұйым мал сүйегінен жасалған және өте жақсы сақталған. Бұл бұйымның ұзындығы 2,1 см, ені 1,5 см-ді құрайды. Бұйымның жоғарғы сол жағына қарай бір-бірінен 10 мм қашықтықта орналасқан екі тесігі бар. Бұл тесіктер бұйымның сәндік әшекей зат ретінде пайдаланғандығын дәлелдей түседі. Жалпы сүйектің бетіне жыртқыш аңның суреті бейнеленген. Сүйекке жыртқыш аңның бейнесі солдан оңға қарай салынған. Бұл аңның суретін мұқият қараған кезде барысқа ұқсайтындығын көруге болады [‎145].

Мәйітке жасалатын манипуляциялардың екінші түрі, бұл – мәйітті ұзақ сақтау үшін мумиялау немесе консервациялау.

«Мумия» сөзі (араб және парсы) жасанды әдіспен сақталған өлік. Өлген адам мәйітін және қастерлі жануарлар денесін мумиялау ежелгі египетте кеңінен қолданылған. Перу, Мексика, Канар аралдарының ежелгі халықтары мумияны ыстайтын болған [‎146]. Өлікті ұзақ уақыт сақтаудың тағы бір әдісі – бальзамдау. Өлген адамның денесінің бұзылуы, иістенуі ішек-қарындағы түрлі шіріткіш микроағзалардың барлық денеге тарауы мен ұлпалардағы ферменттердің әсерінен болады. Бальзамдау үшін қолданылған заттар осы шіріткіш микроағзаларды өлтіретін және ұлпалардағы ферменттердің әрекетін тоқтататындай болуы қажет [‎147].

Бальзамдар эфир майлары, оларда ерітілген шайырлар, иіс беретін басқа да қосындылар кіретін табиғи заттар. Олар негізінен субтропикалық және тропикалық өсімдіктерде түзіледі. Осылайша, бальзамдау – бұл мәйіттің тінін оның ыдырауына кедергі келтіретін заттармен сіңіру.

Мәйітті бальзамдау туралы бізге жеткен деректер өте аз. Мәйітті бальзамдау әдістері Ассирияда, Мидияда, Парсыларда және Египетте қолданылған. Солардың ішінде мәйітті ең көп бальзамдау Египетте ұшырасқан. Ресей ғалымдары Таулы Алтайда бірқатар тоң басқан обаларды ашып, оларда мумияланған мәйіттердің жерленгендігі анықталды.

Мәйіттің бұзылмауына қолайлы жерлерде мәйіттің табиғи жолмен (адамдардың әрекетімен байланысы жоқ) сақталып қалатын жағдайлар да жиі кездеседі. Египетте шөл далаларда көптеген жақсы сақталған бальзамдау ашылғанға дейін династияға дейінгі дәуірде өмір сүрген египеттіктердің мумиялары табылған [‎148, ‎149]. Олар құрғақ нілдік климат, ауа мен құм жағдайында болған. Бірқатар ғалымдардың пікірінше египеттік фараондардың мумияларының жақсы сақталуына египеттіктердің бальзамдау әдістерін жақсы меңгеруі емес, осы жағдайлар себепші болған [‎149, с. 111; ‎151]. Синьцзяньда да (Қытай) көптеген ежелгі мумиялар табылған. Бұл мумиялардың да сақталуына Гоби шөлінің климаттық жағдайлары әсер еткен. Көптеген ғалымдарға ортақ пікір бойынша ежелгі мумиялар табиғи мумификациялаудың нәтижесі. Мәйіттер ыстық күнге қақталып, қысқы суықта қатып немесе тұздың көп болуынан бактериялар жоқ құмда сақталып қалған [‎150].

Пазырық мумияларының сақталуына әсер еткен басты фактор – жерлеу камерасында пайда болған мұз болып табылады. Табиғи немесе қолдан жасалған жағдайлар болмаса тіпті мумияланған мәйіттердің өзі ұзақ уақытқа шыдамайтын еді [‎151].

С.И. Руденко мәйітті бальзамдау дәстүрін оны жерлеуге дейін сақтаумен байланыстырады. 400 м3 қабір шұңқырын қазу біраз уақытты қажет етті. Ал жер тоң болған кезде бұл тіпті қиынға соғады. Жерлеу камерасын салу да біраз уақытты алатын. Жыл маусымына байланысты адам қайтыс болғаннан кейін жерлеуге дейінгі уақыт әртүрлі болды, соған қарай бальзамдаудың әртүрлі әдістері де пайдаланылатын деп жазады [‎145, с. 328-329].

Скифтерде бальзамдау әдісі туралы Геродот былай деп жазады: «Патшалары өлгеннен кейін үлкен төрт бұрышты шұңқыр қазылады; ол дайын болған соң мәйіттің денесіне кіріседі және оның денесіне балауыз жағады, бірақ алдымен оның ішін кесіп, тазалап, шөптермен және шөп тұқымдарымен толтырады да қайта тігеді [‎121, с. 533].

Екінші Пазырық обасынан табылған әйелдің бас сүйегі трепанацияланған болды, миы алынған соң бас сүйек ұсақ қиыршық тасы бар топырақпен толтырылды. Іш-құрылысы алынып тасталған соң іші қандай-да бір өсімдікпен толтырылды.

Екінші Пазырық обасынан табылған ер адамның бас сүйегі мен іш-құрылысын алып тастаумен қоса, денесінде бұлшықетіне қандай-да бір ыдыраудан сақтайтын заттарды енгізу мақсатында көптеген екпелер (уколдар) мен терең тіліктер салынған. Бұл тіліктер жақсылап тігілген.

Шібе қорғанына жерленген мәйіт қалдықтарына қарайтын болсақ, онда бас сүйектің трепанациясы мен мидың алынуымен қоса көздері де алынып тасталған болуы керек. Себебі, қабақтары жабылған күйде тігілген болды. Іш-құрылысы ғана емес, бірқатар әсіресе аяғының бұлшықеттері алынып, орны қандай-да бір өсімдіктің талшықтарымен толтырылып, терісі қайта тігілген.

Бесінші Пазырық обасына жерленген мәйіттерге бұдан да күрделі ота жасалған. Трепанацияланған бас сүйектерден милары алынып тасталды, іш-құрылысы алынды, теріге тігінен және енінен салынған көптеген тіліктерден бұлшықеттері алынып тасталды. Тіліктер қайта тігілгеннен кейін терімен қапталған қаңқасы ғана қалды.

Бірінші Башадар қорғанына жерленген адамның мәйіті ыдырап кеткен, алайда қаңқаның сүйектерінде сақталып қалған бальзамдау іздері бұл мәйітке басқа обаларда жасалмаған ота жасалғандығын көрсетеді. Оның бас сүйегі трепанацияланған, миы алынған болды, сөзсіз іш-құрылысы алынып тасталған болды. Кері жағдайда төменде сипатталатын отаны жасау мүмкін емес еді. Бұлшықеттері алынбаған болды, себебі олар алынып тасталған жағдайда мәйітті сақтайтын екпелер жүргізудің қажеттілігі болмайтын еді.

Бірінші Башадар қорғанындағы бальзамдаудың ерекшелігі бел омыртқаның жілік майының қуысына және сүйектердің ұштарына қандай да бір консервациялаушы затты қолдануында болып табылады. Осы мақсатпен мойын омыртқалары омыртқаның ортасынан алдыңғы жағынан тесілген.

Мойын омыртқасы ғана емес, төс тұсындағы омыртқалар да алдынан тесілгендіктен мәйіттің іш-құрылысын алып тастау мақсатында іші кесілгенге ұқсайды.

Консервациялаушы зат омыртқаның жілік майына ғана емес, ірі сүйектердің жілік майына және жұмсақ жерлеріне, яғни етіне де енгізілген.

Бұғана мен жауырында тесіктер жоқ.

Осыған ұқсас адамның мәйітіне қандай да бір консервацялаушы затты ұзын сүйектердің жілік майының қуысына енгізу арқылы бальзамдау әдісі Шығыс Қазақстанда анықталған, бұған менің көңілімді В.Е. Гинзбург аударды. СССР Ғылым академиясының антропологиялық музейінде №5875 нөмірмен Сарыкөл көлінің аймағындағы төртінші қорымның №1 обасынан табылған адам сүйектері сақтаулы (Шығыс Қазақстан археологиялық экспедициясының 1949 ж. қазбалары). Бұл жерлеуді С.С. Черников шамамен б.д.д. ІІІ ғасырмен мерзімдейді. 70-тен асқан шалдың бас сүйегі бұзылғаны соншалықты, оның этникалық түрі туралы айту қиын. Бірақ мәйіт моңғолойдтық нәсілге жататындығы анық [‎145, с. 327-328].

Бас сүйегі трепанацияланған деп айта алмаймыз. Алайда, барлық ұзын сүйектер жілік майының қуысына дейін бұрғыланып тесілген. Бұл бұрғылаулардың тереңдігі 2 мм-ден 28 мм-ге дейін әртүрлі олар формасы жағынан конус тәрізді құралмен жасалған. Осылайша, диаметрі бұрғылау тереңдігі 2 мм болғанда диаметрі де 2 мм; бұрғылау тереңдігі 8-20 мм болғанда, тереңдігі 3-4 мм; бұрғылау тереңдігі 28 мм болғанда диаметрі 5 мм болады. Сол жақ иық сүйегінде жоғарыдан төмен санағанда бұрғылау тереңдігі 28, 23, 19, 18, 13 мм және орташа диаметрі 4 мм болатын бес тесік анықталды. Оң жақ иық сүйекте орташа диаметрі 4 мм бұрғылау тереңдігі 14, 18, 8 мм болатын тесіктер бар. Шынақшақтан білезік буынға дейінгі сүйектерінде тереңдігі 8-ден 13 мм-ге дейін және аузындағы диаметрі 3-4 мм болатын бір тесіктен жасалды. Радиалды сүйектердің бірінде ғана тереңдігі де диаметрі де 2 мм болатын екінші тесік бар. Оң жақ ортан жілікте, оның артқы бетінде жоғарғысының диаметрі тереңдігі 15 мм, төменгісінің тереңдігі 25 мм және диаметрі 3-4 мм екі тесік жасалған. Сол жақ ортан жілікте сол диаметрде дәл сондай екі тесік бар, жоғарғысының тереңдігі 15 мм, төменгісінің тереңдігі 28 мм. Үлкен жіліншік сүйектерде әрқайсысында жоғарыдан төмен қарай санағанда тереңдігі 20, 16, 7 және 14, 18, 8 мм, кері беріс диаметрі 4 мм болатын үш тесіктен бар. Кіші жіліншік сүйектерде тереңдігі 3-4 мм ғана болатын бір тесіктен бар.

Егер грек тарихшылары қайтыс болған египеттіктердің мәйіттеріне бальзамдаудың күрделі немесе қарапайым әдістерін қолдану олардың құнына байланысты болды десе, Таулы Алтайда мәйіттерді бальзамдаудың әртүрлі әдістеріне бұндай түсінік тән емес. Барлық бальзамдалған мәйіттер тайпа көсемдерінің жерлеу орындарынан табылды [‎145, с. 329].

С.И. Руденко «Культура населения Центрального Алтая в скифское время» атты еңбегінде Қазақстан немесе солтүстік Қара теңіз жағалауындағы тастан үйілген немесе олармен замандас топырақтан үйілген қорғандар бай, үлкен әулеттің ғана күшімен тұрғызылуы мүмкін емес. Егер жылы маусымда мұндай әулеттің өкілдері қабір шұңқырын қазып, ағаш шеберлерінің көмегімен саркофагты және жерлеу камерасын уақытылы дайындаса, жақын туыстарының (руластарының) қатысуымен мәйітті жерлеп, қабір үстіне кіші-гірім үйінді үйетін болса, қорғанды мыңдаған куб таспен үю олардың қолынан келмейтін іс деп топшылайды.

Екінші Башадар қорғанын сипаттағанда тас қабаттың астында топырақ үйіндінің бетінде бірнеше қыш ыдыстың табылуына байланысты жерлеу орнында тасты үйгенге дейін еске алу ғұрпы жүргізілді деген тұжырымға келгендігін айтады. Бірінші Тұяқты қорғанын зерттеу барысында оның бетіне тас үйіндіні үйгенге дейін тоналып кеткен деген қорытындыға келген. Бұған қарап Таулы Алтай қорғандарында тас қабаты жерлеу кезінде емес, бірнеше уақыт өткен соң – еске алу ғұрпы кезінде үйілуі мүмкін деген болжам жасауға болады. Мұндай еске алу ғұрпына жүздеген және де мыңдаған адамдар келіп қатысуы мүмкін дейді. Одан әрі қазақта асқа көп адам жиналатыны туралы айтады [***‎***145, с. 327-328].

Екінші Пазырық қорғаны мұзға толы және көне дәуірде тоналған болды. Алайда, онда ер (60 жас шамасында) және (40 жастан асқан) әйел адамның мумияланған мәйіттері табылды. Жерленген адамдардың бастарын тонаушылар кесіп алып, қабірдің ортасына қойып қойған, денелері батыс бөлікте орналасты. Әйелдің екі аяғының да табаны және тізе буынынан төмен жіліншігі, сонымен қатар оң қолы білезіктен төмен кесіп алынған болды. Олар камераның әр жерлерінде жатты. Мәйіттер бальзамдалған, бас сүйектері трепанацияланған болды. Бальзамдау үшін әйел адамның іш-құрылысын алып тастап, өсімдіктердің ірілеп шабылған сабақтары мен тамырларымен толтырылған және аттың қара қылынан жасалған жіппен тігілген болды. Арт жағында омыртқадан бастап мықынға дейін, бөксе, аяқтың жіліншік терісі тілініп, еттің біразы алынып тасталған. Қияқ тұқымдас шөппен толтырылған. Кесілген жерлер аттың қылымен тігілген. Әйелдің бас сүйегі сол жақ төбе сүйегі төбе сүйегі өлгеннен кейін трепанацияланған. Бас сүйек ұсақ қиыршық тас аралас топырақпен толтырылған. Кесіп алынған сүйек пластина қайта орнына қойылып, терісі аттың иірілген қара қылымен тартылған [‎145, с. 53-55]. Әйелдің басындағы шашы Руденконың пікірі бойынша трепанация дәстүріне сәйкес тықырлап алынған, екінші қорғандағы ер адамда өлгеннен кейін бас сүйекке жасалған трепанация және тонаушылар зақымдаған болуы мүмкін. Шүйде сүйегінде чеканмен үш тесік тесілген: екеуі сол жақ шүйде сүйегінде, біреуі сол жақ шүйде сүйегінде. Оң жақ самайда ұзындығы 3 см-ге жететін, жіңішке сіңір жібімен ұсақ тігіспен тігілген жара болды. Мәйіттің бас терісі сыпырылғанға ұқсайды. Алдыңғы тері қабаты бір құлақтан екінші құлаққа дейін кекілі арқылы тілініп, артқа қарай сыпырылған. Жерлеуге дейін сыпырылған терінің орнына басқа шашы бар тері салынған және алдыңғы жағынан иірілген аттың қылымен тігілген: тігіс оң құлақтан сол құлаққа дейін байқалады. Бас сүйектің іші топырақпен, шөппен және түгіршіктермен толтырылған...

Пазырықтықтар мәйіттердің ішкі ағзалары мен артық бұлшықеттерінен арылтудың шеберлері болған. Көптеген тіліктердің ешқайсысы да тірек-қимыл аппаратын бұзбаған жілік сүйектің бастары мен шынтақ тұстары. Әйтпесе, паталогоанатомдардың дәлелі бойынша дене мүшелерінің ұштары тез ыдырап, оларды ұзақ уақыт сақтау мүмкін болмайтын еді [‎152].

Алтайдағы тоң басқан обаларды зерттеуді 1865 жылы академик В.В. Радлов бастаған. Ол Орталық Алтайда Қатанды ауылының маңындағы қорымда үлкен Қатанды қорғанын және Оңтүстік-Батыс Алтайда Бұқтырма өзенінің жоғарғы ағысында зерттеген. Бұл ескерткіштерді зерттеуде В.В. Радлов алтай феномені – тоң басқан обалармен алғаш рет кездесті. Қатанды қорғанында тоң тас үйіндінің астында 1 м. тереңдікте тіркелді. Қабірдің өзінде таза мұз, ал түбінде су болды. Қорған көне дәуірде тоналған болды. Екі жерленген мәйіт ағаштан жасалған үстел сәкілерде жатты. Мәйіттер тонау кезінде мумия болды деген болжам бар. Себебі, тонау кезінде олардың сүйектерінің анатомиялық тәртібі бұзылмаған еді [153]. В.В. Радлов қаңқалар әбден қаңқа сүйектер шіріп, қол тиген кезде ыдырап кетті деп жазады [‎154]. Берел және Қатанды қорғандарында тас үйіндінің астында «тас болып қатып қалған жер» болды. Қабір қатып қалған құм мен топыраққа толы болды. Тоң қабір шұңқырының түбінде болмады. Жерлеу орны ежелде тоналып кеткен болды. Мәйіттен тек ылғалдан қатты зақымданған сүйектер ғана сақталған [154, с. 450-451].

Жерлеу орындарында тоңның ішінен көптеген жақсы сақталған органикалық материалдардан: жүннен, теріден тігілген, ағаштан ойылып жасалған әшекейлермен безендірілген, алтын қапсырмамен қапталған киімдер, аңдардың ағаштан жасалған фигуралары және т.б. заттар табылды [‎151, с. 30].

1927-1929 жж. М.П. Грязнов Ұрсұл өзенінің бойындағы Шібе және Ұлаған өзенінің аңғарындағы Пазырық-1 қорғандарын қазды. С.И. Руденко 1946 жылдан Пазырық қорымында төрт қорғанды, Тұяқты қорымында екі қорғанды (1954), Ұрсұл өзенінің аңғарында Башадар қорымында екі қорғанды (1950) зерттеумен айналысты. Осы кезеңде А.А. Гаврилова Қатанды қорғанын, С.С. Сорокин Берел қорғанын зерттеуді аяқтады. Бұл қорғандарыдың ерекшеліктері қабірде мұздың болуында. Соның нәтижесінде көптеген қабірлерде органикалық материалдардан жасалған ерекше заттар, кейбіреулерінде адамдардың олармен бірге жерленген аттардың мумиялары сақталды. Пазырықтықтардың тоң басқан обалары басқа обаларға қарағанда көп мәлімет берді. Олардан негізінен тез шіритін органикалық материалдардан жасалған өлікпен бірге жерленген заттарды зерттеуге мүмкіндік туды.

Алтайда кең ауқымды зерттеулер 1970 жылдары басталып, әлі күнге дейін жалғасуда. Бұл зерттеулер ерте көшпелілердің дүниетанымын, мәдениетін түсінуге көп үлесін қосты. Пазырықтықтардың қарапайым жерлеу орындары ақпараттық маңызы жағынан бай, сериялы материалдар берді. Олар патша обаларынан шыққан материалдарға ұқсас болды. Бірақ, кіші обаларда тоң сирек, тек Оңтүстік-Шығыс Алтайда ғана кездесті. Осылайша, Юстыд өзенінің аңғарында тоң басу 44 обаның 6-ында, Ұландырықта 42 обаның 7-інде ғана кездесті. Қарапайым жерлеу орындарында мумиялар кездеспеді. Тек, Барбұғазы-1 қорымында табиғи мумияланған ер адамның қалдықтары (бас, қолдары, аяқтары) ғана табылды. Алайда, мұнда мумиялану тоң әсерінен емес, тас жәшіктің ішіндегі ерекше жағдайларға (топырақпен жанаспауға, тұрақты ауа температурасы мен ауа ылғалдығына) байланысты болды [‎93, с. 19].

Тыва жерінде де тоң басқан обаларды іздеу жұмыстарын А.Д. Грач жүргізді. Нәтижесінде бірнеше пазырықтыққа ұқсас тоң басқан сағлы мәдениетіне тән ұжымдық жерлеу табылды. Алайда, А.Д. Грач, «қабірді мәйіттер ыдырап болған соң мұз басқан» деп жазады [‎155]. Сондықтан, жерленген адамдардың денесін, киімдерін, пазырықтықтардағы сияқты басқа да органикадан (ағаштан, киізден, теріден) жаслаған заттарды анықтау мүмкін болған жоқ. 1965 жылы Д.Г. Савинов Урбюн ІІІ қорымының №3 қорғанынан мумияланған адамдарың қалдықтарын тапты. Солар арқылы скиф кезеңінде Тыва халқы арасында таралған мумиялау әдістері анықталды. Олар жұмсақ ағзалар мен бұлшықеттерді алып тастап, қуыстарды шөппен толтырған, тігу кезінде сіңір тармақтарымен және аттың қылымен тіккен. Мумияланған мәйіттің бөліктері Даган-Тэли І қорымының №1 қорғанында да сақталды деп жазады А.Д. Грач [‎155, с. 38].

Таштық мәдениетіндегі бальзамдау, мумиялау ғұрпын зерттеген ғалымдардың бірі Э.Б. Вадецкая өзі қазба жұмыстарын жүргізген әртүрлі хронологиялық кезеңдерге жататын Комаровка және Мысок қорымдарында ерлермен қатар әйелдердің мумияланғанын жазады. Ғалым бұл қорымдардағы жерлеулерді үшке бөліп көрсетеді. Бірінші, алғашқы жерлеу және екінші, мумияланған мәйітті немесе оның сүйектерін қайта жерлеудің және үшінші, өртеп жерлеу. Мысок қорымында 47 кремациялық жерлу мен 17 мәйітті жерлеу орын алған. Көбіне 3-4 адамнан жерленген және қайта жерлеу көбірек орын алған [‎9, с. 156].

Өкінішке орай басты сақтау әдістері ғана белгілі. Басты гипспен жағып, миды алып тастайтын болған. Соңғысын бастағы трепанациялардан көруге болады. Көп жағдайда екеуін де жасайтын болған. Э.Б. Вадецкая трепанацияны арнайы адамдар жасаған дейді. Маскалар тек қана трепанацияланған бас сүйектерде ғана емес трепанациясы жоқ бас сүйектерде де кездеседі деп жазады. Э.Б. Вадецкая бірнеше адам қатар жерленген жерлеу орындарында бальзамдалып, мумияланған яғни ұзақ уақыт сақтауға дайындалған мәйіттер жерленген деген А.В. Адриановтың пікірін қолдайды [‎9, с. 157].

# 2.2 Жерлеу дәстүрінен көрініс тапқан дүниетаным

Көне сақ қоғамындағы жерлеу дәстүрінің түпкі идеясы жалпы дүниетанымы жөнінде пікірлер екіге жарылып қарастырылады.

Бірінші топқа А.З. Бейсенов, Е.П. Китовтар Қазақстан жеріндегі ерте темір дәуірінің соңғы қазбалар мәліметі бойынша трепанацияға қатысты жарияланған бірнеше еңбектерінде «трепанация» – біріншіден тірі адамға емес өлікке, мәйітті сақтау үшін, бальзамдау, мумиялау мақсатымен жасалған деген С.И. Руденко, П. Боевтың, Э.Б. Вадецкаяның және т.б. зерттеушілердің пікірлерін қолдайды.

Е.П. Китов өз еңбектерінде Қазақстан жерінде кездесетін трепанациялардың көбі адамның бас сүйегінің төбе, шүйде тұстарына жасалғандығын алға тартады. Себебі, адамды жерлеу ғұрпында бас сүйектің артқы жағы көрінбейді және адамды көбінесе шалқасынан жатқызып жерлегендіктен мидың ағу процесі жылдам жүреді дейді.

Сонымен қатар Е.П. Китов Орталық Азия аймағындағы трепанацияланған бас сүйектердің барлығында дерлік тесіктер көрінбейтін желке тұсында яғни бас сүйектің арт жағында орналасуы, өлікпен қоштасу кезінде жерлеуге қатысқандарға көрінбей тұру мақсатында да болуы мүмкін дейді [‎10, с. 377].

А.З. Бейсеновтың Жетісу жеріндегі Қаспан шатқалында жүргізген қазбаларынан Қаспан-6 қорымының №1 обасынан табылған әйелдің бас сүйегінде тесіктер анықталған. Жалпы тесік алты (бесеуі өтпелі және біреуі бітеу) тесіктен құралған. Диаметрі 6,5-6,7 мм бұрғымен бұрғыланып жасалғандығын тесіктердің сыртқы қырларының сипатынан байқауға болады. А.З. Бейсенов трепанациялық тесіктердің орналасуы және тесіктердің қырларының тарылуының болмауы оның адам өлгеннен кейін жасалғандығын аңғартады дейді. Бас сүйек қаңқасын бұл жерде ашу үшін мойын бұлшық еттерін ашу қажет болды. Бұған қарап әйел адам өлгеннен кейін мумияланған болуы мүмкін деген пікір айтады.

Қаспан-6 қорымының №1 обасынан табылған тесіктері бар бас сүйек – әйел адамға тиесілі және элитарлы обадан табылған. Орталық Қазақстанның материалдары бойынша мұндай манипуляциялар ер адамды жерлеумен байланысты екендігі байқалды. Бұл ер адамның қоғамдағы орнын көрсетеді. Қаспан материалдарына талдау нәтижесі бойынша жағдайға қарай әйелдер де рудың қоғамдық өмірінде маңызды орынға ие болды деген тұжырым жасайды [157].

2018 жылғы қазба маусымында Елеке сазы ІІ ерте сақ қорымының №4 обасына қазба жұмыстары жүргізілген болатын. Бұл оба үйінді астында екі жерлеудің болғанымен ерекшеленеді. Біреуі «орталық» яғни негізгі жерлеу, екіншісі «қосымша» жерлеу. Орталық жерлеу орны ерте кезеңде тоналып кеткен, қосымша жерлеу «in situ» яғни тоналмаған күйі табылды, мәйіт үлкен көлемде алтынмен, және т.б. көптеген заттармен бірге жерленген болды. 15 жас шамасындағы адамның бас және қаңқа сүйектерінің бөлшектері сақталу деңгейі нашар күйде табылды. Сүйектер бүтін емес, сынған жерлер қара түсті болып кеткен. Шамасы обаны тонау кезінде сынған болуы керек. Сүйектер өте жіңішке және кішкене көлемде болғандығына қарап, әйел адамға тиесілі деген болжам жасауға болады. Тесіктер тек тоқпан жілікте, ортан жілікте және сол жақ асықты жілікте болды. Тоқпан жілікте алдыңғы жағынан, ортан және асықты жілікте артқы жағынан жасалған. Оң жақ тоқпан және ортан жілікте диафиздердің проксимальды және дистальды бөліктерінде бір тесіктен жасалған. Сол жақ тоқпан және ортан жілікте дәл сол жерде екі тесіктен жасалған. Сол жақ асықты жілікте диафиздердің проксимальды бөлігінде тек бір ғана тесік бар. Қос тоқпан жіліктердегі диафиздердің проксимальды бөліктерінен басқа барлық тесіктер дөңгелек болып келеді. Тоқпан жіліктердегі тесіктер құралды еңкейтіп сала отырып, кеңейту арқылы жасалуы мүмкін.

Қосымша жерлеу орны тоналмаған, барлық сүйектері орнында жатқан күйде табылды. Сүйектер мен бас сүйек жақсы сақталған 17-18 жас шамасындағы ер адамға тиесілі болып табылады. Алдыңғы жағдайдағы сияқты қол сүйектерінде көптеген бұрғыланып жасалған тесіктер бар. Тоқпан жіліктің диафазаларында үш тесіктен, сол жақ кәрі жіліктің (білек сүйектің) диафазасының дистальды бөлігінде бір тесік алдыңғы жағынан жасалған. Сонымен қатар сол жақ білезіктің сүйектерінің бірінде тесік болды [17, с. 312] (Қосымша Б).

Осыған дейін жазылған трепанация жөніндегі мақалалардың барлығы негізінен И.И. Гохман, С.И. Руденко кейінірек М.В. Медникова сынды зерттеушілердің пікірлері ауқымынан шықпай сол негізде қарастырылады.

Мәселен Е. Оралбай қазбаларындағы Шығыс Қазақстан жеріндегі Ақсуат ІІІ қорымының 15 қорғанынан табылған адам сүйектеріндегі мумиялау мақсатындағы тесіктерге тоқталады. Онда адам сүйектерінің ішінде бұғана сүйегі мен жауырын сүйегінің ғана тесілмегендігі тілге тиек етіледі. Бұл жерде ешқандай да ғажайыпты іздеудің қажеті жоқ, өйткені бұл екі сүйектің де ішкі кемік майлары болмайды, сондықтан да тесілмеген. Адам денесін ұзақ уақыт сақтауда кемік майдың алынып тастауы негізінен шіруді болдырмау үшін жасалған деп топшылаймыз.

Ал сол ескерткіштегі адам жақ сүйегінің тесігіне байланысты да, жеңіл тұжырымдар жасалынып өтеді. Бұл да көшпенді халықтардың жерлеу дәстүріндегі адам мүрдесін соңғы сапарға шығару кезінде жасалатын жақты, екі қолды, тізелікті байланатынын есте ұстау керек деп ойлаймыз.

Ұ. Үмітқалиевтің 2014 жылы «Сақ патша обаларының архитектурасы» атты мақаласында көне сақ қоғамындағы өлікті жөнелту шараларының кейбір беймәлім тұстарын қазақ халқының осыған қатысты дәстүрлерінен қарастыруымыз керек деп пікір айтқан [‎71, б. 679-685].

Бүгінгі таңда осы археологиялық табылымдар нәтижелерін этноархеологиялық тұрғыда қарастыру қажеттілігі аса өзекті болып тұр. Бұл жөнінде Ә.Х. Марғұлан, Ә.М. Оразбаев, Ә.Т. Төлеубаев еңбектерінде терең тоқталады. Осы трепанация жөнінде археологиялық жәдігерлерді этнографиялық деректермен салыстыра зерттеу мәселесі жөнінде А.З. Бейсенов та көлемді мақала жариялаған болатын. Мақаласында А.З. Бейсенов Қазақстан жерінен табылған археологиялық қазба жұмыстарынан табылған адам қаңқасындағы трепанациялық тесіктерді этнография материалдарымен сабақтастыра отырып, әдеби шығармалардағы қазақ халқының белді тұлғаларының сөреге қоюуы мен бірге Түркістанға апарып жерленуі туралы кеңінен мысалдармен келтірілген [‎157, 87-90].

Осы мақаладан соң бірнеше автордан тұратын А.З. Бейсенов, А.О. Исмагулова, Е.П. Китов, А.О. Китовалардың «Б.з.д. І мыңжылдықтағы Орталық Қазақстан тұрғындары» атты монографиясы 2015 жылы жарық көрген болатын. Онда осы трепанацияға байланысты жеке бөлім арналып, онда тек Орталық Қазақстан жеріндегі ерте темір дәуіріне жататын жерлеу ескерткіштерінен табылған 11 адам бас сүйегінің трепанациясы жан-жақты талданады. Ол бас сүйектердің 9 ер адам, 1 бас сүйек әйел адам, 1 бас сүйек баланың басы екені айтылады. Барлық трепанациялық белгілер адам бас сүйегінің сол жақ шүйде тұсында жоғарыдан төмен немесе жекелеген тесіктермен жасалғаны айтылады. Сонымен қатар Бірлік қорымының № 25 обасынан табылған әйел адам бас сүйегіндегі трепанация тірі кезінде жасалғандығымен түсіндіріледі [‎11, с. 112-133].

А.З. Бейсенов 2014 жылы Т.А. Чикишева және т.б. бірнеше авторлардың ұжымдық мақаласында жарияланған таулы Алтай жеріндегі Бике, Қызылжар ІҮ, Ү ескерткіштеріндегі [158] адамға тірі кезінде жасалды деген пікірлерін мысалға келтіреді.

Онда мақаланың басқы кіріспесінде үш жағдайда да трепанация адам бас сүйегіне тірі кезде жасалды дегенмен, соңғы жағында тек екі бас сүйекке қарап операциядан соң өмір жалғасқан дейді.

Т.А. Чикишева бастаған зерттеушілер бойынша Таулы Алтай жеріндегі трепанациялық белгілер мен Қазақстан жеріндегі жоғарыда сөз қозғаған трепанация арасында айырмашылықты аңғару керек.

Шығыс Қазақстанның батыс өлкелері мен Орталық Қазақстан жеріне жататын Қаракемер, Талды ІІ, Нүркен ІІ, Қызылшілік, Қызыл, Қарашоқы, Бірлік, Бектауата, Ақбейіт І сияқты ескерткіштерде бұрғы тәрізді затпен бас сүйек тесілген.

Ал таулы Алтайдағы Т.А. Чикишевалардың сөз қылған Бике, Қызылжар ІҮ, Ү ескерткіштерінде үш адам бас сүйегінде де үлкен көлемдегі тесіктер болып келеді. Бұған 2011 жылғы З. Самашев қазбалары бойынша Қарақаба ескерткіштеріндегі трепанациялық белгілерді қосуға болады.

Бике ІІІ ескерткішіндегі № 3 қорғаннан табылған адам бас сүйегіндегі тесікке қарап, трепанация жасалғаннан кейін ұзақ уақыт өмір сүрген деген қорытындыға келеді. Алайда бұл жерде мынандай сұрақ туындайды, трепанация белгісіне қарап жерленуші тірі кезінде ауыр соққы алып, ал адам сол кезде трепанация жасалмай ақ жазылып кетуі мүмкін. Алайда кейін қайтыс болғаннан кейін адам бас сүйегі қабірде сан ғасыр шіру процесі кезінде бірінші ретте үгіліп түсуі мүмкін. Бұл әрине терең зерттеуді қажет ететін нақты емес сұрақтар.

А.З. Бейсенов бастаған ұжымдық кітаптың ең маңыздылығы антропологиялық тұрғыда Орталық Қазақстан жеріндегі зерттеулердің топтастырылып алғашқы жасалғандығымен ерекшеленеді.

Ұжымдық еңбекте трепанациялық зерттеулер этнографиялық салыстырулармен байланыстырыла отырып кең қарастырылған. Алайда қазақ халқының «аманатқа жерлеу» салтының бар екенін айта келе тек «аманат» сөзінің мағынасына тоқталып кетеді [‎11, с. 130].

Қорыта келе Орталық Қазақстанда ерте темір дәуірінде өмір сүрген тайпалардың трепанацияны өлікті сақтау мен жөнелтуге қатысты жасалғандығымен байланыстырады. Сонымен қатар өлікті сақтау шарасын жасауда жасалған оталардың тірі адамдарға әртүрлі жарақаттарын емдеу кезінде көп тәжірибе болғандығы айтылады. Орталық Қазақстан жеріндегі ескерткіштер мәліметін Тыва жеріндегі ерте көшпенділер мәдениетінен бөліп қарауға болмайтындығын ескертеді.

Ерте кезеңнен бастау алатын өлікті негізгі жерлегенге дейін уақытша сақтау дәстүрінің кейінгі қазақ қоғамына дейін жалғасын табуын халықтың тіршілік ету ортасымен, яғни табиғатымен байланыстыруға болады. Әсіресе, кейінгі жылдары трепанация іздері көптеп кездесіп жатқан Шығыс және Орталық Қазақстанның ауа-райының қатаңдығы белгілі.

Қатаң табиғат дегенде сол табиғи ортаға бейімделген дала көшпенділерінің тұрмысында қола дәуірлерінің өзінен бастау алатын қыс айларының тауқыметті ауыр тіршілігі. Қыстың аяғында немесе ерте көктемде көз жұмған сақ дәуірінің ірі көсемдерін міндетті түрде ел болып – жұрт болып соңғы сапарға шығарып салып отырғанын Қазақстан территориясындағы Шілікті, Елеке сазы, Бесоба, Қырықоба, Берел және т.б ірі пантеондар дәлел бола алады. Сол себепті де жазғы айларға дейін адам сүйегін сақтау үшін түрлі жілік сүйектеріндегі тесік іздері, трепанациялық белгілер, тіпті ішкі құрылыстарын да алып тастап отырған деген шешімдерге келеміз. Өйткені бұл дәстүрлер қазақ халқындағы жоғары тарауларда айтып кеткен «Сөреге жерлеу» немесе Саха еліндегі «арангас» сияқты дәстүрлермен сабақтасып жатыр.

# 3 САҚ ДӘУІРІНДЕГІ ЖЕРЛЕУ ДӘСТҮРІНІҢ КЕЙІНГІ ДӘУІРЛЕРМЕН САБАҚТАСТЫҒЫ

**3.1 Түркі дәуіріндегі жерлеу дәстүрінің сабақтастығы**

Өлген адамды уақытша сақтау ғұрпы ерте көшпелілерден кейін түркі дәуірлерінде де жалғасқандығын археологиялық деректерден көре аламыз.

VII ғ. басына жататын Қытай жазба деректерінде Хушо-Цайдама стелаларында сақталған түркілерде қайтыс болған атақты тұлғалардың мәйітін ұзақ уақытқа сақтау туралы деректерде нақты уақыты көрсетілген:

1. «Күлтегін Қой жылы 17-ші күні яғни, 731 жылы 27 ақпанда ұшып кетті (қайтыс болды)».

«9-шы айда, 27-ші күні» яғни 731 жылы 2 қарашада оның жерлеу рәсімін өткізді.

2. Білге қаған «Ит жылы, 10-шы айдың 26-шы күні яғни 734 жылы 26 қарашада қайтыс болды».

«Доңыз жылы 5-ші айдың 27-ші күні» яғни, 735 жылы 24 маусымда оны жерледі.

Археолог В.Е. Войтов жазба деректерге сүйеніп «Күлтегін қайтыс болғаннан кейін 9 айдан кейін, ал Білге қаған – 7 айдан кейін жерленді», деген тұжырым жасайды. Сонымен бірге олардың бальзамдалған мәйіті биік төбенің үстінде киіз үйде сақталғандығын жазады [***‎***159].

Түркілер мен сақтардың патшаларын жерлеу кезіндегі бұл рәсім Орхон-Енисей жазбаларында Білге қағанға арналған жазбада оның әкесі өлген кезде Қытай елшісі Ли-суи 500 адамды бастап келгендігі, алтын, күміс және иіссулар алып келгендігі жөнінде айтылады. Жерлеу шарасында барлық адамдар өздерінің шаштарын қиып, құлақтарын кескілеп, аттарын өлтіріп тастады [‎160].

З. Гасанов өз еңбегінде Т. Тарханның «Орхон жазбаларына сүйеніп Күлтегін де мумияланған» деген пікірін жазады. Одан әрі «Түркілер ислам дінін қабылдағаннан кейін де мумиялау дәстүрі сақталғандығы жөнінде мәліметтер келтіреді. Қылыш Арслан ІІ, Қылыш Арслан ІІІ, Сүлеймен Шах ІІ де мумияланды» деп жалғастырады [‎160, с. 259-260].

Ортағасырлардағы көшпелі халықтарды зерттеуші С.А. Плетнева қыпшақтар туралы кітабында: «Жалпы бұл этностардың (оғыз, қыпшақ, пешенек) барлығының ғұрпы бірдей болды: туыстарының алдындағы негізгі міндет өлген адамды ана дүниедегі барлық қажетті заттармен (бірінші кезекте атпен және қарумен) қамтамасыз ету болды. Мәйіттің басының батысқа немесе шығысқа бағытталуы, мәйітпен толық аттың немесе оның (басы, сирақтарының бірінші, екінші немесе үшінші буындарынан кесіліп, құрғақ шөппен немесе құйрығының қылымен толтырылған) тұлыбының, мәйітсіз тек тұлыптың жерленуі, мәйітке қарағанда жылқының орналасуы сияқты айырмашылықтары болды.

Жерлеу ғұрпы діннің алғашқы формаларына жатады. Өлікті жөнелту жолдары өлген адамның жасына, жынысына және оның қоғамдағы орнына байланысты болғандығына қарамастан, қыпшақтық жерлеу ғұрпы жерлеу ғұрпының нанымдарымен байланысты өзіндік ерекшеліктері болды. Ол мәйітті жылқымен немесе оның тұлыбымен: басымен, сирақтарымен, құйрығымен, сабан толтырылған терісімен жерлеумен сипатталады. Жылқы әдетте жүгенделген және ерттелген болады, мәйіт қару жарағымен және қажетті белгілерімен (әшекейлермен, бақырашпен (котелок), тамағымен және т.б. Зиратты тұрғызумен байланысты барлық рәсімдер жасалған соң топырақпен көміліп, үстіне топырақ немесе тас оба тұрғызылған [‎161].

С.А. Плетневаның сөзіне қарағанда ежелгі түркілерде жерлеу ғұрпының идеясы біріншіден, әр адамның жаны бар екендігіне сенімділікпен; екіншіден бұл жан өлгеннен кейін адамның тірі кезінде болған қоршаған ортаны қажет етеді деген түсінікпен байланысты болды. Сондықтан қабірге өлген адамның туыстары салуға мүмкіндігі болған барлық заттар салынатын болған. О дүниені олар осы дүниенің жалғасы деп қабылдаған болуы керек [‎161, с. 31-32].

Еуропа саяхатшысы Плано Карпини Бату ханның тұсындағы діни нанымдарын сипаттай отырып, олардың билеушіге киізден немесе жібек матадан пұт (идол) жасағандығы, оларды тамақтандырғаны яғни алдына тамақ қойғаны жөнінде, сонымен қатар оларға ат арнайтындығы жөнінде, ол атқа өлгенге дейін ешкім мінбейтідігі туралы жазады [‎108, с. 28-29]. Бұл жерде пұт (идол) деп отырғаны тұл болуы мүмкін.

«П» деген лақап атпен мақала жариялаған зерттеуші XIX ғ. екінші жартысында қазақтарда келесі дәстүр болды деп жазады: «Марқұмның жақсы көріп мінген атының құйрығын ұзындығынан төрттен бір бөлігіне қысқартқан, бұдан былай оған ешкім отырмайды. Көш кезінде бұл атты марқұмның ерімен ерттеп, оған оның жақсы көйлегін жаяды, кісе белбеуімен бас киімін алдыңғы қасына іледі. Марқұмның қызы немесе жақын туысы қыз бала бұл атты көштің алдында алып жүреді, оның алдында ту байланған марқұмның найзасын алып жүреді. Көш жайлауға, қыстауға, күзеуге орналасқан кезде ту киіз үйде тұрады. Найзаның сабын жерге қадап, киіз үйдің жоғарғы жағынан тесік жасап, ұшын шығарып қояды» - деп жазады [‎78, б. 49].

Егер адам қайтыс болған уақытта тамақ жасалып жатса, оны дереу далаға алып шығады. Үш күннен әйелдер жесірдің киіз үйіне жиналып, оның шашын жинап, жаулығын қайта кигізеді. Жесір әйел бұл кезде жылап жоқтау айтып отырады [‎78, б. 49]. Мәйіт үйде болған кезде бірқатар дәстүрлі ғұрыптар жасалады: айналар, фотосуреттер (портреттер) жабылады, судың, тамақтың беті жабылады. Сонымен қатар, бұл үйде үш күн бойы тамақ жасалмайды. Бүгінгі күні бұл ғұрып сақталмайтындығын көреміз.

Чертомлыкта жерлеу камераларының бірінде қоладан жасалған табыттың қалдықтары табылды. Ол жерде әйел адам жерленген [‎162]. Мәйітті зиратқа арнайы табытпен апару дәстүрі қазақтарда және Орта Азияның түркі халықтарында болған. Қазақтарда және өзбектерде кей аудандарда бұндай табыт «ағаш ат», деп аталады, яғни өлген адамды о дүниеге апаратын деген мағынада [‎36, с. 234]. Табыттың атқа теңелуі көнеден келе жатқан жылқымен жерлеу дәстүрінен, жылқының о дүниеге жеткізуші ретіндегі мифтік образынан шықса керек. С.А. Плетнева оғыздардың жерлеу ғұрпын сипаттап келе араб жазушысы ибн Фадланға сілтеме жасап ежелгі түркілер жылқымен жерлеген кезде «өлген адамның сол жылқымен о дүниеге барады» деген сенімін келтіреді [‎161, с. 32]. Қола дәуірінен бастау алатын жылқымен жерлеу салты қазақтарда ХІХ ғасырдың басына дейін жалғасқан.

Өлген адамға жылқы арнау Сібір халықтарында (бурят, якут (саха), алтай, хакас) ұзақ сақталды. Еуразия жылқы асыраушыларында сыртқы факторлардың әсерінен жерлеу-еске алу ғұрпындағы жылқының рөлі азайды, ал Сібір халықтарында XIX ғасырда да маңызды рөл атқарып, ежелгі түсінікті көрсетті [‎163]. Осы мәселе бойынша белгілі фольклортанушы Р. С. Липец: «Тұрмысында архаикалық түсініктерді сақтап қалған түркі-моңғол (Саяно-Алтай, Шығыс Сібір) халықтарында жылқының өзін жерлеу дәстүрі ұзақ уақыт сақталды; тарихи дамудың жолын жылдамырақ өткен және ежелгі алдыңғы және ортаазиялық өркениеттермен байланыста болған, олардың ықпалына түскен халықтарда жерлеу-еске алу ғұрыптарында жылқының орнын басқа заттармен ауыстыру маңызды орын алды» деп жазады [‎164].

Иесімен бірге аттың да о дүниеге жөнелтілуінің көптеген деректерін фольклор материалдарынан көре аламыз. Мысалы, саха елінің Моджукан батыр туралы ертегісінде қартайған жауынгер жауларының қолынан қаза болғаннан гөрі өзін тірідей көмуді жөн көрді: «Шұңқыр дайын болған кезде ол ең әдемі киімін киіп, майлы етті тойғанынша жеп, қымыз ішіп, ең жақсы қаруларын алып, атын әдемі әбзелдерімен ерттеп шұңқырға секіріп кетті, ұлдары шұңқырды топырақпен көміп тастады» [‎165]. Осылайша, жауынгер о дүниеге атымен бірге аттанған.

Қазақ халқының «Жігіт пен қасқыр» атты ертегісінде жас жігіттің сұлу әйеліне қызығып, оны уәзірлерінің ұсынысымен орындау мүмкін емес қиын тапсырмаларды орындауға жібереді. Ханның жігітке берген ең ақырғы тапсырмасы, ол ханның әкесінің қырқына сойылған жылқыны тірілтіп әкелу болады. Жігіт қасқыр енесінің ақылына сүйеніп, молаға барып, әкесінің сүйегін қазып алып, бесікке салып тербетеді. Осы кезде ханның әкесі:

– «Бұл қайсысың мазамды алып жатқан, көрде де маза бермедіңдер ғой» - дейді. Сонда жігіт:

– «Мазаңды алып жатқан мен емес, балаң, сенің қырқыңа айғыр сойған екен, соны менен даулап жатыр, мен сенен сұрап отырмын. Сен сол айғырды тауып бер.

– Ой, арамнан туған! Маған берген бір айғыры көп пе еді? Сұрайтын болса, бердім. Арамнан туған! – деп айғырды көрден алып, лақтырып жібереді. Жігіт қараса, айғырдың артқы аяғы жоқ.

– Ойбай, артқы бір аяғы қайда?

– Оны маған берген жоқ. Арамнан туғанға айт, бар! Бір санын әйелімен екеуі жеген.

Жігіт айғырды жетелеп, екі айда елге келіп, ханға айғырды тапсырып, әкесінің сәлемін айтады [‎166].

Бұл ертегіден көретініміз, ерте көшпелілер дүниетанымына сәйкес өлген адамға арналып сойылған мал иесіне о дүниеде тиесілі және соған қызмет етеді деп сенген. Осы жерлеу-еске алу ғұрыптарын сақтау олар үшін міндетті болған.

Жылқымен жерлеу ғұрпының семантикасындағы маңызды орынды оларды өлтіру әдісі алады. Берел жылқылары маңдайынан ұрып қаны шығарылмай өлтірілген [‎167]. Зерттеушілердің пікіріне сәйкес жылқыны жараламай, қанын да шығармай тұтастай мәйітпен бірге жерлеу ниетінен туындап отыр. Жылқының осыған ұқсас қанын шығармай өлтіру жаңа дәуірде сахаларда да кездеседі [‎165, с. 110-114]. Сахаларда жылқының қолқасын үзу әдісі кеңінен қолданылады: «Жылқының басынан балтаның артқы жағымен ұрып құлатады. Соққыдан мал өліп қалмауы керек, ішкі қан құйылу орын алу үшін жүрек соғысы жалғасу керек. Жылқы жерге құлаған сәтте оның кеудесінде 10 см-дей тілік салып, қолын шамамен отыз сантиметрдей тереңдікке тығып жіберіп, қолқасын іздеп тауып, жұлып алады» [‎165, с. 110-114].

Өлтірудің бұндай әдісі тек жылқыға ғана жасалады. Саха елінің мәдениетін зерттеушілердің пікірі бойынша бұл жылқының ерекше символикалық статусымен байланысты. Сахалардың нанымы бойынша жылқыны бауыздаса ол марқұмды о дүниеге жеткізе алмай қалады [‎165, с. 110-114].

Қазақ халқында зираттың алдында баған қою дәстүрі ХХ ғ. ортасында кездескен, оның бастапқы қызметі туралы ақпарат жоғалса да «атбайлар» деген аты сақталған [‎100, с. 341-342].

Жылқының әлемдік ағашпен – ғұрыптық мамаағашпен байланысы қазақ космологиясында көрініс тапқан. Темірқазық жұлдызын қағылған қазық сияқты қозғалмай тұратын болғандықтан оны темірқазық деп атаған, ал оған жақын орналасқан қозғалып тұратын екі жұлдызды Ақбозат, Көкбозат деп атаған [‎168].

Саха халқында «сірге» деп аталатын ат байлайтын баған танымал, ауқатты адамдардың зираттарында кездеседі. Сахалардың ат байлайтын «сэргэ»-сы мен қазақ халқындағы кіші жүз құрамына «сіргелі» руының байланысы жөнінде этнограф Ж.О. Артықбаев жазған. Ол «сіргелі» руының шежіресіне аса мән берген; «сірге» аспан әлемі, жер мен көкті байланыстырушы ерекше қасиеттерге ие дейді [‎169].

Сахалардағы мұндай этнографиялық нысандар өлген адамның жаны атымен бірге бұтақтары арқылы Жоғарғы әлемге көтерілетін Әлемдік ағаштың символы болып табылады [‎100, с. 342].

Сонымен қатар саха халқындағы өлген адамға арналған жылқының түсі туралы қызықты деректерді Эмили Май (Скот ат. Полярлық зерттеулер институты, Франция) келтіреді. Шаман өлім аузында жатқан байға жирен түсті сиырды немесе үкіні табуды бұйырған жағдайды мысал ретінде келтіреді. Кейде сиырдың орнына жирен түсті жылқы құрбандыққа шалынатын. Құрбандыққа шалынған малдың етін оның терісіне орап, киелі ағаштың басына мықтап байланатын [‎170].

З. Самашевтің пікірінше Берел қорымының орналасуының табиғи-ландшафттық ерекшеліктері, құрылымы, жерлеу ғұрпының құрамы, өлген адамның мәйітін сол күйінде сақтау ниеті бұл ескерткіштің ежелгі ғибадатхана екендігін, кезінде бұл жерге дала ақсүйектерінің жерленгендігін көрсетеді [‎98, с. 617]. Берел мәдениетін зерттеушілер әлеуметтік дәреженің негізгі белгілерінің бірі жылқы болып табылады деп есептейді. Орталық және Шығыс Алтайдың, Үкіктің (Укок) пазырық мәдениетіне жататын басқа ескерткіштерімен салыстырғанда Берел қорғандары халықтың жоғарғы дәрежесін көрсетеді. Мысалы, Берел қорымындағы №1 қорғанда 17 жылқы, №11 қорғанда - 13 жылқы және №10 қорғанда - 10 жылқы бірге жерленген. Барлық бір уақытта жерленген қорғандардың жерлеу ғұрпының негізгі атрибуты ретінде жылқының болғандығы айтылады. Бұл ерекшелік басқа да жақын археологиялық жағдайларда байқалады. Мысалы, Башадар қорғанындағы бірге жерленген жылқылар саны - 2, Пазырық III және Пазырық IV - 14-тен, Пазырық I - 10, Пазырық V - 9, Тұяқты I, Тұяқты II - 8-ден [‎144, с. 22, 93; ‎171]. Берел жылқылардың анатомиялық және морфологиялық құрылымының көптеген ерекшеліктері қазақ жылқысының «жабы» тұқымымен ұқсастығын көрсетті. Қоғамның жоғарғы дәрежесінің өкілдерімен бірге жерлеуге жылқының белгілі бір түстерін ғана таңдағандығына қарағанда жылқы шаруашылығындағы селекциялық жұмыстардың бастаулары болды деген тұжырым жасауға болады. Алайда кейбір авторлар тұқымдардың әртүрлі болуына қарап белгілі бір экологиялық жағдайларға бейімделудің салдарлары болуы мүмкін деген пікір айтады. Қола дәуірі мен ерте темір дәуірі қорымдарындағы мәйітпен бірге жылқыны жерлеу ғұрпы бір ғалымдардың пікірі бойынша аспан денелері культімен байланысты, бұл жерде жылқы құрбандық мал ретінде жүреді [‎170, с. 22-24]. Бұл гипотезаның жақтастары жылқының құрбандық қызметін археологиялық материалдарды интерпретациялау арқылы жазба деректердегі (Авеста, Ригведа, Махбахарата) жанама растаумен негіздейді. Жылқыны құрбандық малы ретінде пайдалануға тікелей сілтеме Геродоттың мәліметтерінде кездеседі. Ол б.з.д. 1-ші мыңжылдықтағы сақ-скиф тайпаларының діни нанымдарын сипаттай отырып «скифтер құдайлардан тек күнге ғана табынады, оларға құрбандыққа жылқы шалады. Бұл құрбандықтың мәні, барлық құдайлардың ішіндегі ең жылдамына жүйрік жануар сай» деп жазады [‎172].

Екінші көзқарас мәйітпен бірге жерленген жылқының қызметін көліктік және шаруашылық қызметпен (марқұмның жанын о дүниеге жеткізу, о дүниеде мініс көлігі) байланыстырады. Жылқыны, оның жекелеген бөліктерін, ат әбзелдерін ғұрыптық-салттық әрекеттерде пайдалану көшпенділердегі негізгі шаруашылық малдың утилитарлық қызметтерімен байланысты [‎173]. Көптеген түркі-моңғол халықтарының наным-сенімдеріне сәйкес «өлім» атын тағайындау – өзінің иесін ана жаққа жеткізу және сол жақта көшу кезінде, жорықта қызмет ету» [‎165, с. 212-235]. Сонымен қатар, жаңа дәуірде «pars pro toto» (тұтастың орнына бір бөлігі) принципі бойынша жылқы жерлеуін жеңілдету және соған ұқсату басым болды, тұтас жылқының орнына әртүрлі символдық ауыстырулар жүзеге асырылды (басы, терісі, аяқтары, ат әбзелдері) [‎97, с. 34]. Мәйітті жеке заттарымен және ат әбзелдерімен бірге жерлеу дәстүрі XVIII-XIX ғғ. қазақтар мен сахалар арасында кеңінен таралды [‎81, с. 339-340; ‎166, с. 110]. Жаңа дәуірде және қазіргі заманда жылқымен жерлеу жаппай сипатта болмаса да қазақтарда XVIII-XIX ғғ. басында әлі де кездескен, бұл туралы И.А. Кастанье: «Мәйітпен бірге марқұмның ең жақсы атын да бірге жерлеген жағдайлар кездесті. Бұл ғұрып XVIII ғ. соңы мен XIX ғ. басында Оралдың арғы жағында кең таралған еді [‎31, с. 80]. ХIХ-ХХ ғғ. тоғысындағы жылқымен соңғы жерлеулер жеңілдетілді. Бұл ғұрыпты Шығыс Қазақстан қазақтарының зираттың төрт бұрышына жылқының бас сүйегін іліп қою ғұрпынан [‎174] ал сахаларда жылқының бас сүйегін мәйіт жерленген жерге жақын ағаштың басына ілуден [‎175, 176] көреміз.

Шығыс Қазақстанның кей аудандарында адам қайтыс болған кезде және бір жылдық асына сойылған жылқының бас сүйектері бейітке қойылады. Бұл ғұрыптың Семей өңірі қазақтарында бүгінге дейін кездесетіндігін көруге болады (Қосымша Б). Сырдария және Торғай облыстарында зиратқа найза немесе ағаш қадап, соған марқұмның атының басын іліп қою ғұрпының болғандығы туралы Кастанье жазады [**‎**31, с. 80]. Ислам дінінің енуімен жылқыны мәйітпен жерлеуге тыйым салынғандықтан, жылқының бас сүйегін бейіттің бұрыштарына ілу, сақ заманындағы жылқымен бірге жерлеу дәстүрінің сарқыншағы іспеттес.

Саха материалдары «кэрэх» құрбандықтары өліп бара жатқан адам мен қайта тірілетін аңның культімен, кейінірек Ысыах мейрамымен де байланысты деп болжауға негіз болады [‎175, с. 30]. Сахаларда ағаштардың бұтақтарының бастарына ілінген аттың бас сүйектері шығысқа қаратылатындығын атап өту керек. Саха зерттеушілерінің далалық материалдарында жерлеу ғұрпының тұрақтылығы ай тылады: аттың басының шығысқа немесе оңтүстікке бағытталуы, аттың басында ноқтаның болуы, ағаштың немесе кресттің шығыс жағынан мамаағаштың (ат байлайтын бағанның) орнатылуы, аяқтарында шашасы ақ түсті тарғыл атты құрбандыққа шалу, атты қолқасын үзіп өлтіру.

Сахаларда шамандарды және ер адамдарды тұтас ағаштан табыт ойып алып, мәйітті соған салып ағаштың басына немесе ағаштан құрылыс жасап, соған жерлеу дәстүрі болған. Оны «арангас» деп атайды [‎175, с. 47] (Қосымша Б). Бұндай ауада жерлеу түрі черкес, абхаз халықтарында кездеседі.

Бұл туралы алғашқы дерек 1405 жылы неміс саяхатшысы И. Шильтбергердің жазбаларында кездеседі. Оның мәліметтері бойынша черкестер найзағай түсіп өлгендерді биік ағашқа ілінетін табытқа жерлеген. Сонан соң үш күн бойы сол жерде құрбандық шалынып, соның етін жеп, ән айтып, билеп, ғұрыптық шара өткізетін болған. Осылайша жыл сайын мәйіт ыдырап кеткенше жалғасатын болған [‎177].

Б.С. Хотко деген ғалым бұл ғұрыптан ағаш пен адамның байланысын көруге болады, ғұрыптың мәні өлген адамды оның арғы тегі болып саналатын ағашқа беру дейді. Бастапқыда ағашқа жерленгендер саны едәуір көбірек болса керек. Кейін келе бұл ғұрып өзгеріске ұшырап тек найзағай түсіп өлгендерді ғана жерлейтін болса керек. Найзағай көбінесе биік ағаштар түсетін болған. Сондықтан, табытқа салынған мәйіт ілінген ағашқа найзағай түскенде найзағай құдайы Шибле оны өзіне алып кетті деп есептеген [‎178].

Черкестер жерінде болған Француз саяхатшысы Ферран: «Олар өлген аталарының және өзге туыстарының мәйіттеріне құрметпен қарайды. Оларды биік ағаштарға ағаш табытқа салып қояды» деп жазған [‎179].

Егер жазбадағы сөздерге мән беретін болсақ, онда ағаштың басына тек ер адамдарды ғана жерлеген деп қабылдауға болады. Бұл ғұрыптың төркінінде жер-ана, көк ер адамдық деген ежелгі түсінік жатуы мүмкін. Сондықтан ер адамдарды ағашқа, ал әйелдерді жерге жерлеген болуы мүмкін [‎180]. Бұл «ағаш әлемі» деген түсініктен шыққан болуы мүмкін. Бұл жерде ағаштың жоғарғы бөлігі аспан әлемі, ортаңғы бөлігі біздің әлем, тамыры төменгі әлем.

Ә.Т. Төлеубаев Қазақ жерлеу салтындағы аза тұту күндері деген мақаласында Қытай жылнамашысы Лу Мау-Цзайдың деректері бойынша түркілер өлікті бірден жерлемеген. Егер адам көктемде немесе жазда қайтыс болса жапырақ сарғайғанша, егер күзде немесе қыста өмірден озса ағаштар бүр жарғанша күткен. Сол кезде ғана қабір қазып жерлеген. Құрбандыққа шалынған малдар: қойдың, жылқының бастарын діңгекке іліп қоятын болған деген мәліметтер келтіреді [‎36, б. 174].

# 3.2 Қазақ халқындағы жерлеу дәстүрінің сақ қоғамымен байланысы

Ерте кезеңнен бастау алатын өлген адамды уақытша жерлеу, мүрдесін негізгі жерлеуге дейін сақтау дәстүрінің кейінгі қазақ қоғамына дейін жалғасын табуы бірінші кезекте көшпелілер дүниетанымындағы әулиенің жанына, беделді тұлғалар жерленген пантеонға апарып жерлеумен байланысты болса, екінші кезекте халықтың тіршілік ету ортасымен, яғни табиғатымен байланыстыруға болады.

Шығыс Қазақстан облысы Күршім ауданы Теректі ауылы маңында «Былғары табыты» деп аталатын жердің атауынан осы жерде өлген адамның уақытша мүрдесін уақытша сақтау орны болған деп ойлаймыз.

«Аманатқа жерлеу» бойынша қазақ халқының этнографиясы мен ауыз әдебиетінде көптеген деректерді келтіруге болады. Бүгінгі күні «Әзірет Сұлтан ұлттық тарихи мәдени музей қорығының» қызметкерлері әртүрлі дереккөздерге негіздеп Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне жерленген тұлғалардың тізімін жасап шықты. Бүгінгі күні олардың саны 239 адамды құрап отыр. Алайда кесене маңына бірнеше ғасыр бойы өлген адамдарды алыс-жақын жерлерден әкеліп жерлеп отырғандығын, жерленгендерді тізімдеп отыратын есеп кітабының, тіркейтін басқа да құжаттардың болмағанын, аталған тізімге кесенеге жерленгендігі туралы қандайда бір дерек бар тұлғалар енгізілгендігін ескерсек кесенеге жерленгендердің нақты саны бұдан едәуір көп болуы мүмкін. Кеңес өкіметі кезінде кесенеге жерлеуге тыйым салынғанда түнде жасырын келіп жерлегендердің болғандығын көнекөз қариялар айтып жүр.

Ахмет Ясауи кесенесіне қазақ беделді тұлғаларын, хандарын, билерін әкеліп жерлеу дәстүрі болғандығы тарихи деректерден белгілі. Атап айтар болсақ қазақтың белгілі батыры Бөгенбай және батырды сөреге жерлеп, кейіннен Түркістанға апарып жерлеген.

Сонымен қатар, қазақтың белгілі қолөнершісі, этнограф Дәркембай Шоқпарұлы қазақта сүйекті қастерлеу, қадірлеу салты ерте замандардан қалыптасқан деп жазады. Сондықтан бақи дүниеге сапар шеккен адамның мәйітін туған жеріне, кіндік қаны тамған жерге әкеліп жерлегенді жөн көрген. Жаугершілік замандарда шейіт болған жауынгерлердің «сүйегін» қорлауды деп жат жерде қалдырмай, мәйітін арнайы мал терісінен жасалған кебінге орап, туған жердің топырағына әкеліп қоятын рәсім болған. Төтенше жағдай туып, сүйегін әкеле алмаса, бір саусағын алып келген. Алмас Нұрмаханұлы Алматов Арғынбай батырдың сүйегін елге қалай жеткізгенін былай жырлайды:

... Сүйегін артып ердің, күзде келдік,

Тар кезең, етін сылып, киізге орап,

Қайнатып, сілтіге сап, ақсүйек қып,

Жеткердік болғанменен қанша тозақ... [‎181].

Сүйек – адамды және оның тәнін, жан-дүниесін, тегін білдіру үшін қолданылатын ұғым. С. ұғымы кейбір жағдайларда адамның өзіне және оның жай-күйіне қатысты жағдайларды білдіру үшін қолданылатын болған. Сүйекке біткен қасиет деп адам бойындағы туа біткен және жастайынан қалыптасып кеткен қасиетті айтады [‎182].

Сүйектің екінші анықтамасы – адамның шыққан тегіне, руына қатысты қолданылатын күрделі ұғым. Қариялар жөн сұрасқанда «сүйегің кім?» - деп сұрайтын болған. Ел ішінде теріс қылығымен көзге түскен адамды «сүйекке таңба салды» деп ел ішінен шеттеткен. Керісінше ел ішінде қадірлі мейірімділігімен және адамгершілігімен көзге түскен адамды «сүйегі асыл екен» деп мақтаған. Адам бойындағы жастайынан қалыптасқан жақсы қасиеттерін сүйекке біткен қасиет деп айтады.

Көңілі жақын, жекжат адамдар кейінгі ұрпақ суысып кетпесін деп бір-бірімен қыз алысып, қыз берісіп отырған. Оны «сүйек жаңғырту» деп атаған. В.Я. Бутанаевтың айтуы бойынша бұл дәстүр хакастарда «сүйек нандырушы» «возврат сеока» деп аталады.

Қазақ халқындағы сүйек жаңғыртудың бір көрінісін З.Ө. Ибадуллаева Түркістан өңіріндегі ел арасынан келесі этнографиялық деректерде келтіреді. «ХХ ғ. 50-ші жылдары әйелі қайтыс болған соң бір ер адам екінші рет отау құрады. Баласы өгей шешесін анасы сияқты көріп кеткендігін айтады. Арада 30-35 жыл уақыт өткен соң, осы екінші анасынан туған бала болмағандықтан оның төркінімен арадағы байланыс үзілмесін деп, екінші анасы өзінің төркін жағындағы бір жігітке баласының қызын беруге келіседі [‎183].

Сүйек құны – дәстүрлі қазақы ортада қасақана өлтірген адамның денесін жасырғаны үшін кісі өлтірушінің марқұмның туыстарына төлейтін құнының атауы.

Аманатқа (қар астына, құмның астына, тастың астына) уақытша жерленген сақ қоғамындағы белді тұлғалардың сүйегін нақты өзінің о дүниелік үйі обаға жерлеу үшін барша халыққа хабар таратып, «сауын айтқан».

Сойыс малдарын әзірлеп, шығарып салу салтына алдын-ала дайындық жүргізілген. Сақ обаларындағы алтын әшекей бұйымдардың аса күрделі аң стиліндегі зергерлік өнері мен сынамаларына қарап отырып бірнеше күнде ғана дайындалмағанын көреміз. Ол үшін арнайы зергерлерге өздерінің тайпалық ерекшелігін көрсететін аңдық стильде әшекейлер жасауға тапсырыс беріп дайындатқызған деп жорамалдауға да болады.

Тағы да бұл жерде қазақ халқында кездесетін жасы жеткен үлкен апа, әжелердің өздеріне ақыреттік маталарын дайындап қоюына қарап, сақ көсемдері де алтынмен апталған салттық киімдерін алдын-ала арнайы жасатып қойған ба деп те ойлаймыз.

Жерлену шарасын басқаратын абыздардың белгілеуімен үлкен өзен жағасында межелі уақытта жиналған халық өздерімен бірге жағдайына қарай ірілі-ұсақты малдарын ала келген. Бұл сөзімізді М.П. Грязновтың Аржан патша обасынан табылған 160 жылқының бай ат-әбзелдері бар алтауы патшаның өзінің мінген аттары, қалғандары сол елдің тұрғындарының және көршілерінің патша обасына әкелген жылқылары деген тұжырымы дәлелдей түседі [‎93, с. 46]. Пазырық қорымындағы жылқылардың құлағындағы ені және таңбалары әртүрлі болуына қарап олардың иелері әртүрлі адамдар болған, егер барлығы сол жерде жерленген адамға тиесілі болса, олардың бұрынғы таңбалары ауыстырылып немесе жойылатын еді деген пікір айтады. Сонымен қатар, бұл жылқылардың ат-әбзелдері де әртүрлі материалдармен және әртүрлі шеберлердің жасағандығын айтады [‎91, с. 68-70].

Асқа жиналатын әр ру өздерінің сойыс малдарын, қымызын ала келетіндігі жөнінде жоғарыда айтқан едік.

Көне сақ қоғамында ірі обалардың белгілі бір жерде орналасуына аса мән берген. Жоғарыда айтылғандай патша қорымдарындағы ірі обалардың орналасуына судың, құрылысқа қажетті материалдардың жақын болуы маңызды болған. Осы қорымдарда патша обаларының орналасуы да белгілі бір тәртіппен жүргізілді. Жерленген адамның тірі кезінде қоғамдағы алған орнына байланысты болған. К. Ақышев қола дәуірінің кейінгі кезеңінен бастап элитарлы қорымдардағы жерлеу ескерткіштерінің орналасуының екі түрін бөліп көрсетеді. Біріншісі, ғұрыптық ескерткіштердің орталықтанған орналасуы. Патша обасы ортада орналасады, қалған обалар жерленушінің қоғамдағы орнына байланысты маңайына орналасады. Қола дәуірі ескерткіштерінен Ақсу-Аюлы, Бұғылы, Былқылдақ ескерткіштерін мысалға келтіреді. Екіншісі, жерлеу ескерткіштерінің сызықтық орналасуы. Патша обасы тізбектің басында орналасады, қалғандары дәрежесіне қарай одан оңтүстікке немесе солтүстікке қарай орналасады. Кейінгі қола дәуірінде Саңғыру қорымын мысалға келтіреді [123, с. 62].

Ә.Т. Төлеубаев сақ қоғамының ерекше құрметтелетін мүшесіне арналып тұрғызылған Бәйгетөбе қорғаны қорғандар тобының басында – қорымның оңтүстік шеткі нүктесінде орналасқандығын айтады. Ескерткіштердің топографиясынан көрініс тапқан рудың немесе тайпаның әлеуметтік жағынан озық мүшелерін ерекше құрметтеуді сақ-скиф мәдениетінің басқа да ескерткіштерінен көруге болатындығын айтады. Ұландырықта үлкен отбасылардың немесе әскербасыларының ескерткіштері қорғандар тізбегінің басында немесе ортасында орналасқандығын, үлкен көлемімен ерекшеленетіндігін мысалға келтіреді. Зерттеуші В.Д. Кубаревтің «жерлеу ғұрпы өлген адам көзі тірісінде өмір сүрген нақты әлеуметтік-экономикалық жағдайларды көрсетеді, сондықтан жерлеу ескерткіштері ежелгі көшпенді өмір сүрген шынайы жағдайларды бүге-шігесіне дейін қайталайды» деген пікірімен келіседі [‎38, с. 230].

Бұл зерттеулер басқа да әлеуметтік түрлі мәселелерді шешуге септігін тигізуі мүмкін. Мәселен, Шілікті сияқты пантеон ескерткіштерде тек бір мәдениеттің үлгісін іздеу қате болып, жақын әртүрлі тайпалық одақтардың бір жерге жерлеу орны болуы мүмкін. Бұл бір аталық рудың емес, бір тайпалық одақ бірлестіктерінің пантеоны. Қазақстан жерінде мұндай ірі көне пантеондардың (Есік, Бесшатыр, Боралдай, Берел, Шілікті, Қырықоба және т.б.) санаулы жерлерде ғана болғандығын археологиялық барлау жұмыстары дәлелдеп отыр.

Қорғандар жекелеген әулеттердің, рулардың белгілі бір жерді иемденуге құқығын көрсететін белгі қызметін атқарды [‎94, c. 124]. Бұл дәстүр кейінгі көшпелі-қазақтарға дейін сақталып келді. Қазақтардың қалыптасқан ережесі бойынша жердің (жайылым жерлердің) шекарасын бір рудың, тайпаның белгілі тұлғаларының моласы арқылы белгілейтін болды [‎38, с. 228].

Әлеуметтік дәрежесіне қарай Қазақстан жеріндегі жерлеу ескерткіштерінің кішігірім тайпалық одақтарға және ірі тайпалық одақтарға арналған кешендерін жіктеу, жеке өз алдына тақырып болып табылады.

Бастысы бұл жерде біздің айтпағымыз көне қоғамда өлікті сақтау мен жөнелтуде арнайы жерлеу орнына апару, ақтық сапарға әлеуметтік дәрежесіне сай ел болып, халық болып шығарып салу болды.

Еуразия даласындағы ерте темір дәуірлерінде жаңа бір серпіліспен дамыған мәдениеттерден көптеген мәселелер шешімін анықтауға мүмкіндіктер туындайтыны анық. Бұл әсіресе бірыңғай автохтонды немесе бір жақты миграцияның әсерінен қалыптасқан мәдениеттер деген өзекті шешімдерді анықтауға болады. Археологиялық ескерткіштерден табылған жаңа табылымдар үлгісін белгілі бір миграция әсері деп шешім қабылдау мәселесі кең үрдіске айналған. Ал оның белгілі бір қоғамның өз ішінде дамуының немесе шаруашылық типтің өзгерісінен, ішкі мәдени жарылыстан болды деген пікірлер кейінге қалдырылып келеді. Әрине сыртқы мәдениеттердің игі әсері әбден болуы мүмкін, алайда оның өзіндік өзегі сол табиғи ортаға бейімделген этностың негізгі белгісі екенін ұмытпау керек.

Қазіргі уақытта археологиялық қазба мәліметтеріне байланысты жеңіл тұжырымдар мен эзотериялық пікірлер қалыптасып ғылыми негізсіз ойларға жетелеуде. Жаһанданудың салдарынан алдыңғы адам баласының басып өткен қарапайым іздерін, кейіннен түсінбей осындай кереғар пікірлер орын алуда. Ал оны шешуде, көне дәуірді түсінуде лингвистиканың, фольклордың, этноархеологияның маңызы зор екенін айта аламыз.

Қазақ халқы көне дәуірлерден аруақты, ата-баба рухын құрметтеген халық. Оның көріністерін бүгінгі күні халқымыздағы толықтай мұсылман дініндеміз деп мойындағанымен синкретті түрде оған дейінгі күнге, отқа, тәңірге табынуға және аруақты құрметтеуге қатысты наным сенімдерінен байқаймыз.

Оған қатысты көптеген мысалдар мен дәйектер күнделікті тұрмысымызда да көрініс тапқан. Мәселен келін түскенде отқа май құю, отты құрметтеу, тәңірді ауызға алып сиыну және жұма күні жеті шелпек пісіріп иіс шығару сияқты көптеген мысалдарды келтіруге болады.

Сонымен қатар қарапайым тұрмыспен астасып жатқан көпшілік байқай бермейтін тамыры терең сонау сақ кезеңдерінен бастау алатын дүниетанымдық түсініктер бүгінгі тақырыптың арқауы болмақ. Археологиялық қазба нәтижесінде зерттелген көптеген ескерткіштер мәліметтері тек тарихнамалық, сипаттамалық тұрғыда немесе осы уақытқа дейін еуропацентристік тұжырымдармен байламдар жасалып келді. Ал олардың жергілікті мәдениеттерден тамырын іздеу яғни қазақ халқының этногенезіне қатысты мәселелер шет қалып отырды.

Елімізде соңғы 20 жылдықта көптеген мемлекеттік бағдарламалар аясында және үрдіске айналған жаппай сақ кезеңін зерттеу бағытында көптеген археологиялық ескерткіштер ашылды. Олардың жаппай ашылуымен бірге тың мәліметтердің молаюы жаңа мәселелерді туындатып отыр. Еліміздің және басқа да көршілес аймақтардан зерттеліп жатқан сақ дәуірінің ірі кешенді ескерткіштерін зерттеу арқылы олардың мәденигенез мәселесін іздеуде этнографиялық мәліметтерді қолдансақ қателеспейміз деп ойлаймыз.

Патшаларын үлкен-үлкен обаларда жерлеген сақ бабалары сияқты қазақ халқы да қайтыс болған адамды соңғы сапарына шығарып салуға, сонымен байланысты ғұрыптарды атқаруға ерекше мән берген. Марқұмды соңғы сапарға шығарып салу, онымен қоштасу, жылына дейін қара жамылып, аза тұту, ас беру сақ бабаларымыздан келе жатқан дәстүр деуге болады.

Сақтар мен скифтер қайтыс болған адамдарды жылдың белгілі бір мерзімдерінде – жаздың басында немесе күзде ғана жерлеу дәстүрі болды. Бұл дәстүр қарасұқ, тағар, және пазырық мәдениеттерінде жақсы көрініс тапты. Сонымен қатар, бұл дәстүрдің түркілерде де сақталғандығын көптеген археологиялық деректерден байқауға болады.

Бұл дәстүрдің табиғи жағдайлармен және көшпелілердің шаруашылық циклымен байланыстылығын көреміз. Қыста қайтыс болған адамды жердің тоң болуына байланысты көктемге сақтап, «аманатқа қойған», яғни мәйіттің іш-құрылысын алып тастап, сөреге сақтап, көктемде жердің тоңы қайтқан кезде мәйітті арнайы орында жерлеген деген пікірді алға тартамыз. Осыған ұқсастықты Э.Б. Вадецкаяның еңбегінен [‎9, с. 157-160] таба аламыз. Ғалым Таштық қорымындағы жерлеу камераларынан шыққан ағаш қималарының ұзын қабырғалары бойынша бағытталуы көп жағдайда ОБ-СШ, яғни жаз мезгіліне сәйкес келеді, сирек жағдайда БСБ күз мезгіліне және өте сирек жағдайда Б-Ш көктем мезгіліне сәйкес келеді дейді [‎9, с. 158-160]. Бұл жерде ағаш қималар тек үлкен көлемдегі обаларда кездесетінін ескеретін болсақ, патшаларды, батырларды, қоғамдағы беделі бар басқа да тұлғалардың ғана мәйітін жаз мезгіліне дейін сақтап, қоғам болып көпшілік халық жиылып жерлегенін көреміз.

М.П. Грязнов Бірінші Пазырықтық обасында жерлеу қыркүйек айында жүргізілгендігін жазады. Ғалым бұндай қорытындыға басқа ботаник, зоолог ғалымдардың тұжырымдары негізінде келді [‎91, с. 17-18].

Арнайы жер дегенде сол қоғамның тек әлеуметтік дәрежесі жоғары өкілдерінің жерленетін орны болып саналатын пантеондарда қойған. Ол жерлердің жанында міндетті түрде өзендердің болуы, жазықты қыратты әрі қайқаңға шыға келгенде бірден көзге түсетін биік жоталы кең жазықтарды таңдаған деп ойлаймыз. Сонымен қатар басты орында сол көне құрылыс салынған жерден алыс емес таудың шағыл тасының немесе өзеннің малта тасының болуы, қарағай өсетін және құрылыста шымның қолданылуы үшін көгалды сазды жерлердің болуы ескерілген.

Сақ кезеңіндегі ірі пантеондардың құрылысы мен қазақ халқындағы қыстау маңына жерлеу сияқты пікірлерді астастыру немесе ұқсату ұшқары пікір деп ойлаймыз. Қыстау маңына жерлеу дәстүрі сақ кезеңінің дүниетанымында басты орында болмаған, өйткені ірі пантеондар кең жазықты қыраттарда, өзен жағалауларында және көне құрылысты салу үшін құрылыс материалдарының жеткілікті орындарда болуы басты себеп болған деп ойлаймыз. Ал қыстау маңына жерлеу дәстүрі әлдеқайда кейінгі дәуірлерде болған деп тұжырымдауға болады. Көптеген жылдық зерттеулер нәтижесінде қарапайым жерлеу орындары ірі обалар маңына қойылуға тиым салынған. Өйткені ірі обалар маңында кездесетін кіші обалардың өзінде мәйітті бай шығарып салу жабдығымен жерлеген.

Моңғолдарда Шыңғыс ұрпақтарын Алтай тауына апарып жерлеген [160, с. 258].

Көшпелілердің рулық зираттары белгілі бір жерлерге көп жағдайда мерзімдік қоныстардан алыс жерде орналасатын қыстауларға орайластырылған. Сондықтан кейбір ежелгі мәдениеттер үшін қабірді қазу кезінде табылған табылымдар олардың тұрмыс салтын анықтауға, мерзімдеуге және тарихи-мәдени келбетін қалпына келтіру үшін жалғыз материал болып табылады. Қорғанды тұрғызу кезінде ежелгі тұрғындар өздерінің қайтыс болған туыстарына о дүниелік үйін тұрғыздық деп санаған [184].

Қырғыз халқында да рулық зираттарда тек сол рудың адамдарын ғана жерлеген. Егер қырғыз өз руынан алыс жерге (ұрыс алаңында, саяхаттап жүргенде, сапарда, жайлауда) дүниеден өтетін болса, оның сүйегін рулық зиратқа әкеліп жерлейтін болған [‎185].

Осыған қатысты туыстас адамдарды рулық зиратқа, қыстау маңына жерлеу де көшпелілер дәстүрі болып табылады. «Ерте пазырықтықтар туыстарын әдетте өз қыстауларының жанында жерледі. Туыстарын өз қыстауларына жерлеу арқылы пазырықтықтар өздерінің мекендейтін жерлерін белгіледі. Бұл дәстүр ғасырлар бойы сақталып, қазақтар мен қырғыздар да кейінге дейін қайтыс болған туыстарын тек қыстау маңына жерлеген, деген С.И. Руденконың пікірін мысалға алуға болады [‎89, с. 9]. Бұл жерде басты орында міндетті түрде қыстау маңында жерлеу рәсімін өткізу емес, ең маңыздысы арнайы пантеон болуы шарт дегенге тоқталамыз. Өйткені біздің зерттеулеріміздегі Шілікті, Бесоба, Қырықоба, Қаракемер және тағы басқа кешенді ескерткіштерде тек жерлеу құрылыстарымен қатар ғұрыптық құрылыстардың кездесуі сол заманда үлкен маңызға ие қасиетті орын болып саналғанын көрсетеді.

С.И. Руденко Сақтар мен моңғолдардың патшалары қай жерде қайтыс болса да ата-бабаларын жерлейтін арнайы орынға жерлеу ғұрпы ұқсас болып табылады, сақтарда бұл Герр, моңғолдарда – Алтай. Рашид ад-Дин жерлеу рәсімін сипаттай келе ұлы хандар мен Шыңғыс ханның ұрпақтары қай жерде қайтыс болса да Алтай тауына жерлеуге жеткізіледі дейді. Бұдан әрі ханның мәйітін Алтайға әкеле жатқан әскер кезіккендердің барлығын «Өз патшаңды ана өмірге барып күтіп ал» деп өлтіріп тастайтыны туралы айтады. Сонымен қатар олар ана өмірде керек болар деп ханның мінген аттарынан жақсыларын іріктеп алып, соларды да өлтіреді дейді [‎144, с. 55].

«Сарайшық» қаласының Алтын орда кезеңінен династиялық пантеон болғаны деректерде келтіріледі. 1459 ж. Фра Мауроның картасында Жайық өзенінің оң жағалауы кесене суретімен белгіленіп, «Билеушілер мазары» деп жазылған [186].

В.В. Трепавлов Сарайшыққа қатысты тарихшылардың еңбектеріне сүйене отырып «Кіші Орда» деген атаудың өзі билеушінің мазарының үстінен сарай тектес құрылысты салу ғұрпын елестетеді, Ибн Фадлан оғыздар туралы айта келе Сарайшық қаласын «киіз үй» ұқсатып жазса, П.Карпини мен Г.Рубрук XIII ғ. моңғолдар мен қыпшақтардың молаларының үстіндегі «шатыр», «үшкір үйлер» туралы жазады деген деректер келтіреді [‎186, с. 572].

Сәйкесінше Сарайшық моңғол дәуіріне, исламның келуіне дейінгі ғұрыптық маңызын ескере келе Сарайшық Жошы ұлысында үлкен символдық мәнге ие болды деген қорытынды жасайды [‎186, с. 572].

Сарайшық Жошы ұлысы кезеңінде де қазақ хандығы кезеңінде де хандар жерленетін пантеон ретіндегі маңызын жойған жоқ. Оған келесі деректер дәлел бола алады. Әбілғазының «Түрік шежіресі» еңбегінен Сарайшықта Тоқта хан мен Жәнібек ханның жерленгені туралы білеміз [‎187]. Ә. Марғұлан: «Жазба қайнар көздерінен байқауымызша, ХV-ХVІ ғасырлардағы тамаша сәулет ескерткіштері қазақ хандары Жәнібек пен Қасымханға Сарайшықта тұрғызылды... 1524 жылы Сарайшықта қазақ ханы – Қасымның қаза тауып, жерленгені қайнар көздерінен белгілі» [‎188] деген тоқтамға келеді.

Қазақ халқындағы өзін өлгеннен кейін әулиенің жанына жерлесін деген тілегінің бір көрінісі С.Е. Әжіғали мен Е. Оразбектің мақаласында келтірілген. Жетісу жеріндегі Көксу ауданында ХXIII ғасырда өмір сүрген әулие саналатын Балпық, Ескелді, Жолбарыс билер бір атызда Қаратал мен Көксу өзендерінің қосылар сағасында жерленген (Қосымша Б). Далалық зерттеу жұмыстары барысында авторлармен кездескен Көксу ауданы Амангелді ауылының тұрғыны егде жастағы информатор өзінің де осы Балпық және Жолбарыс әулиелердің жанына жерленуді армандап жүргендігін жазады [‎189].

Ерте көктемде немесе қыстың басында адам баласының әлсіреп көз жұматын уақыты болғандықтан адам мәйітін белгілі бір уақытқа дейін сақтау қажеттілігі болды. Қажеттілік дегенде ең бастысы жердің тоң болуы, ауа райының суық болуы себепті соңғы сапарға шығарып салудың кең түрде аталып өтуі үшін барлық халықты жинау қажеттілігі тек жаз айларында болғанын болжауға болады. Ал жылдың басқа мезгілдерінде көз жұмған адам мүрдесін жазғы уақытқа дейін сақтау үшін аманатқа жерлеу немесе сөреге қою дәстүрі орын алды деуге болады.

Осы аманатқа қою немесе сөреге қою дәстүрімен астасып жатқан дүние ол қайтыс болған адамның жылын беру, жылдық асын өткізу, сол жылдық асына арналған тұл атын сою сияқты қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымын келтіруге болады. Қазақ халқындағы тұл ат, тұл қатын сияқты түсініктерге Ә.Т. Төлеубаевтың талдауларын мысалға келтіруге болады [‎37, б. 28-36]. Бұл туралы зерттеу жұмысының «Еуразия көшпелілерінің жерлеу дәстүріне қатысты теориялық тұжырымдар» атты бөлімінде бөлімінде жазылған.

Осы сияқты қазақ халқында да аманатқа қойғанда биік төбеге киіз үйге сөре жасалып, сонда сақтайтын болған. Мысалы, Түркістанға апарып жерлегенге дейін сөреге қойылған тұлғалардың қатарында Қазыбек би мен Бөгенбай батырды айтуға болады. Ол жерлер әлі күнге дейін Бөгенбайдың сөресі, Қазыбек би сөресі деп аталады. Сонымен қатар, Шығыс Қазақстан облысы Күршім ауданына қарасты Теректі ауылдық округіндегі Былғары-Табыты елді мекенін де мысалға келтіруге болады.

Қазыбек би өлетін жылы сүйіндік руының қыстауында, қазіргі Баянауыл ауданының жеріндегі Далба тауының қойнауындағы Мұрынтал деген жерде дүниеден өткен. Сол жер «Қазыбектің сөре тасы» атанып кеткен [***‎***33, б. 81]. Оның баласы Бекболат әкесі қайтыс болған жерде киіз үй тұрғызып, төрт айдың ішінде Қазыбек бидің денесін қоршап сақтап жүрген екен. Қар ерігенде, Бекболат әкесінің денесін Түркістандағы Қожа Ахмет Иасауи кесенесіне апарып жерлеген [***‎***190].

Бөгенбай батыр жасы ұлғайған шағында ауырып қайтыс болған. Мәйітін Түркістандағы Қожа Ахмет Яссауи мешітіне жерлеу үшін батырдың денесін арулап, былғарыға орап, қыс бойы сөреге қойып сақтаған. Абылай ханның жарлығы бойынша 1776 жылы көктемде ұлы Тұраналы мен Айтбай Аткелтірұлы бастаған елдің игі жақсылары батырдың сүйегін нарға теңдеп, Түркістанға жеткізіп, Қожа Ахмет Яссауи кесенесіне жерлеген. Бөгенбай батырдың сүйегі сақталған жер бүгінге дейін Ерейментау өңірінде «Бөгенбайдың сөресі» деп аталады [***‎***191].

Қазыбек бидің заманында өмір сүрген Олжабай батыр мен Едіге биді де Ереймен тауының сыртында уақытша жерлеп, жаз шыға Түркістанға апарып жерлеген. Бұл жерлер қазір Олжабай сөресі, Едіге сөресі деп аталады.

Әнет баба Қаратауда Қошқарата деген жерде дүниеден қайтыпты. Әнет бабаның сүйегін Көкенай батыр Түркістанға апарып қойған екен.

Көкенай батыр Әнет бабаның ішек-қарнын, өкпе бауырын сол жерге Қошқаратаға көміп, сүйегін сөрелеп Түркістанға, Қожа Ахмет Яссауи кесенесіне апарып жерлеген екен.

Сонымен қатар Шыңғыстауда дүние салған Мамай батырдың ішкі құрылысын Кеңгірбай би Орданың бауырында қойғызады да, сүйегін былғарымен қаптатып Түркістанға апарып жерлеткізеді.

Атақты батырдың сүйегін Түркістанға апаруға Мамайдың тұңғыш ұлы Жиеншора батыр, кенже ұлы Жолбарыс, Мырза батырлар бастаған Жұмағұл балалары, Ожар батыр бастаған Жөкең ұрпақтары сияқты белгілі азаматтардан құралған қырық қаралы адам болып барады.

Келесі жылы арнайы мал айдатып, өзі бастап барып Мамай батырға арнап ас бергізген екен [***‎***192].

1913 жылы Торғай бойында аманатқа қойылған Күмісбай әулие 18 жылдан кейін қазылып алынғанда оның денесінде ешқандай өзгеріс болмаған, бұзылмаған [***‎***193].

Күмісбай әулие ХІХ – ғасырда қазіргі Қызбел ауылында – Жылықайдар әулетінде дүниеге келген (Қостанай облысы, Жанкелді ауданы). Қартайған шағында өмірден озатынын айтып өсиет жасайды. Өсиетінде осы жерге аманат деп жерлеңдер. Мен өлген соң 18 жылдан кейін осы Құмкешуден біреу қажыға барып келеді. Мешіт салдырады. Міне сол кезде мені қайта сол мешіт жанына жерлеңдер деп өсиет айтқан. Болжаған мезгілінде дүниеден озып әулиені Торғай өзені жағасына –аманатқа деп жерлейді. Кейін қайта жерлейтін кезде ашып қараса әулиенің денесі сол қалпы сақталған тек бір үлкен башпайының басы сәл қарайған екен дейді. Қайтадан кебіндеп қажыға барып келген Құлкей қажының маңына жерлеген. Әулие денесі жиырма жылға жуық жерде жатса да өзгермеген [***‎***194].

Осы аманатқа жерлеуге байланысты дерек келтіре кететін болсақ, қазіргі Абай облысының Аягөз өңірінде Найман руының ішінде Қожан деген бұтағынан тараған, ХІХ ғасырда өмір сүрген Балтабек қажыға байланысты деректер келтіруге болады. Балтабек қажы өзінің ерекше бітімімен көзге түсетін (бойы 2 метр 80 см) батыр болғанын және сол батырлығының арқасында жол бастаушы болып Меккеге қажылыққа үш рет барғандығы айтылады. Балтабек қажы ақ патшаның әскерлерінің қолынан ХХ ғасырдың басында қайтыс болғанда денесі далада көмусіз қалғандығын айтады. Бірнеше күн өткеннен кейін наурыз айында ел-жұрты жиналып теріге орап құмның астына аманатқа жерлегенін, басына белгі ретінде ағаш қойғаны айтылады. Сол жылы 25 жастағы жас шебер жігіт қазіргі Аягөз өңіріндегі Сартерек өзенінің жағасында биенің сүті мен жылқының қылын қосып отырып шикі балшықтан шошақ бейіт тұрғызып, төрт бес айдан кейін бейіт біткенде ат бесікке жерленгені айтылады (Қосымша А).

Дәл осындай оқиға қазіргі Абай облысы, Абай ауданы, Саржал ауылында 1956 жылы болған. Онда қаңтар айында тобықты руының ішінде беделді бір қайтыс болған адамды қыстың қатты суық, әрі қалың қарлы болуы себепті, жол қатынасы болмағандықтан, ел-жұрт жиналып қар кеткенде жерлеу үшін қардың астына «аманатқа» жерлеген. Адамның сүйегін қыстау маңындағы жерге ағаш жәшікке салып үстіне қарды ойып кірпіш тәрізді бейіт тұрғызған (Қосымша А).

Аманатқа жерлеу дәстүрі кеңірек зерттеу жұмысының «Қазақ халқындағы жерлеу дәстүрінің сақ қоғамымен байланысы» атты тарауында қарастырылады.

Қайтыс болған адамның етін сылып алып, сүйегін туған апарып жерлеу туралы тағы бір деректі И.А. Кастанье келтіреді. Оның сөзі бойынша Астраханьнан Хиуаға барған Афросимов мәйіттің етін сылып алып, сүйектерін қапқа салып жатқан бірнеше қазақты көреді, неге былай жасап жатқандарын сұрағанда бұл кісінің осы жерге қайтыс болып, осы жердегі бөтен зиратта жерленгендігін, бұл кісілердің марқұмның сүйегін еліне апарып жерлеуге келгендігін, сол үшін етін сылып жатқандығын айтқан [***‎***31, с. 95].

Жоғарыда айтылғандай жау қолында немесе туған жерінен алшақта дүниеден қайтқан адамды кіндік қаны тамған жерге апарып жерлеудің тағы бір мысалы ретінде Алматы қаласында дүниеден озған Абайдың сүйікті ұлы Әбдірахманды Алматы қаласында уақытша жерлеп, кейіннен Шыңғыстауға апарып, қайта жерлегенін айтуға болады. «Әбішті жерге, лахатқа Майқан мен Өтеген өз қолдарымен қойып жатып, «Аманат», «Аманат!» – десті» [‎73, б. 203].

Наурыз: жаңғырған салт-дәстүрлер атты еңбекте қазақ халқында мәйітті ұзақ сақтаудың бал құю, аршамен қаптау, былғары табытқа салу сияқты көптеген әдістері болғандығы жазылады. Мәйіттің бұзылмас жағдайын жасаған соң, алыс жолға аттанғанша оны арнайы киіз үйге, немесе биік ағаш сөреге, не былғарыға мықтап орап, қатар өскен екі ағаштың басына керіп қоятын болған дейді. Бұл еңбекте авторлар Көне Түркістанға Әзірет Сұлтанға апарып жерленген игі жақсылардың қай-қайсысы болса да осы «аманатқа қоюды» басынан өткерген деген пікір айтады [***‎***195].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің қарсы алдында орналасқан Рабиға сұлтан Бегімнің мазарының астынан бөлме ашылған. Зерттеу жұмыстары барысында бұл бөлме сағана екендігі анықталған. Былғарыға оралған төрт адамның сүйектері табылған. Кесененің сол кездегі қызметкері О. Дастановтың 1967 жылы жарияланған «Әулие жерлер туралы шындық» атты кітабында былғары сол кезге дейін өзгермегенін, тіпті түсі де өзгермегенін жазады [‎196]. Былғарыға орап жерленгеніне қарағанда бұл адамдар аманатқа жерленіп, біршама уақыттан кейін Рабиға сұлтан Бегімнің мазарына жерленген болуы мүмкін.

Әдетте, аманатқа қойғанда мәйітті жерлемей, яғни көмбей, денесін сөреге қойып, былғарыға орап, қармен, таспен көміп, бұзылмайтындай жағдайда ұстап, бірақ жерлеген. Себебі ислам шариғаты бойынша көмілген мәйітті қайта қазып алуға тыйым салынған. Ал мәйіт денесі бұзылмаса, басқа жерге апарып жерлеуге рұқсат етіледі [***‎***87, б. 110].

Қазақ халқы дүниеден өткен адамды үшінші күні жерлеген. Қазақстанның кей аудандарында бұл дәстүр әлі күнге дейін сақталған. Себебі, ежелгі түсінік бойынша, қайтыс болған адамның жаны бірінші күні үй ішінде, өз айналасында ұшып жүреді, екінші күні шаңыраққа қонады, ал үшінші күні көк тәңірге аттанады деп түсінген. Ал күн аса ыстық кездері түске дейін қайтыс болса, түстен кейін жерлеген, ал түстен кейін қайтыс болса ертесінде жерлеген.

С.Е. Әжіғали да Талдықорған және Алматы облыстарының кейбір аудандарында жүргізілген этнографиялық экспедициялар материалдарына сүйеніп, адам қайтыс болған соң сол күні жерлейтін күні анықталады, ең ұзақ дегенде ол үшінші күнге түседі деп жазады [***‎***41, с. 95].

Ислам дінінде марқұмның қайтыс болғанын жариялап, жерлеу рәсіміне асығу қажет. Хадисте Пайғамбарымыз: «Егер сендерден біреу қайтыс болса, оны кешіктірмеңдер және қабіріне қоюға асығыңдар», - деген. Тағы бір хадисте: «Мұсылманның мұсылмандағы қақы бесеу: сәлеміне жауап беру; сырқаттанса, көңілін сұрау; жаназасына қатысу; шақырса, бару; түшкірсе, Алланың рахымын тілеу» - делінген [‎87, б. 34].

Аманатқа қоюмен қатар, қазақ халқында кездесетін тағы бір жерлеу түрі – сағанаға (саханаға) жерлеу болып табылады. Сағана – жер асты құрылысы. Ол екі бөлмеден тұрады, бір жағына ер адамдарды, екінші жағына әйел адамдарды қойған. Сағананың қазақ жерінде шығу тарихын зороастризммен байланыстыруға болады. Зороастризм діні өкілдерінің түсінігі бойынша мәйіт лас деп саналады. Және де мәйітті киелі жерге жерлеу арқылы жер ластанады деп түсінген. Сондықтан мәйітті оқшауланып таспен қаланған «Дахма» және «оссуарий) деп аталатын жерлерге жерлеген. Мәйітті ашық жерге қойып, ит-құстар етін жеп, сүйегі кепкен соң шұңқырға түсіріп жіберетін болған.

Жерлеу ескерткіштерінің атауы сағанаға ұқсас сағанатам деген түрлері де бар. Сағанатам туралы С.Е. Әжіғали «Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона)» атты еңбегінде толық сипаттап берді. Сағанатам XIX-XX ғғ. басында Арал мен Каспий аралығында кеңінен таралған көшпенділердің төртбұрышты қабірүсті архитектуралық қоршауларының дамуының жоғарғы формасы болып табылады. Сағанатам – тас блоктардан және плиталардан тұрғызылатын, әдетте төртбұрышты үстіңгі жабыны жоқ, кейінгі кезеңдегі Батысқазақстандық архитектуралық мемориалдық құрылыстардың ерекше түрі [‎121, с. 295].

Сағана туралы алғашқылардың бірі болып С. Ақатаев жазып қалдырды [‎197].

Шитті кірпіштен салынған сағана деген жерлеу орындары Орта Азияның оңтүстік аудандарына, Сырдарияның төменгі ағысына тән, Солтүстік Арал маңында да кездеседі. Кейбір ғалымдар «сағана» терминімен Орталық Қазақстандағы «сағана Мақат» деп аталатын отбасылық зираттарын атап көрсетеді [121, с. 295]. Жезқазған облысы Ұлытау ауданы Шеңбер ауылында Мақат сағанасы екі жерлеу камерасы бар жерасты сағанасы болып табылады. Бұл туралы Ө. Жәнібеков 1973 жылы тіркеген. Ғалым «сағана – отбасылық жерлеу орны» деп, төмендегідей сипаттайды: «Бұл, Орталық Қазақстан архитектурасына тән ою-өрнекті кірпіштерден өріліп қаланған дәстүрлі мұнаралы құрылыс болып табылады.

Оның жіңішке баспалдақ арқылы түсетін жерасты бөлігінде қабырғамен бөлінген ер адамдар мен әйел адамдарды бөлек жерлеуге арналған екі камера орналасқан. Сағанада мәйіт әдеттегідей жерге көмілмеген, камераға қойылған. Жаңа жерлеу кезінде алдыңғы мәйітті жынысына сәйкес жанында орналасқан құдыққа түсіріп отырған. Сағанаға кіре берісте жерленгендердің аттары жазылған тас стеллалар орнатылған [‎198]. Қазақстанның оңтүстік өңірінде «сардаба» деп аталатындығы да көрсетіледі [‎195, б. 122].

Ә.Т. Төлеубаев бұндай жерлеудің екі түрін бөліп көрсетеді, алдыңғы жерленген мәйітке тиіспей, жанына бөлек жерлеу, бұл жағдайда адам сүйектері анатомиялық қалпын сақтайды, және де жоғарыда айтылғандай сүйектер қабірдің бұрышына ысырылады не болмаса арнайы сүйек сақтайтын камераға түсіріледі [‎34, с. 102-103].

Еліміздегі кейінгі сағананың бірі – Сунақ ата ауылының (Қызылорда облысы, Жаңақорған ауданы) зиратындағы заманауи материалдардан, ХХ ғасырдың аяғында салынған Торғайұлы Жұпарбай сағанасы. Қабырғаларға орнатылған белгілерге қарағанда алғашқы жерлеу бұл сағанаға 1994 жылы жүргізілген, яғни Торғайұлы Жұпарбайдың мәйіті, ал 2006 жылы әйелі Әшірқызы Зензәйіптің сүйегі қойылған.

Бұл сағананың көлемі 5x5 м болатын жерүсті бөлігі жердің бетінен шамамен 6 м биіктікті құрайды. Жер үсті бөлігіне кіретін есік шығыс жағының ортаңғы бөлігінде орналасқан және темір тормен жабылған. Қарама-қарсы батыс жағында жерасты бөлікке апаратын жол кірпіштен қаланған дәліз тәріздес. Темір есіктің арғы жағында сағананың өзіне апаратын баспалдақ орналасқан. Жерасты бөлігінің биіктігі шамамен 2,5 метрді құрайды [‎199].

Сағанаға жерленген, денесі ұзақ жылдар бойы ешбір мумиялау, арнайы шөп-дәрілермен өңдеусіз бұзылмаған тұлғалардың бірі – М.Ж. Көпеев. Ол кісі ХХ ғасырдың алғашқы жартысында өмір сүрген, ислам дінінің тереңіне бойлаған адам болған. Өзіне көзі тірісінде көр қаздырып, жанасын шығартып, ас бергізген адам. Ол кісінің де мәйіті ашық жатқанына қарамастан қырық жылға жуық шірімегендігі жөнінде айтылады. Ол жөнінде көптеген аңызға жақын әңгімелер айтылғанымен мәйітті ұзақ уақытқа сақтау мен жөнелтудің жосын-жоралғылары жөнінде біршама мәліметтер алуға болады.

Қазақ тілінде мәйітті жерлеуді «қою», жерледік дегенді «қойдық» деп те атайды. Башқұрт тілінде де кездесетін бұл ұғымды Л.А. Ямаева деген ғалым башқұрттардың исламға дейінгі жерлеу дәстүрі туралы мақаласында «дахма» деп аталатын сағанаға ұқсас ашық жерлеу орнымен байланыстырады [200]. Мұндай жерлеу орны зороастризм дінінде де кездеседі. Мәйітті ашық жерге қояды, етін ит-құс жеп кеткеннен кейін, сүйегін жердің астына арнайы қазылған орынға түсіріп тастайды.

Шет жақта дүние салып, арты күтіліп, қазасы жоқталмаған адамның сүйегін бірнеше жылдан соң да туыстары қазып алып, ата бейітке әкеліп жерлеуі мүмкін. Шәкәрім Құдайбердіұлы жаудың қолымен өлтіріліп, құдыққа тасталып, сонда 30 жылға жуық уақыт жатқан. Кейін ұлы Ақат қайта қазып алып жерлеген. Бұл да біз көтеріп отырған тақырыпқа жақын, жеке қарастыратын мәселе.

Не болмаса жаугершілік, соғыс жағдайында қаза болған адамның денесін әкеліп жерлеуге мүмкіндік болмай, бір сүйекті мүшесін, тым болмаса шынашағын болса да кесіп алып жерлеуі мүмкін. Бұлайша «сүйегін жеткізу» ғұрпы жасалғанда да дәстүрлі жерлеу салттары орындалады [***‎***195, б. 123].

Осыған байланысты сақ дәуірі обаларында, тіпті кейінгі ғұн-сармат кезеңі мен түркі дәуірлері ескерткіштерінде кенотафты жерлеу орындары кездесіп отырады. Кенотафты ескерткіштер мен қазақ халқындағы сүйегі елге жетпеген батырлар немесе жауынгерлерге арналып ескерткіштер ретінде оба тұрғызылған дәстүрлер тікелей сабақтастықты көрсетеді.

Қазақ халқында кей жағдайда сүйегі де қайтпаған адамға арналып ескерткіш тұрғызылып, оған киген киімі немесе тірлігінде тұтынған бұйымдары қойылған.

Қорыта келе айтарымыз, қазақ халқы ежелден аруақты сыйлап, құрметтей білетін, «өлі разы болмай, тірі байымайды» - дейтін халық. Сақ бабаларымыз мәйітті жай ғана жерлей салмай, қоштасып, ақіреттік заттарымен бірге салтанатпен шығарып салған. Патшаларына үлкен обалар тұрғызып, сол оба басында ғұрыптық рәсімдер өткізіп тұрған. Қазақ халқының жерлеу рәсіміне әрине ислам дінінің әсері болды. Дегенмен, шариғатқа қайшы келмейтін жерлерін, сол қалпында қалдырып, ислам дініне лайықтауға тырысты. Аруақтың разылығы үшін, жылына дейін үшін, жетісін, қырқын, жылын беріп, әрдайым құран оқытып, құдайы ас беріп отырған.

Осы дәстүрлердің бәрі көне дәуірлермен сабақтасып жатқан тамыры үзілмеген дүниетаным. Сондықтан да сақ қоғамы мен қазақ халқы арасында қаншама ұлттар мен ұлыстар мекен етсе де осы жерде осы географиялық ортада қалыптасқан мәдени және дүниетанымдық түсініктер өз бояуын мүлдем жоғалтты деп айта алмаймыз.

# ҚОРЫТЫНДЫ

Қазақстан археологиясында тәуелсіздік жылдарынан кейін, әсіресе Шығыс және Орталық Қазақстан өңірлерінде ерте темір дәуірлерінің жерлеу ескерткіштерінің көптеп зерттелуімен байланысты жаңа ғылыми тұжырымдар жасау қажеттілігі туындап отыр. Кеңестік ғылым шеңберінде қалыптасқан Отандық археология саласында бүгінгі күні пәнаралық зерттеулердің тереңдете және жан-жақты қарастырылуы қолға алына бастады. Осы уақытқа дейін көбіне тарихи салыстырмалы талдау жасау тұжырымдары бойынша зерттеулер жасалғанмен, кешенді түрде жекелеген мәселелерге арналған теориялық тұжырымдар жасала қойған жоқ.

Қазақстан археологиясының бастауында тұрған Ә.Х. Марғұлан, К. Ақышев, Ә.М. Оразбаев, М.К. Қадырбаев, Ф.Х. Арсланова, Ә.Т. Төлеубаев, З.Самашев, А.З. Бейсенов сынды тағы басқа да көптеген ғалымдардың ерте темір дәуіріндегі дүниетаным мен көне түсініктері туралы пікірлері аракідік ғылыми еңбектерінде жарияланғанымен, біз көтеріп отырған тақырып аясында кең көлемді қарастырылмады.

Ерте темір дәуіріндегі жерлеу ескерткіштерінен табылатын трепанациялық белгілер мен жілік сүйектердегі тесіктер Қазақстан жерінен тысқары өлкелерде де табылғанымен, оны сол көне қоғамның дүниетанымында, өлікті белгілі бір уақытқа дейін сақтау немесе тасымалдау мақсатында және кейінгі дәуірлермен сабақтастыра зерттеулердің жасалмағандығын, бұл тақырыптың тың әрі біздің қоғам үшін өте қажетті зерттеулер екенін көрсетіп отыр.

Біздің зерттеулеріміз жалпы көне дәуірлердегі трепанация не үшін жасалды, қандай мақсатта және оның бастау генезисі немен байланысты екендігін айшықтау. Жалпы адамзат өркениетіндегі жерлеу ескерткіштерінде кездесетін трепанациялық белгілердің бастауы мен ол туралы түсінігіне тоқталамыз. Қазақстан жерінде ең алғашқы трепанациялық белгілер адам бас сүйектерінде энеолиттік Ботай мәдениетінен бастау алып, ерте темір дәуірінің сақ мәдениеті кезеңінде үлкен дәстүрлі түсінікке ие болды. Сонымен бірге ерте темір дәуіріндегі жерлеу ескерткішін тек тарихи объект ретінде ғана қарамай, оны кейінгі дәуірлердегі өмір сүрген ұлттар мен ұлыстардың шынайы өмірімен, яғни этно-археологиялық тұрғыда қарастыру мәселесі басты орында болып отыр.

Этноархеологиялық зерттеулердің теориялық әдіснамасы отандық ғылымда кеңінен қалыптасып үлгермегенімен, оның негізін қалаушы Американдық археолог Дж. Фьюкс, батыстық теоретик ғалымдар Чжан Гуанчжидің, Ватсонның, Бинфордтың, К. Кремердің сонымен қатар кеңестік және Ресейлік ғалымдардан этноархеология саласындағы өз еңбектерін жариялағандар В.А. Шнирельманды және Н.А. Томилов, Кениг А.В. еңбектері жұмыстың негізгі бағыт сілтеуші бағдары болды. Осы еңбектер негізінде және жоғарыда айтып кеткен Отандық ғалымдардың ерте темір дәуіріндегі көне ұлыстардың дүниетанымы туралы ой тұжырымдары, біздің зерттеулерге үлкен себебін тигізді.

Әсіресе Қазақстан археологиясында Ә.М. Оразбаевтың ХІХ ғасырдың 60 жылдарының өзінде жазған еңбектерінде археологиялық деректерді қазақ халқының этнографиясымен сабақтастыру мәселесі өте көп кездеседі. Қола дәуіріндегі қоныстар мен қазақ халқының қоралары құдықтары, қыш ыдыс сыртындағы өрнектердің қазақ дәстүрлі өнеріндегі бау – басқұр өрнектерімен сәйкес келуі және тағы басқа жерлеу дәстүрлеріне байланысты айтылған пікірлері отандық этно-археологиялық бағыт сілтеуші еңбек болып саналады.

Ол тұжырымдар жұмыстың арнайы тарауларында нақтыланып көрсетілді және талдау жасалынды.

Белгілі бір тарихи тұжырым жасауда жүйелілік принципі басты орында тұру керек екендігі ескеріліп, жұмыстың әрбір тарауларында сақ қоғамынан бастап, ғұн-сармат кезеңінде, түркі дәуірлерінде, қимақ-қыпшақ кезеңіндегі, монғол шапқыншылығы дәуіріндегі сабақтастықтармен бірге кейінгі түркі халықтарының дүниетанымы зерттеудің негізгі нысаны болып отырды.

Зерттеу жұмысы жалпы Еуразия көшпенділерінің дүниетанымдық түсінігі негізінде кеңінен қарастырылып, соның ішінде Қазақстан жеріндегі сақ қоғамының жерлеу дәстүрлерімен ұштастырылып отырды. Жалпы археология саласында зерттеу жұмыстардың дені жерлеу ескерткіштеріне жүргізілетіндіктен, көне қоғамның көрінісін тануда да жерлеу дәстүрі мен дүниетанымына байланысты деректер қоры өте көп. Біз сол мол деректік қордың ішінен елеп-екшеп тек сақ қоғамына қатысты дүниетаным мен сол дәстүрдің кейінгі дәуірлерде жалғасын қай бағытта тарқайтынын тануға маңызды үшін күш салынды.

Әсіресе сақ қоғамының жерлеу дәстүрі негізінен жылқымен жерлеу болғандықтан, жылқы культі жөнінде, оның кейінгі қазақ қоғамында кеңінен көрініс алған аймағы Шығыс Қазақстан өлкелері негізгі зерттеу аймағы болып саналады. Жылқы культі және оны өлікке арнау ғұрпы жөнінде бірнеше диссертациялар жазылып үлгергенімен, біздің зерттеулерде жылқы культі тақырыпты ашу құралы ретінде немесе сабақтастық мәселесін шешуде маңызды орында болды. Осы жылқы культінің сабақтастық мәселесін қарастыруда қазіргі күнге дейін жылқы культі жақсы сақталған түркі халықтары (Ұлы дала түркілері) саха, тыва, башқұрт, татар, қырғыз және т.б халықтардың жерлеу дәстүріне байланысты дүниетанымы арнайы тараушада қарастырылды. Жылқы культін желеу ете отырып, жоғарыда атап кеткен түркі халықтарының жерлеу дәстүрлерінен, сақ мәдениетіндегі жерлеудің өлікті сақтау жолдарын барынша іздеуге тырыстық.

Ерте темір дәуіріндегі жерлеу ескерткіштерінің негізгі орналасқан ошағы Алтай, Тарбағатай, Алатаудан бастап Атырауға дейінгі сақ мәдениетінің алтын бесігі саналатын Қазақстан жерінен, қазақ жұртынан трепанацияның мәні мен мағынасын қарастыру, зерттеудің негізгі өзегі десек болады. Сақ мәдениеті қазіргі қазақ халқының арғы тамыры деп, жалаң сөзбен айтуға болар, ал оны тарихи бұлтартпас деректермен дәлелдеу маңызды шаруа. Осы бағытта да қазақ халқының исламға дейінгі дүниетанымы мен о дүние жөніндегі түсінігі біршама ғалымдар еңбектерінде қарастырылды. Мәселен бұл тақырыпта қалам тартқан Х. Арғынбаевтің, М. Мұқановтың, Ә.Т. Төлеубаевтің, Р.М. Мұстафинаның, С. Қоңдыбайдың, Н. Әлімбайдың, Д. Қатранның және т.б. көптеген гуманитарлық ғылым бағыттарындағы зерттеушілердің тізбектеуге болады. Алайда ол ғылыми тұрғыда сақ мәдениеті мен одан кейінгі дәуірлерде қалай сабақтасқандығы және қазіргі түркі халықтарында қандай атрибуттармен сақталғандығы жүйеленіп қарастырылмады.

Біріншіден біздің зерттеулерімізде қазақ халқындағы өлікке ат арнау ғұрпымен бірге, оның о дүниеде мініс көлігі болады, яғни о дүниеде де өмір бар деген түсінігін өз тақырыбымыз шеңберінде ашып көрсету. Мәселен қазақ халқындағы қайтыс болған беделді адамға «Ас беру» салтының көрінісінде. «Ас беру» салты бойынша жекелеген диссертациялар мен ғылыми монографиялар жарық көргенімен, ондағы атқарылатын жекелеген шаралар сақ қоғамының көне көрінісін ашуға үлкен дерек бола алады.

Мәселен, ас беру дәстүрі қазақ халқында міндетті түрде, тек жазғы уақыттарда өтетін болған. Жазғы уақытта өткізу үшін барлық халықты жинауға ертерек арнайы «сауын» айтатын болған. Бұдан шығаратын қорытынды, сақ қоғамында да қайтыс болған беделді адамды, үлкен оба тұрғызып жерлеу үшін, арнайы хабар таратылып «сауын» айтылған. Қыс айларында қайтыс болған адамды жаз айларына дейін сақтау мақсатында, ішкі құрылысы мен жілік майларын және бас сүйектегі мидан ажырату арқылы ұзақ уақытқа сақтауды қамтамасыз еткен. Бұған жанама дәлел ретінде қазақ халқындағы беделді адамдарды екінші Мекке саналатын Түркістанға апарып жерлеу, яғни арнайы пантеондарға жерлеу сақ мәдениетіндегі Шілікті, Елеке сазы, Берел, Қырықоба, Бесоба және т.б көптеген ескерткіштерді мысалға келтіруге болады.

Осы Түркістанға апарып жерлеудің алдында қыс айларында қайтыс болған қазақ халқының беделді тұлғаларын да арнайы уақытша жерлеулер жасау, яғни мәйітті белгілі бір уақытқа дейін сақтау шарасы, «сөреге жерлеу».

Мысалы: Қаз дауысты Қазыбек бидің сөресі, Бұқар жыраудың сөресі, Бөгенбайдың сөресі немесе Торғай жұртындағы көптеген сөрелерді айтуға болады. Одан қалса Шығыс Қазақстан жеріндегі, Марқакөл өңіріндегі Былғары табыты атауы және т.б.

Бұл жөнінде жалпы диссертация жұмысымыздың жекелеген тарауларында көптеген деректер келтіріле отырып талданып қарастырылды. Алайда сөзіміз дәлелді болуы үшін арнайы жекелеп тоқталып отырмыз. Сонымен бірге осы қазақ халқындағы сөреге жерлеу дәстүрімен сабақтас келетін саха еліндегі «Арангастар» яғни «Воздушное погребение» деп аталатын халқымыздағы сөреге жерлеу дәстүрінің айна қатесіз көрінісі ХIХ ғасырға дейін сақталып келген. Бұл жөнінде де арнайы тарауларда қарастырып, ғылыми салыстырмалы әдіспен қорытындылар жасалды. Келесі бір уақытша жерлеу немесе сақ мәдениетіндегі өлікті белгілі бір уақытқа дейін сақтау салтын дәлелдейтін қазақ халқындағы көрінісі «аманатқа жерлеу». Бұл жөнінде де арнайы тарауда аманатқа жерлеудің бірнеше көріністерін салыстырып қарастырдық.

Қорыта келе айтарымыз ғылым кез-келген идеологиялық принциптерге немесе саяси оқиғаларға, тіпті эмоцияға негізделмеуі шарт. Сақ мәдениетін толықтай қазақ халқының жеке меншік мәдениеті деп қарастыру да біздің ойымызда емес. Көне қоғам мәдениеті әр уақытта тарихи оқиғалар негізінде, жаһандық табиғи өзгерістер әсерінен немесе ұлы миграциялардың себебінен, адам қолымен жасалған соғыстар барысында, шаруашылық пен діни ұстанымдар барысында да өзгеріске ұшырап отырады.

Сақ мәдениеті өз бояуымен, өз өрнегімен осы Еуразия даласында мекендеген көшпенді халықтардың барлығының тарихында із қалдырды. Алайда кейбір этностарда аз көрініс тапса, кей этностарда мүлде көрініс таппайды. Бұл тарихи шындық және оны қолдан жасай алмаймыз.

Біздің басты мақсатымыз Қазақстан жерінде мекендеген сақ мәдениетінің жекелеген болса да көріністері түркі халықтарында, қазақ халқының тұрмысында сақталғанын ғылыми тұжырым ретінде қарастыру.

# ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Әлімбай Н. Мүрде // Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дəстүрлі жүйесі. Энциклопедия. 4-т. – Алматы: ТОО «АлемДаму Интеграция», 2017. – 420 б.
2. Қазақ тілінің аймақтық сөздігі /Құраст. Ғ.Қалиев, О.Нақысбеков, Ш.Сарыбаев, А.Үдербаев және т.б. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2005. - 824 б.
3. Анучин Д.Н. Амулетъ изъ человѣческой кости и трепанація череповъ въ древнія времена въ Россіи // Tp. 9-го Археологич. съезда. – М., 1895. – С. 283-300.
4. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1953. – 402 с.
5. Горощенко К. Гипсовые курганные маски и особый вид трепанации в курганах Минусинского округа // Тр. 10-го Археологич. съезда в Риге. – М., 1899. – С. 172-188.
6. Боев Я. Символични трепанации от СССР // Известия на Института по морфология. – 1965. – №11. – С. 113-127.
7. Вадецкая Э.Б. Археологические памятники в степях Среднего Енисея. – Л.: Наука, 1986. – 179 с.
8. Вадецкая Э.Б. Исследование коллективных могил позднетагарской культуры в верховьях Чулыма (раскопки кургана 2 у деревни Береш) // Археологические вести. – 1995. – №4. – С. 96-122.
9. Вадецкая Э.Б. Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. – СПб: Петербургское востоковедение, 1999. – 438 с.
10. Китов Е.П., Китова А.О., Оралбай Е. Посмертные манипуляции с костями человека (данные о мумификации) у населения центральной Азии в раннем железном веке // Stratum plus. – 2016. – №3. – С. 369-379.
11. Бейсенов А.З., Исмагулова А.О., Китов Е.П. и др. Население Центрального Казахстана в І тысячелетии до н.э. – Алматы, 2015. – 188. с.
12. Боев Я., Исмагулов О. Трепанированный череп из Казахской ССР // СЭ. – 1962. – №2. – С. 131-132.
13. Медникова М.Б. Трепанации у древних народов Евразии. – М.: Научный мир, 2001. – 304 с.
14. Медникова М.Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. – М.: Алетейа, 2004. – 208 с.
15. Самашев З.С. Берел. – Алматы: Таймас, 2011. – 236 с.
16. Китов Е.П., Бейсенов А.З. Черепа с трепанациями из курганов раннего железного века Сарыарки // Вестник Московского университета. – 2015. – №1. – С. 37-48.
17. Китов Е.П., Китова А.О. Могильник Елеке Сазы II в Восточном Казахстане (анализ искусственных повреждений костей погребенных) // Актуальные вопросы изучения историко–культурного наследия народов Евразии: матер. междунар. 15-го евраз. науч. форума. – Астана: ЕНУ им. Л.Н. Гумилев, 2018. – С. 312-319.
18. Самашев З.С. Культура ранних тюрков казахского Алтая (по материалам некрополя Каракаба) // Восхождение к вершинам археологии: сб. матер. междунар. науч. конф. «Древние и средневековые государства на территории Казахстана», посв. 90-лет. К.А. Акишева. – Алматы, 2014. – С. 669-690.
19. Үмітқалиев Ұ.Ү., Искаков Қ.А., Өмірбекова Ж. Қазақстан жеріндегі көне тайпалардың жерлеу дәстүріндегі мәйітті сақтау және жөнелту жолдары // Ә.М. Оразбаевтың 95 жыл. арнал. «Қазақстан мен іргелес елдердің тарихи-мәдени мұрасын зерттеудегі заманауи әдістер мен тұрғылар» атты «ІХ Оразбаев оқулары»: халық. ғыл.-әдістем. конф. матер. – Алматы, 2017. – Б. 27-34.
20. Уәлиханов Ш. Тәңірі: таңдамалы. – Алматы, 2013. – 392 б.
21. Алтынсарин Ы. Орынбор ведомствосы қазақтарының өлген адамды жерлеу және оған ас беру дәстүрінің очеркі / ауд. Б. Сүлейменов // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 2. – Б. 253-256.
22. Халид Қ. Қазақта мәйіт шығару (Тауарих Хамса кітабынан) / ауд. А. Жолдасов // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 2. – Б. 285-289.
23. Плотников В.Н. Орал сырты қазақтарының тұрмысынан этнографиялық очерк / ауд. А. Алдоңғарова // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 2. – Б. 257-265.
24. Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском Императорском университете. – 1894. – Т. 12, вып. 2. – С. 109-142.
25. Диваев Ә. Ертедегі қазақтардың жерлеу дәстүрі / ауд. Қ. Қышқашева // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 2. – Б. 273-276.
26. Карутц Р. Ауру мен ажал («Среди киргизов и Туркменов на Мангышлаке» кітабынан) / ауд. Е. Ержанов // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 2. – Б. 277-284.
27. Балаубаева-Голяховская A.M. Ақмола губерниясы қазақтарының жерлеу салты / ауд. М. Қойшыбаева // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2006. – Т. 2. – Б. 290-300.
28. Рычков Н.П. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степи, 1771 году. – СПб.: Имп. Акад. наук, 1772. – 116 с.
29. Маргулан А.X., Акишев К.А., Кадырбаев М.К. және т.б. Древняя культура Центрального Казахстана. – Алма-Aтa, 1966. – 436 с.
30. Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. – М.: Наука, 2002. – 300 с.
31. Кастанье И.А. Надгробные сооружения киргизских степей. – Оренбург: Типография Тургайского областного правления, 1911. – 102 с.
32. Калмаков Н. Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сыр-Дарьинской области // В кн.: Классические исследования. – Алматы: Әдебиет әлемі, 2013. – Т. 14. – С. 151-156.
33. Арғынбаев Х. Қазақтың отбасылық дәстүрлері. – Алматы: Қайнар, 2005. – 216 б.
34. Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. – Алма-Ата, 1991. – 154 с.
35. Төлеубаев Ә.Т. Дүниеден қайтқан адамды жерлеу және артын күтуге байланысты наным-сенімдер // Кіт.: Қазақ халқы этнографиясының мәселелері. – Алматы: Service Press, 2013. – 496 б.
36. Төлеубаев Ә.Т. Қазақ жерлеу салтындағы аза тұту күндері – үші, жетісі, қырқы, (жүзі), жылы (дүниетанымдық мәні, шығу тегі) // ҚазҰУ хабаршысы. – 2015. – №3(78). – Б. 166-179.
37. Толеубаев А.Т. Сако-скифские культурно-генетические корни некоторых казахских похоронно-поминальных обычаев // Қазіргі заман этнография ғылымы және оның қоғамдық жаңғырудағы рөлі (ІІІ Арғынбаев оқулары): халық. ғыл.-тәжіриб. конф. матер., Х. Арғынбаевқа арнал. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – С. 28-37.
38. Толеубаев А.Т. Сако-скифские и казахские параллели в похоронно-поминальных обычаях // edu.e-history.Kz. – 2019. – №6(3). – С. 226-237.
39. Әлімбай Н. Қазақтың өлікті жөнелтуге байланысты жосын-жоралғыларының этномәдени проекциясы // Қазақстан Республикасы ҰҒА хабарлары. – 1994. – №1. – Б. 36-48.
40. Алимбай Нурсан Казахский ас как модель мира кочевой культуры (к семиотике одной из форм ритуального моделирования действительности у кочевников) // Тез. докл. всесоюз. науч. сессия по итогам полевых этнографическихи антропологических исследований 1988-1989 гг.: в 3 ч. – Алма-Ата, 1990. – Ч. 2. – С. 79-81.
41. Аджигалиев С.Е. Основные особенности погребально-поминальной обрядности казахов Жетысу // Жетісу тарихы мен мəдениеті: Қазақтың халық батыры - Қаракерей Қабанбайдың 300 жыл. арнал. ғыл.-теор. конф. матер. – Талдыкорган, 1992. – С. 94-109.
42. Әжіғали С., Байғабатова Н. Жетісу қазақтарының салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2005. – Т. 1. – Б. 175-199.
43. Қатран Д. Ақым және о дүние // Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университетiнің хабаршысы. – 2015. – №4(47). – Б. 172-176.
44. Қалшабаева Б.К. Орталық Азиядағы қазақ диаспорасының өлген адамды жерлеу және артын күтуге байланысты жасалынатын әдет-ғұрыптары мен ерекшеліктері // Абай атындағы ҚазҰПУ хабаршысы. – 2010. – №1(24). – Б. 44-48.
45. Қатран Д., Смағұлов Е.М. «Ас беру салты» // Қазақстан археологиясы мен этнологиясы: өткені, бүгіні және болашағы атты «VІІ Оразбаев оқулары»: халық. ғыл.-тәжір. конф. матер. – Алматы, 2015. – Б. 200-206.
46. Смағұлов Е.М. Қазақтың ас беру дәстүрі: әлеуметтік-саяси реттеушілік қызметі (ХVІІІ-ХІХ ғғ. деректері бойынша) – Нұр-Сұлтан: Алтын кітап, 2019. – 247 б.
47. Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX-XX вв.). – Алма-Ата, 1992. – 176 с.
48. Шнирельман В.А. Этноархеология // В кн.: Этнография и смежные дисциплины, этнографические субдисциплины, школы и направления. Методы. – М.: Наука, 1988. – С. 100-113.
49. Watson P.J. The Idea of Ethnoarchaelogy // In book: Ethnoarchaeology: Implications of Ethnoarchaelogy for Archaeology. – NY.: Columbia University Press. 1979. – 312 р.
50. Chang K.-C. Shang Civilization. – New Haven (Connecticut); London: Yale University Press. 1980. – 417 p.
51. Binford L.R. Some Comments on Historical Versus Processual Archaeology // Southwestern Jour. of Anthropology. – 1968. – Vol. 24. – P. 267-275.
52. Kramer C. Ethnoarchaeology: implications of ethnography for archaeology. – NY.: Columbia University Press. 1979. – 292 p.
53. Кениг А.В. Этноархеология как метод археологических реконструкций: по материалам тазовских селькупов. – Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2010. – 128 с.
54. Шнирельман В.А. Этноархеология - 70 годы // В кн.: Советская этнография. – М., 1984. – С. 100-113.
55. Томилов Н.А. Этноархеологическое направление в омской исторической науке // История и культура Сибири: матер. отчет. сес. Омского ф-ла. – Омск, 1996. – С. 110-115.
56. Томилов Н.А. Проблема этнографо-археологических комплексов в исследованиях омских этноархеологов // Этнографическое обозрение. – 1998. – №1. – С. 3-14.
57. Томилов Н.А. Этноархеология: новое направление российской науки // Вестник Омского университета. – 1999. – Вып. 2. – С. 5-9.
58. Кениг А.В. Этноархеология как метод реконструкции образа жизни // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. – Омск, 1995. – Ч. 1. – С. 23.
59. Геннеп А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / пер. с фр. – М.: Восточная литература, 1999. – 198 с.
60. Алиса А. Бейли Душа и ее механизм. – СПб., 2003. – 128 с.
61. Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. – Л.: Ин-т народов Севера. 1936. – 572 с.
62. Бопайұлы Б., Керімбай С., Төлеген М. және т.б. Салт-дәстүр сөйлейді. – Алматы: «Отбасы хрестоматиясы» ҚҚ, 2022. – 280 б.
63. Қазақ тілінің кірме сөздер сөздігі / құраст. Ш. Құрманбайұлы, С. Исақова, Б. Мизамхан және т.б. – Алматы, 2019. – 596 б.
64. Тойшанұлы А. Жан // Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дəстүрлі жүйесі: энциклоп. – Алматы: ТОО «АлемДаму Интеграция», 2017. – Т. 2. – Б. 326-328.
65. Белтенов Ж. Аруақ // Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дəстүрлі жүйесі: энциклоп. – Алматы: ТОО «АлемДаму Интеграция», 2017. – Т. 1. – Б. 254-255.
66. Кондыбай С. Казахская мифология: краткий словарь. – Алматы: Нур Алем, 2005. – 272 с.
67. Бабалар сөзі: 100 т. / ред. Қ. Алпысбаева, Т. Әлбеков. – Астана: Фолиант, 2006. – Т. 34. – 384 б.
68. Әлімбай Н. Əруей // Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дəстүрлі жүйесі: энциклоп. – Алматы: ТОО «АлемДаму Интеграция», 2017. – Т. 1. – Б. 254-255.
69. Кисель В.А. Поездка за красной солью. Погребальные обряды Тувы. XVIII – начало XXI в. – СПб.: Наука, 2009. – 142 с.
70. Экба З.Н., Тадинова Р.А. Дух и душа в этнолингвистическом контексте народов Урало-Алтайского региона // Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi. – 2009. – №3. – С. 42-52.
71. Үмітқалиев Ұ.Ү. Сақ патша обаларының архитектурасы // Қазақстан археологиясындағы Еуразиялық мәдениеттер тоғысы: К.А. Ақышевтің 90-жыл. арнал. ғыл. мақал. жин. – Астана, 2014. – Б. 679-685.
72. Евсюков В. Мифы о вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 175 с.
73. Әуезов М. Абай жолы: роман-эпопея. – Алматы: Жеті жарғы, 1997. – Кіт. 1. – 318 б.
74. Дубровский Д.В. Пространственно-семиотический аспект в погребальном обряде (на примере погребального обряда казахов конца XIX начала XX века) // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: сб. ст. – СПб., 2001. – Вып. 1. – С. 4-13.
75. Қазақ салт-дәстүрлері / құраст. Ә. Тауұлы. – Алматы, 2017. – 384 б.
76. Сейдімбек А. Сыйлас// [https://urker.kazgazeta.kz/news](https://urker.kazgazeta.kz/news/1351). 25.05.2023.
77. Уәли Н. Естірту // Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дəстүрлі жүйесі: энциклоп. – Алматы: ТОО «АлемДаму Интеграция», 2017. – Т. 2. – Б. 202-203.
78. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник / под ред. М. Катковыміъ. – М., 1878. – Т. 137, №9. – Б. 22-66.
79. Уәли Н., Әлімбай Н., Шойбеков Р. Көңіл айту // Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дəстүрлі жүйесі: энциклоп. – Алматы: ТОО «АлемДаму Интеграция», 2017. – Т. 3. – Б. 328-331.
80. Байтұрсынұлы А. Алты томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Ел-шежіре, 2013. – Т. 5. – 384 б.
81. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. – Алматы: Санат, 1996. – 656 с.
82. Арынов Т. Боздағым: қазақтың жоқтау жырлары. – Алматы: Жазушы, 1990. – 301 б.
83. Ауэзов М.О. Мысли разных лет. – Алма-Ата: Жазушы, 1961. – 542 с.
84. Мусагажинова А.А. Жоқтау в погребально-поминальном обряде казахов Павлодарского Приртышья // Казахи Евразии: история и культура: сб. науч. тр. – Омск, 2016. – С. 196-200.
85. Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе: Изд-во «Илим», 1972. – 171 с.
86. Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. – Л., 1975. – 162 с.
87. Жаназа және жерлеу рәсімдері / Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы. – Астана, 2017 – 148 б.
88. Мұстапаева Д. Ел арасында жерлеу рәсімдерінде сақталған ежелгі діни наным-сенімдердің белгілері // Қазіргі заман этнография ғылымы және оның қоғамдық жаңғырудағы рөлі (ІІІ Арғынбаев оқулары): халық. ғыл.-тәжір. конф. матер., Х. Арғынбаевқа арнал. – Алматы, 2018. – Б. 167-169.
89. Руденко С.И. Горно-Алтайские находки и скифы. – М.; Л., 1952. – 268 с.
90. Грязнов М.П. Первый Пазырыкский курган. – Л., 1950. – 92 с.
91. Грязнов М.П. Древнее искусство Алтая. – Л., 1958. – 112 с.
92. Грязнов М.П. Аржан – царский курган раннескифского времени. – Л.: Наука, 1980. – 62 с.
93. Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. – Новосибирск, 1987. – 304 c.
94. Кубарев В.Д. Курганы Сайлюгема. – Новосибирск, 1992. – 224 с.
95. Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы: сб. науч. тр. – Киев: Наукова думка, 1977. – С. 96-119.
96. Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и Средневековье (история и культура): сб. – М.: Наука, 1977. – С. 28-52.
97. Кузьмина Е.Е. Опыт реконструкции некоторых памятников скифского искусства // В кн.: Мифология и искусство скифов и бактрийцев (культурологические очерки). – М., 2002. – С. 124-145.
98. Самашев З. Конь в ритуально-обрядовой практике у древнего населения Казахского Алтая // Түрік дүниесі: альманах. – Алматы, 2013. – С. 616-625.
99. Толеубаев А.Т. Происхождение и сущность казахского обычая посвящения умершему коня // Известия АН КазССР. – 1984. – №2. – С. 35-40.
100. Умиткалиев У.У., Лбова Л.В., Искаков К.А. и др. Легенды об огненных конях: преемственность погребально-поминальных традиций в культурах кочевых народов Евразии // Stratum plus. – 2022. – №4. – С. 333-347.
101. Бейсенов А.З., Умиткалиев У.У. и др. Радиоуглеродная дата кургана с «усами» Кырыкунгир (Восточная Сарыарка) // Евразия в кайнозое // Стратиграфия, палеоэкология, куультуры. – 2016. – №5. – С. 249-255.
102. Жуматаев Р.С. Қазақ даласы ежелгі көшпелілерінің дүниетанымындағы жылқы: тарихи-мəдени сабақтастық мəселелері // Үлкен Алтай әлемі халықаралық ғылыми журнал. – 2020. – №6(4). – Б. 1133-1161.
103. Жуматаев Р.С. Ежелгі түркілердің дүниетанымындағы жылқы // Матер. междунар. науч.-теорет. конф. «Мировая история, историография и источниковедение в системе инновационно-научного познания». – Алматы: Қазақ университеті, 2013. – Б. 273-275.
104. Жуматаев Р.С. Қола дәуірі тайпаларының дүниетанымы мен өнеріндегі жылқының орны // ҚазҰУ хабаршысы. – 2015. – №2(77). – Б. 238-243.
105. Бесетаев Б.Б. Некоторые вопросы эволюции конского снаряжения скифо-сакского времени Восточного Казахстана // Вестник Новосиб. гос. ун-та. – 2015. – Т. 14, вып. 7. – С. 24–29.
106. Бесетаев Б.Б. История изучения конского снаряжения кочевников Восточного Казахстана скифо-сакского времени // Вестник Новосибирского государственного университета. – 2014. – №13(7). – С. 17-28.
107. Батманов И.А., Кунаа А.Ч. Памятники древнетюркской письменности Тувы. – Кызыл: Тувинское книж. изд-во, 1963. – Вып. 1. – 68 с.
108. Карпини П. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. – М., 1957. – 291 с.
109. Манас. (Қырғыз халқының батырлық дастаны): 4 т. / ауд. Ә. Тәжібаев және т.б. – Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1962. – Т. 2. – 268 б.
110. Жұматаев Р.С. Қазақстанды ежелгі дәуірлер мен орта ғасырларда мекендеген жұрттардың әдет-ғұрыптарындағы жылқы (Мәденигенездік аспект): дис. ... док. PhD. – Алматы, 2019. – 190 б.
111. Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его Сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды Средней Азии: сб. ст. – М., 1975. – С. 248-260.
112. Стасевич И.В. Статус вдовы в культуре казахов и киргизов: на основе материалов ХІХ – начала ХХ веков: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. – СПб., 2005. – 163 с.
113. Искаков К.А. Қазақ халқының еске алу ғұрпындағы «тұл» // Әлемдік тарихи кеңістіктегі Далалық Еуразияның археологиялық-этнографиялық мұралары: халық. ғыл.-тәжір. конф. матер. – Нұр-Сұлтан, 2020. – Б. 236-240.
114. Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая: проблемы формирования этнической группы. – Алма-Ата: Наука, 1986. – 168 с.
115. Литвинский Б.А. Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня) // В кн.: Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. – М., 1991. – С. 66-87.
116. Джумабекова Г.С., Базарбаева Г.А. Художественные бронзы Жетысу. – Алматы, 2013. – 120 с.
117. Әділбаев А.Ш. Қазақ салт-дәстүр, әдет-ғұрыптарының ислам шариғатымен үйлесімі: монография – Астана, 2018. – 170 б.
118. Ибраев М. Сарыарқа қазақтарының салт-дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2005. – Т. 1. – 328 б.
119. Бабалар сөзі – даналық көзі / құраст. О. Исамилов. – Алматы, 1996. – 186 б.
120. Геродот История / пер. с греч. – М., 2004. – 640 с.
121. Ажигали С.Е. Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). – Алматы: Ғылым, 2002. – 654 с.
122. Жансүгіров І. Құлагер: өлеңдер мен поэмалар. – Алматы: Атамұра, 2003. – 360 б.
123. Акишев К.А. Древние и средневековые государства на территории Казахстана: этюды исследования. – Алматы, 2013. – 192 с.
124. Қыдыралин Ү. Батыс Қазақстан қазақтарының ғұрыптарындағы ерекшеліктері // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы: Арыс, 2005. – Т. 1. – Б. 150-174.
125. Аничков И.В. Поездка на киргизские поминки в 1892 году // ИОАИЭ. – 1898. – Т. 14, вып. 2. – C. 208-209.
126. Озғанбай Ө. Өткенге – құрмет, бүгінге – өнеге // Ана тілі. – 2017, қыркүйек – 14.
127. Шәукенова З.К., Нұрмұратов С.Е. Қазақ философиясы тарихы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін). Қазақтың ағартушылық философиясы. – Алматы, 2015. – Т. 3. – 388 б.
128. Ибрагимов И. Очерки быта киргизов // В кн.: Древняя и новая Россия. – СПб., 1876. – Т. 3. – С. 51-63.
129. Шорманов М. Қазақтың халықтық әдет-ғұрыптары / құраст. А.М. Канафина. – Қарағанды: ТОО «Арко», 2000. – 103 б.
130. Гиппократ. Избранные книги. – М.: Сварог, 1994. – 736 с.
131. Аветисов С.Э. и др. Большой медицинский энциклопедический словарь. – Изд. 4-е, испр. и доп. – М.: РИПОЛ классик, 2007. – 959 с.
132. Lisowski F.P. Prehistoric and Early Historic Trepanation // In book: Diseases in Antiquity. – Springfield, 1967. – P. 651-672.
133. Anda T. Recherches archeologiques sur la pratique medicale des des Hongrois a Pepoque de la conquete du pays // Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. – Budapest, 1951. – Vol. 1. – P. 7-316.
134. Aufderheide A. et al. The Cambridge Enzyclopedia of Human Paleopathology. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – 478 p.
135. Piggott S. A trepanned Skull from the Beaker period from Dorset and the practice of trepanning in prehistoric Europe // Proceed. of the Prehistoric Society. – London, 1940. – Vol. 6. – P. 112-132.
136. Haufigkeit H.P.Verbreitung und Lokalisation der Schadeltrepanationen in der Europaischen Vor- und Fruhgeschichte: med. dis. – Berlin, 1960. – 102 s.
137. Nemeskeri J., Kralovcmsky A., Harsanyi L. Trephined skulls from the tenth century // In book: Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. – 1965. – Vol. 17. – P. 343-367.
138. Bartucz L. A praehistoricus trepanacio es orvostorteneti vonatkozasu sirleletek // A könyvben: Palaeopathologia III. – Budapest, 1966. – 611 p.
139. Kiszely I. Sirok, csontok, emberek. – Budapest: Gondolat, 1976. – 465 p.
140. Boev P. Symbolische Trepanationen // Procced. 22-th congres internat. D’Histoire De La Medicine. – Budapest, 1970. – P. 123-124.
141. Гохман И.И. Палеоантропология и доисторическая медицина // В кн.: Антропология медицине. – М., 1989. – С. 5-15.
142. Рыкушина Г.В., Зайберт В.Ф. Предварительное сообщение о скелетных остатках людей с энеолитического поселения Ботай // В кн.: Бронзовый век Урало-Иртышского междуречья. – Челябинск: Башкирский университет, 1984. – С. 121-137.
143. Хохлов А.А., Китов Е.П. Физический облик представителей Ботайской энеолитической культуры в контексте проблемы формирования степного населения Казахстана // Казахское ханство в потоке истории: сб. матер. междунар. конф., посв. 550-летию Казахского ханства. – Алматы, 2015. – С. 441-449.
144. Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.; Л., 1960. – 360 с.
145. Iskakov K.A., Umitkaliev U.U., Mitko O.A. Grave Goods of an Elite Saka Burial at Kyrykoba in the Context of Cultural Ties Between the Nomads of Kazakhstan and Siberia // Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia. – 2022. – Vol. 50, Issue 3. – P. 72-81.
146. Мумия // Кіт.: Қазақ совет энциклопедиясы / под ред. М.К. Қаратаева. – Алматы: Қазақ Совет энциклопедиясы, 1976. – Т. 8. – 663 б.
147. Бальзамдау // Кіт.: Қазақ совет энциклопедиясы / под ред. М.К. Қаратаева. – Алматы: Қазақ Совет энциклопедиясы, 1976. – Т. 2. – 640 б.
148. Керам К. Боги, гробницы, ученые: роман археологии. –М., 1986. – 351 с.
149. Котрелл Л. Во времена фараонов / пер. с англ. – М., 1982. – 384 с.
150. Замаровский В. Их величества пирамиды / пер. с слов. – М., 1981. – 447 с.
151. Mair V.H. Mummies of the Tarim Basin // Archaeology. – 1995. – Vol. 48, №2. – P. 28-35.
152. Молодин В.И., Полосьмак Н.В. и др. Феномен алтайских мумий. – Новосибирск, 2000. – 320 с.
153. Гаврилова А.А. Раскопки второго Каатадинского могильника // СА. – 1957. – Вып. 27. – С. 250-268.
154. Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника / пер. с нем. – М., 1989. – 749 с.
155. Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. – М., 1980. – 256 с.
156. Бейсенов А.З., Дуйсенбай Д.Б., Китов Е.П. и др. Исследование сакских курганов в урочище Каспан в Жетысу // Теория и практика археологических исследований. – 2018. – №3(23). – С. 138-162.
157. Бейсенов А.З. Об использовании данных казахской этнографии в археологических исследованиях // Матер. междунар. науч.-практ. конф. «ІІ Аргынбаевские чтения», посв. 90-лет. Х. Аргынбаева. – Алмата, 2014. – С. 87-90.
158. Чикишева Т.А., Зубова А.В., Кривошапкин А.Л. и др. Комплексное исследование трепанаций у ранних кочевников Горного Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2014. – №1(57). – С. 130-141.
159. Войтов В.Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках монголии VI-VIII вв. – М.: Изд-во ГМВ, 1996. – 152 с.
160. Гасанов З. Царские скифы: этноязыковая идентификация «царских скифов» и древних огузов. – Нью-Йорк, 2002. – 486 с.
161. Плетнева С.А. Половцы. – М.: Наука, 1990. – 208 с.
162. Райс Т.Т. Скифы. Строители степных пирамид. – М., 2003. – 223 с.
163. Гурвич И.С. и др. Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. – М.: Наука, 1980. – 240 с.
164. Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. – М.: Наука, 1982. – С. 212-236.
165. Ферре К., Попов В. и др Захоронения лошадей // в кн.: Мир древних якутов: опыт междисциплинарных исследований (по материалам саха-французской археологической экспедиции). – Якутск, 2012. – С. 110-133.
166. Бабалар сөзі: 100 т. / ред. Қ. Алпысбаева, Т. Әлбеков. – Астана: Фолиант, 2011. – Т. 74. – 432 б.
167. Косинцев П.А., Самашев З. Берел жылқылары: морфологиялық зерттеу. – Астана, 2014. – 368 б.
168. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: в 5 т. – Алма-Ата, 1985. – Т. 4. – 463 с.
169. Артыкбаев Ж.О. О казахском племени сiргелi: проблемы происхождения // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2020. – №31(2). – С. 34-39.
170. Май Э. Кэрэх – священное дерево для жертвоприношений // В кн.. Мир древних якутов: опыт междисциплинарных исследований (по материалам саха-французской археологической экспедиции). – Якутск, 2012. – С. 22-24.
171. Полосьмак Н. Стерегущие золото грифы (ак-алахинские курганы). – Новосибирск, 1994. – 125 с.
172. Асфендияров С.Д., Кунте П.А. Прошлое Казахстана в источниках и материалах. – Изд. 2-е. – Алматы: Казахстан, 1997. – Т. 1. – 380 с.
173. Нестеров С.П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. – Новосибирск: Наука, 1990. – 143 с.
174. Үмітқалиев Ұ.Ү. Сақ – саха – қазақ жерлеу дəстүрлеріндегі сабақтастық мəселесі // Үлкен Алтай əлемі. – 2020. – №6(4). – Б. 1126-1133.
175. Васильев В.Е. К генезису обычая погребения с конем у народа саха в свете культурного «пограничья» тюркского мира // Известия Лаборатории древних технологий. – 2014. – №2(11). – С. 20-32.
176. Гоголев А., Гарифуллина О., Мельничук О. и др. Роль погребального обряда // В кн.: Мир древних якутов: опыт междисциплинарных исследований (по материалам саха-французской археологической экспедиции). – Якутск: СВФУ, 2012. – С. 46-49.
177. Путешествия Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 г. по 1427 г. / пер. с нем. Ф. Брун // В кн.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. – Нальчик, 1974. – С. 37-40.
178. Хотко Б.С. Обряд воздушного погребения в пространстве языческой культуры абхазов и адыгеев // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2011. – №1. – С. 199-204.
179. Ферран. Путешествие из Крыма в Черкесию // В кн.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. – Нальчик, 1974. – С. 109-112.
180. Хабекирова Х.А., Мусукаев А.И. Мир дерева в культуре адыгов: этнокультурологические воззрения народа. – Нальчик: Эль-фа, 2001. – 313 с.
181. Шоқпарұлы Д. Қазақтың қолданбалы өнері. – Алматы, 2007. – 271 с.
182. Әлімбай Н. Сүйек // Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дəстүрлі жүйесі: энциклоп. – Алматы: ТОО «АлемДаму Интеграция», 2017. – Б. 213-214.
183. Ибадуллаева З.Ө. Қазақ этномәдениетінің белгілер жүйесіндегі «сүйек» ұғымының орны // Мәдени мұра. – 2023. – №4(103). – Б. 15-26.
184. Шер Я.А. Археология изнутри: научно-популярные очерки. – Кемерово: КГУ, 2009. – 222 с.
185. Толеубаева К.М. Некоторые похоронно-поминальные обряды киргизов // Матер. 8-й науч.-практ. конф. «Naukowa Przestrzen Europy -2012». – Przemysl, 2012. – С. 46-49.
186. Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Казань, 2016. – 764 с.
187. Баһадүрхан Ә. Түрік шежіресі // https://ulagat.com. 25.09.2018.
188. Сарайшық – бабалар мұрасы. Сарайшық қалашығының тарихы туралы дереккөздер / құраст. Ж.К. Жұмабаева, М.Қ. Кипиев. – Атырау: «Ағатай» баспасы, 2015. – 224 б.
189. Әжіғали С., Оразбек Е. Қазақтардың дінге сенгіштігі // Кіт.: Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. – Алматы, 2005. – Т. 1. – 328 б.
190. Қазыбек Келдібекұлы – қазақ халқының ұлы биі // [https://e-history. kz/kz/projects/show/23087](https://e-history.kz/kz/projects/show/23087). 25.09.2018.
191. Қазақстан Қамал Қорғаны // [https://azretsultan.kz/aza-ty.](https://azretsultan.kz/aza-ty-amal-or-any/) 25.09.2018.
192. Жанболатұлы М. Тобықты-Шыңғыстау шежіресі. – Алматы, 2004. – 520 б.
193. Кенжеахметұлы С. Қазақ халқының салт-дәстүрлері. – Алматы: «Алматыкітап» ААҚ, 2004. – 284 б.
194. Байділдин Ш. Санаулы ғұмырымдағы саналы ойларым. – Астана, 2010. – 371 б.
195. Наурыз: жаңғырған салт-дәстүрлер / құраст. М. Қазбеков. – Алматы: Қазақстан, 1991. – 256 б.
196. О. Дастанов Әулие жерлер туралы шындық. – Алматы: Қазақстан, 1967. – 80 б.
197. Акатаев С. Н. Культ предков у казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки: автореф. ... канд. ист. наук. – Алма-Ата: АН Каз. ССР, 1973. – 34 с.
198. Джанибеков У. Культура казахского ремесла. – Алма-Ата, 1982. – 144 с.
199. Кожа М.Б. Новый материал о захоронении в склепах (сагана) Казахстана // Вестник КазНПУ им. Абая. – 2017. – №2(53). – С. 277-281.
200. Ямаева Л.А. Реликты доисламских верований в погребальной обрядности башкир // Народы и Религии Евразии. – 2015. – №8(8). – С. 202-210.

**ҚОСЫМША А**

Дерек берушілер (информаторлар). Тізімі

Аты жөні, туған жылы, тұратын (туған) жері

I Баймбетов С., 1941 ж.т., Абай облысы, Үржар ауданы, Қарақол ауылы

II Мырзаханов Ү.М., 1940 ж.т., Алматы қаласы

ІІІ Тұяқбаев М., 1956 ж.т., Түркістан қаласы

IV Салғараев Т., 1947 ж.т., Түркістан қаласы

V Мухамадиева З., 1950 ж.т., Жетісу облысы, Кербұлақ ауданы

VI Кеншім Б.М., 1963 ж.т., Шардара ауданы, Көксу ауылының тұрғыны.

# ҚОСЫМША Ә

Сауалнама сұрақтары

І Қайтыс болған адамды үйде қанша күн ұстайды және неше күннен кейін жерлейді?

ІІ Жаназа оқуға кімді шақырады (имам, молда, басқа адам)?

ІІІ Дәуір жүргізу – адамның тіршіліктегі күнәсін басқа адамға беру орындала ма?

IV Қайтыс болған адамның айналасына шырақ жаға ма және не үшін?

V Жыртыс тарату бар ма және оның мағынасы қандай?

VI Қандай еске алу күндері жыртыс таратылады (жерлеген күні, жетісі, қырқы, жылдық асы)?

VII Жыртысты алған адамдар оны не істеді?

VIII Матаға ақша орап берсе, ақша қанша мөлшерде болды?

IX Ақшаны қандай мақсатта қолданды?

X Адамды жуындырған суды не істеді?

XI «Аманат» қою дәстүрі сіздерде болды ма?

XII Ауа-райының қолайсыз уақыттарында (қыс мезгілінде) қайтыс болған адамды ауа-райының қолайсыздығына байланысты жерлей алмай, күн жылынғанда жерлеген жағдайлар болды ма?

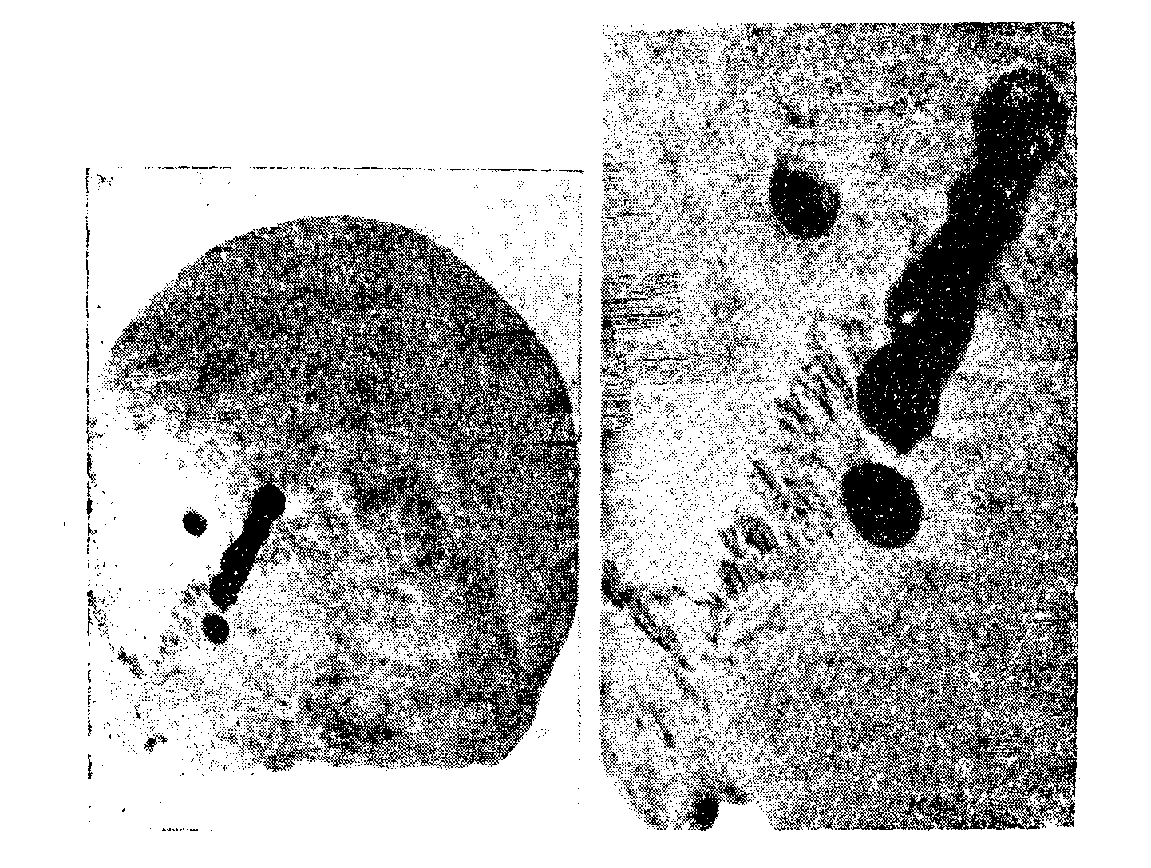
XIII Алыста қайтыс болған адамның мәйітін туған жерін әкеліп жерлеген жағдайлар болады ма?

XIV «Жоқтау айту» дәстүрі сақталған ба?

XV «Ас» беру туралы не айта аласыз?

# ҚОСЫМША Б

Суреттер



Сурет Б. 1 – Қарағанды облысы, Қоңырат ауданындағы б.д.д V-III ғғ. мерзімделетін түркі кезеңі ескерткішінен табылған трепанацияланған бас сүйек

Ескерту: Әдебиет негізінде құралған [10, б. 131-132]



Сурет Б. 2 – Ботай қорымынан табылған трепанацияланған бас сүйек

Ескерту: Әдебиет негізінде құралған [10, б. 131]

а ә

Сурет Б. 3 – Елеке сазы қорымынан табылған адамның трепанацияланған жілік сүйектері

Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [‎10, с. 371]

|  |  |
| --- | --- |
|  |  |

Сурет Б. 4 – Акбеит I қорымынан табылған адамның трепанацияланған бас сүйегі

Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [‎10, с. 113]

|  |  |
| --- | --- |
|  |  |

Сурет Б. 5 – Бектауата қорымынан табылған адамның трепанацияланған бас сүйегі

Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [‎10, с. 115]

|  |  |
| --- | --- |
|  |  |

Сурет Б. 6 – Қаракемер қорымынан табылған адамның трепанацияланған бас сүйегі

Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [‎10, с. 117]

|  |  |
| --- | --- |
|  |  |

Сурет Б. 7 – Қаракемер қорымынан табылған адамның трепанацияланған бас сүйегі

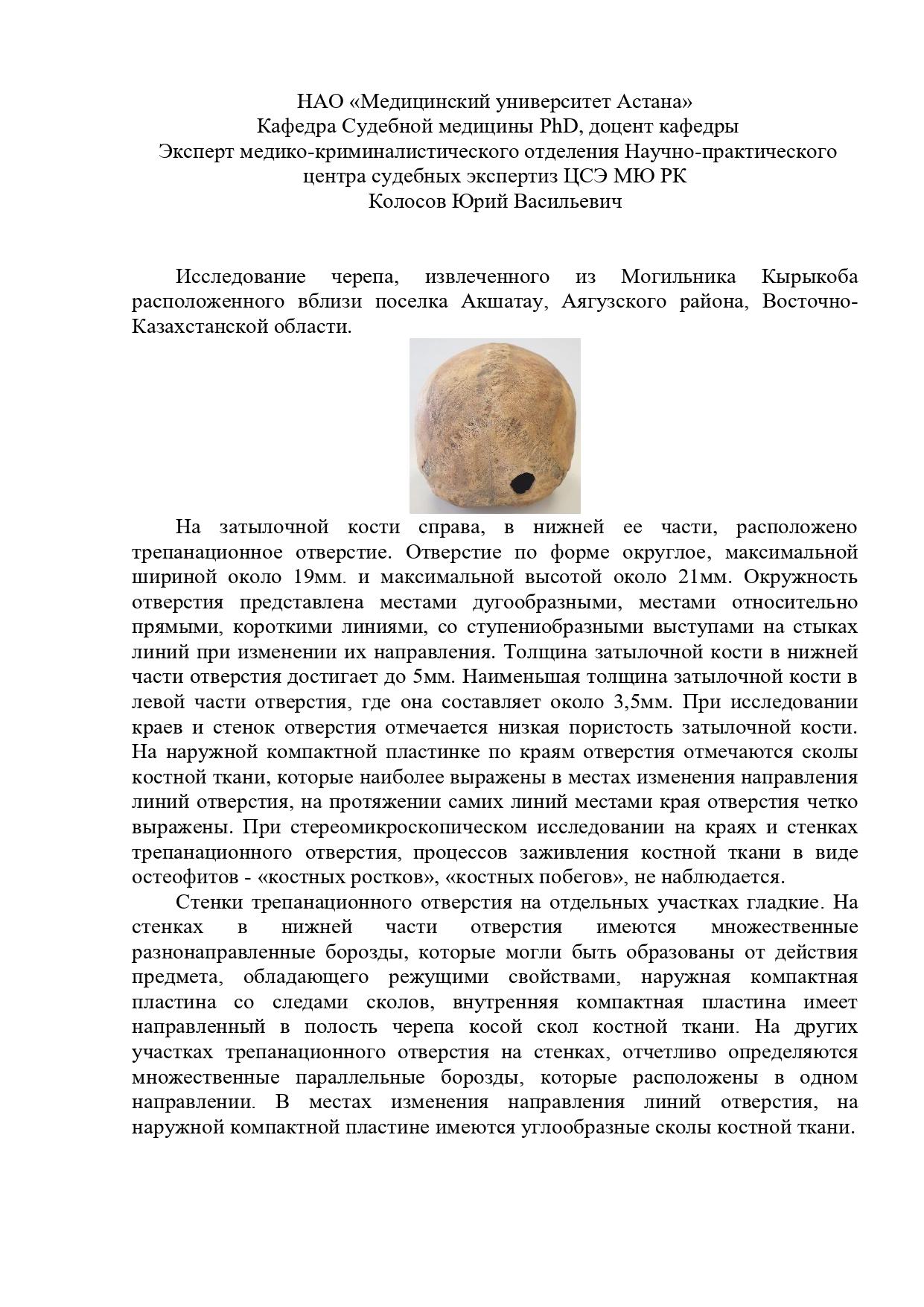
Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [‎10, с. 119]

Изображение выглядит как земля, камень

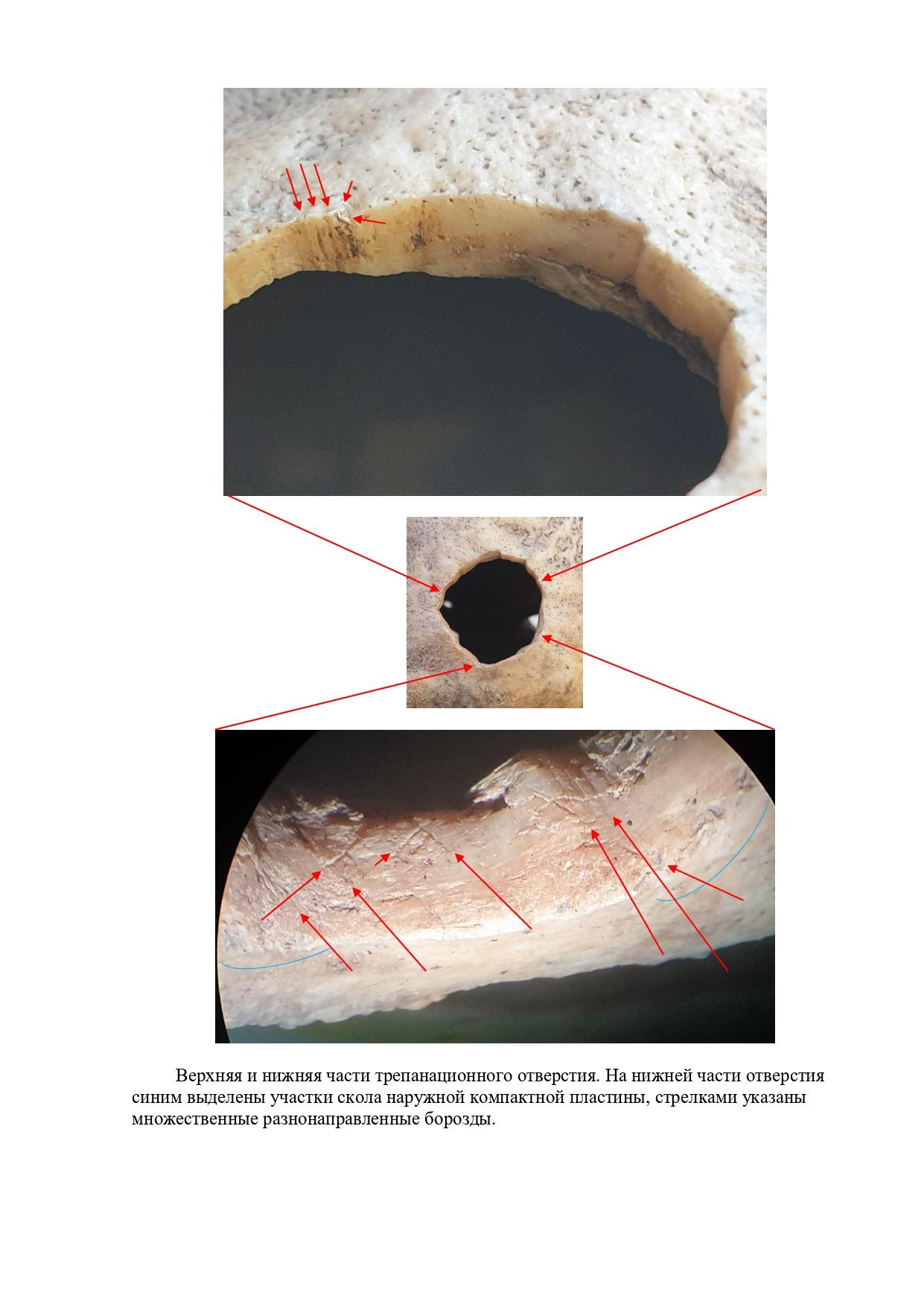
Автоматически созданное описание

Сурет Б. 8 – Қарақаба қорымынан табылған трепанацияланған бас сүйек

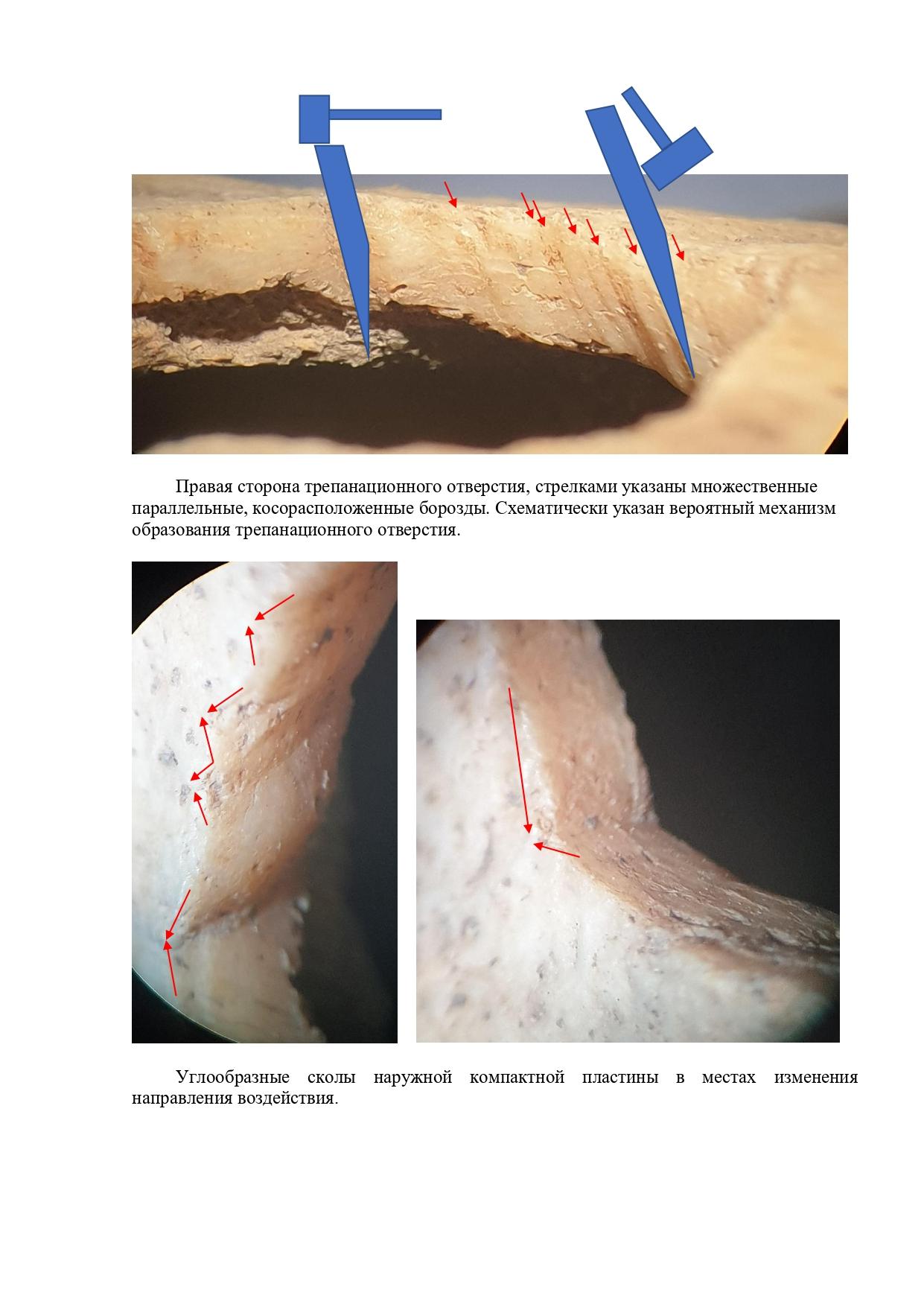
Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [‎18, с. 674]



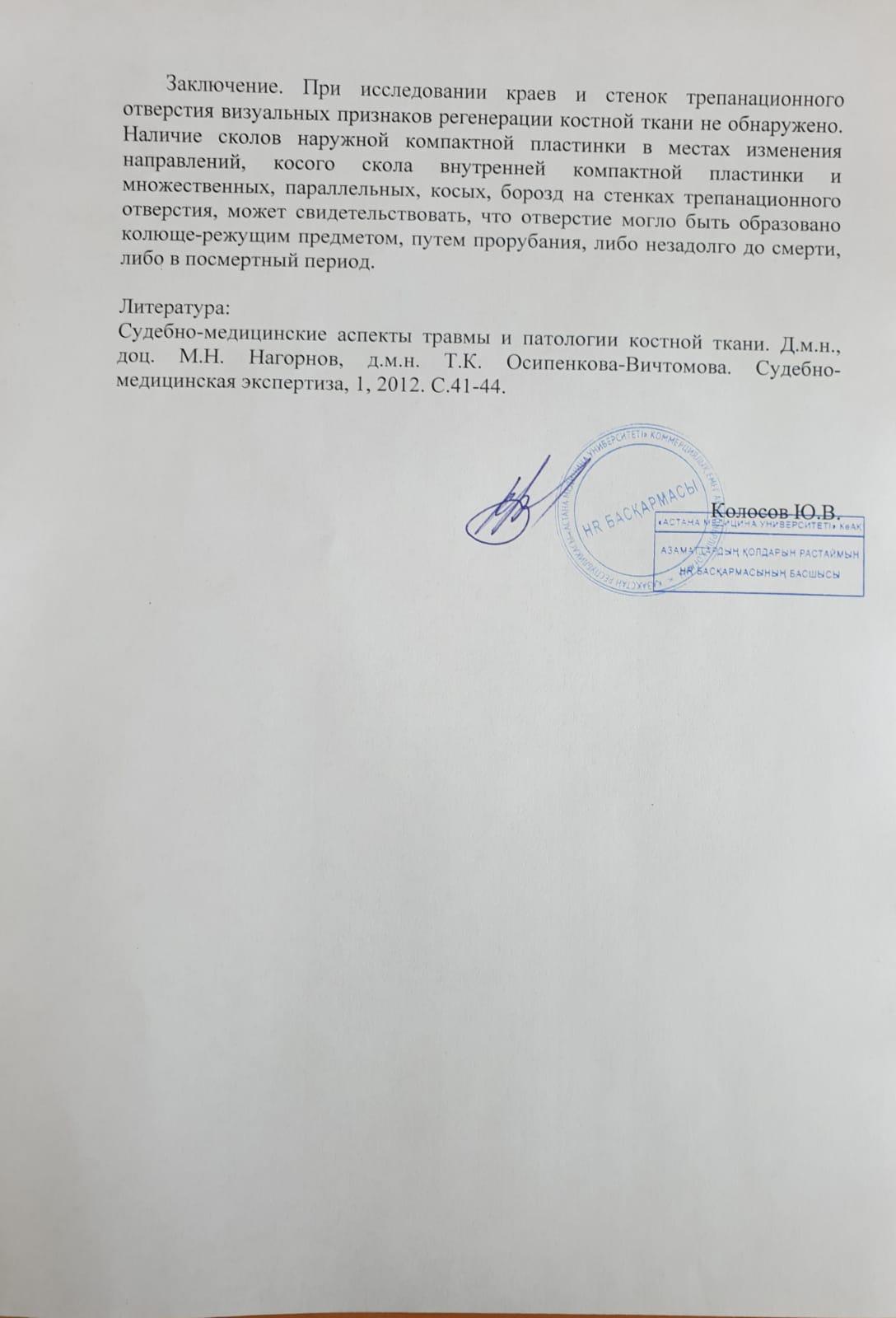
Сурет Б. 9 – Бас сүйектің сараптамасы, парақ 1



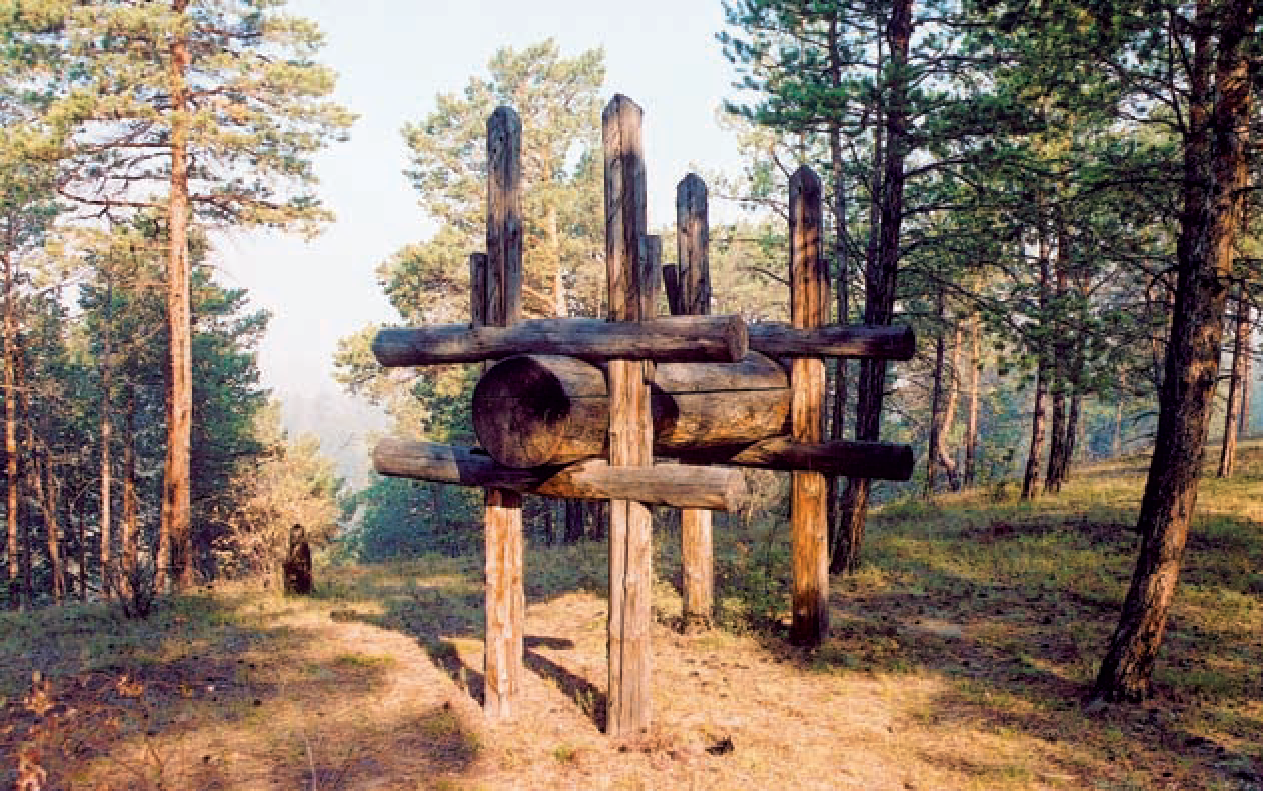
Сурет Б. 9, парақ 2



Сурет Б. 9, парақ 3



Сурет Б. 9, парақ 4



Сурет Б. 10 – Арангас – Саха халқында ағаштан жасалған құрылысқа жерлеу орны

Ескерту – Әдебиет негізінде құралған [186, с. 47]

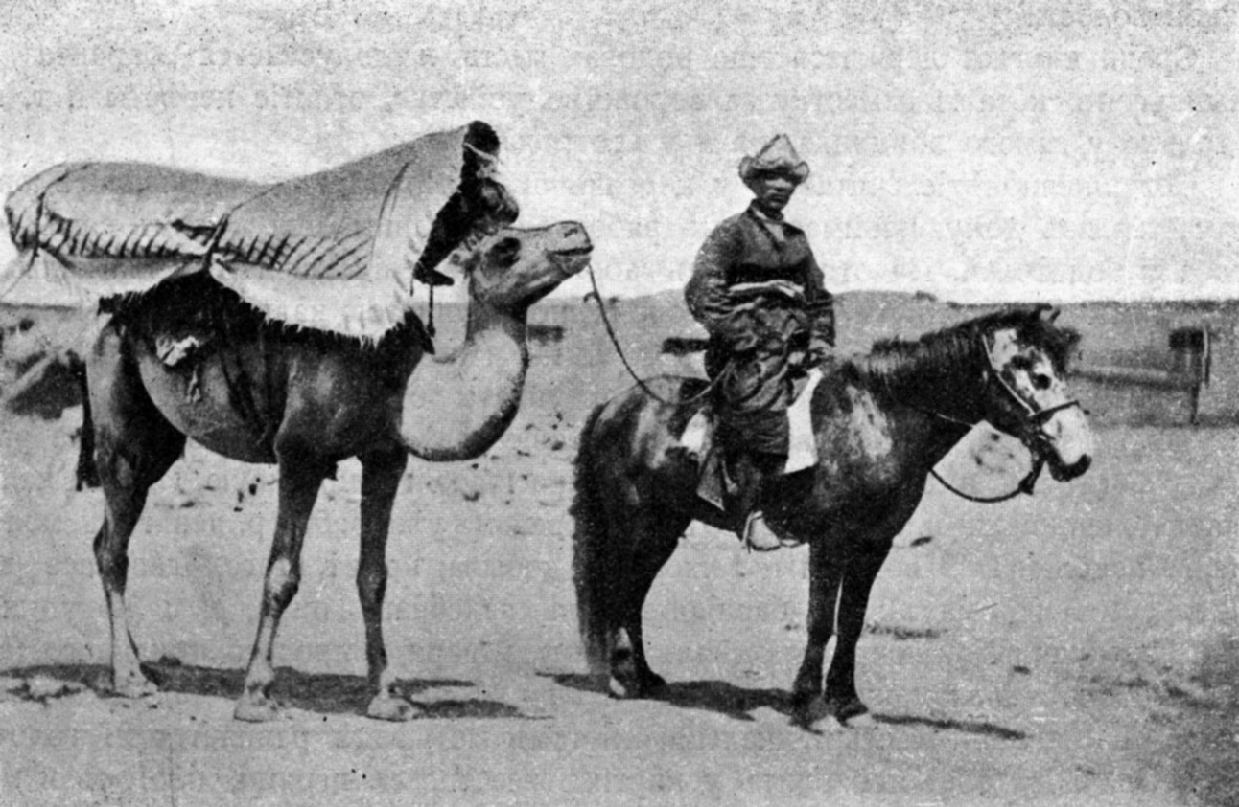


Сурет Б. 11 – Семей өңірінде зираттың басына қойылған жылқының басы



Сурет Б. 12 – Ас. Cуретші И.Н. Исабаев.

Ескерту – ҚР МОМ қорынан (КППМ 25611/11)



Сурет Б. 13 - Түйемен өлікті жөнелту. ҚР МОМ мұрағатынан алынған



Сурет Б. 14 – Әзірет Сұлтан кесенесі



Сурет Б. 15 – Баянауыл ауданындағы Қазыбек бидің сөресі



Сурет Б. 16 – Ерейментау ауданындағы Бөгенбай батырдың сөресі