



**№ 2 (82), 2017**  
**Наурыз-сәуір/March-April**

Журнал 2003 жылдың мамыр айынан бастап Париж қаласындағы халықаралық ISSN орталығында тіркелген. ISSN 1727-060X

Журнал зарегистрирован в международном Парижском ISSN центре с мая 2003 года. ISSN 1727-060X

Dergi 2003 yılı mayıs ayından itibaren Paris Uluslararası ISSN Merkezi'nde kayıtlıdır. ISSN 1727-060X

The journal is registered in Paris ISSN international center since May 2003. ISSN 1727-060X

Журнал ҚР Инвестициялар және даму министрлігі Байланыс, ақпараттандыру және ақпарат комитетінің мерзімді баспасөз басылымы және ақпараттық агенттігінде тіркелген. Куәлік № 55-97-Ж 18.ІІ.2005 ж.

Журнал зарегистрирован Министерством по инвестициям и развитию РК Комитет связи, информатизации и информации свидетельство о постановке на учет периодического печатного издания и информационного агентства № 5597-Ж 18. II. 2005 г.

Dergi Kazakistan Cumhuriyeti Yatırımlar ve Kalkınma Bakanlığı İletişim, Enformasyon ve Bilgi Komitesi'nin süreli yayın ve haber ajansında kayıtlıdır.

The journal is registered by the Ministry of Investment and Development Committee of the RK communication, information and information about the certificate of registration of a periodical and news agency № 5597-Zh 18. II. 2005.

**Түркістан**  
**2017**

## ҚҰРЫЛТАЙШЫ

### Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

#### Редакция алқасы

**Бас редактор**  
Доктор, профессор Мехмет Куталмыш  
Қожа Ахмет Ясауи атындағы  
Халықаралық қазақ-түрік университеті  
Түркістан / Қазақстан

**Бас редактордың орынбасары**  
филология ғылымдарының кандидаты  
Сердар Дағыстан  
Қожа Ахмет Ясауи атындағы  
Халықаралық қазақ-түрік университеті  
Түркістан / Қазақстан

док., проф. М.Йылдыз (Гази университеті, Анкара).  
ф.-мат. г. д., проф. У.Әбдібеков (А.Ясауи университеті, Түркістан).  
техн. г. д., проф. Т.Раимбердиев (А.Ясауи университеті, Түркістан).  
ф.г.д., проф. Қ.Ергөбек (А.Ясауи университеті, Түркістан).  
док., проф. Т.Қожаоғлы (Мичиган университеті, АҚШ).  
ф.г.д., проф. Т.Садықов (Бішкек гуманитарлық университеті,  
Бішкек).  
т.г.д., проф. Д.Қыдырәлі (Түркі академиясы президенті, Астана).  
ф.г.д., проф. Б.Бутанаев (Н.Ф.Катанов атындағы Хакасия  
мем.университеті, Абакан).  
док., проф. С.Екер (Башкент университеті, Анкара)  
ф.г.д., проф. Н.Егоров (Тіл білімі институты, Чебоксары).  
ф.г.д., проф. М.Х.Идельбаев (Ақмолла атындағы Башқұрт мем.  
университеті, Уфа).  
ф.г.д., проф. В.Илларионов (М.Аммосов атындағы Солтүстік-шығыс  
федеральді университеті, Якутск).  
ф.г.д., проф. Д.Кенжетай (Евразия университеті, Астана).  
док., проф. Я.Құмарұлы (Гуманитарлық ғылымдар академиясы,  
Үрімші).  
ф.г.д., проф. Х.Миннегулов (Қазан федеральді университеті, Казан).  
ф.г.д., проф. К.Мусаев (РФА Тіл білімі институты, Мәскеу).  
т.г.д., проф. А.Муминов (Евразия университеті, Астана).  
ф.г.д., проф. М.Жұраев (А.Науаи атындағы Тіл және Әдебиет  
институты, Ташкент).  
ф.г.д., проф. А.Тыбыкова (Таулы-Алтай мемлекеттік университеті,  
Таулы Алтай).  
ф.г.д., проф. М.Улаков (Кабардин-Балкар мемлекеттік  
университеті, Нальчик).  
ф.г.д., проф. К.Райхл (Бонн университеті, Бонн).  
доц.док. С.Гүндүз (Абант Иззет Байсал университеті, Болу).  
ф.г.к., доцент А.С.Аврутина (Санкт-Петербург мемлекеттік  
университеті, Санкт-Петербург).  
ф.г.д., проф.М.И.Магомедов (Дағыстан)

#### OWNER

### K. A. Yassawi International Kazakh-Turkish University

#### Editorial Board

**Editor-in-chief**  
Prof. Dr. Mehmet Kutalmış  
International  
K.A.Yassawi Kazakh-Turkish University  
Turkestan / Kazakhstan

**Associated editor**  
Dr. Serdar Dağıstan  
International  
K.A.Yassawi Kazakh-Turkish University  
Turkestan / Kazakhstan

Prof. Dr. M. Yıldız (University of Gazi, Ankara).  
Prof. Dr. U. Abdibekov (IKTU, Turkestan).  
Prof. Dr. T. Raimberdiev (IKTU, Turkestan).  
Prof. Dr. K. Ergobek (IKTU, Turkestan).  
Prof. Dr. T. Kocaoğlu (University of Michigan, USA).  
Prof. Dr. T. Sadykov (K. Karasayev Humanitarian University, Bishkek).  
Prof. Dr. K. Allamergenov (Ped. Institute named Azhniyaz, Nukis).  
Prof. Dr. D. Qydyrali (President of the Turkic Academy, Astana).  
Prof. Dr. B. Butanaev (Khakassia State University named N.F. Katanov,  
Abakan).  
Prof. Dr. N. Egorov (Institute of Linguistics, Cheboksary).  
Prof. Dr. M. H. Idelbaev (Bashkir State University named Aknulla, Ufa).  
Prof. Dr. V. Illarionov (North-Eastern Federal University M.Ammosov,  
Yakutsk).  
Prof. Dr. D. Kenzhetay (Eurasia University, Astana).  
Prof. Dr. Y. Kumaruly (Academy of Sciences, Urimchi).  
Prof. Dr. H. Minnegulov (Kazan Federal University, Kazan).  
Prof. Dr. E. Musaev (RAS Institute of Linguistic, Moscow).  
Prof. Dr. M. Muminov (Eurasia University, Astana).  
Prof. Dr. M. Zhuraev (Institute of Language and Literature named  
A. Navoi, Tashkent).  
Prof. Dr. A. Tybykova (Gorno-Altai State University, Gorno-Altai).  
Prof. Dr. M. Ulakov (Kabardino-Balkar Research Institute of Language,  
Lit. and History, Nalchik).  
Prof. Dr. K. Reichl (University of Bonn, Bonn).  
Doç. Dr. S.Gündüz (University of Abant İzzet Baysal, Bolu).  
Doç. Dr. A.S Avrutina (S. Petersburg).  
Prof. Dr. M. I. Magomedov (Dağıstan)

## **Құрметті оқырмандар!**

Журналдың ұсынып отырған 2017 жылғы 2-санында түрік, қазақ, орыс және әзірбайжан тілдерінде жазылған мақалалар беріліп отыр. Келесі сандарында неміс және ағылшын тілдеріндегі мақалалар да жарияланатын болады. Журналымыздың көп тілдік және көп диалектілік ерекшелігі жалғасатын болады.

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің басты жарияланымы болып табылатын «Түркология» журналында түркі республикалары мен халықтарының түрколог-ғалымдарының ғылыми-зерттеу жұмыстары жарияланып келеді. Журналымыздың негізгі мақсаты – Түркия, Германия және Ресей түркологиялық мектептерінің алдыңғы қатарлы түркологиялық зерттеулерін бір арнаға жинақтау. Журналымыз – әрі зерттеулердің, әрі әлем түркологтарының орталығы. Бүгінге дейін университетімізге көптеген түркологтар келіп, семинарлар мен конференциялар өткізді. Сонымен қатар біз ұйымдастырған 3-Түркі әлемі университеттері жастарының жаз мектебіне (түрік, қазақ, қырғыз, өзбек, чуваш т.б.) төрт жүзге жуық университет студенттері келді және олардың көпшілігі түркология саласында білім алып жатқандар екенін атап өткеніміз жөн.

2017 жылғы 18-20 қазанда VII Халықаралық Түркология конгресін ұйымдастырып отырмыз. Бұл академиялық іс-шара журналымызға маңызды үлес қосады.

Әліпби – қазақ халқының ең маңызды ұлттық мәселерінің бірі. Осы жылдың соңында тарихта қазақ халқы алғаш рет мемлекеттік дәрежедегі шешімі бойынша латын әліпбиін қабылдайтын болды. Патшалық кезеңде қазақ халқы араб жазуын қолданды, алайда жұмыстар кирилл әліпби бойынша 1929 жылға дейін жалғасты. Сонан соң он жылға дейін латын әліпбиі қолданылды, кейін қайта ресми түрде кирилл алфавиті қабылданды. Қазақ халқының латын әліпбиін қайта қабылдауы саяси шешім болып табылады. Негізінде, қазақ баспасөзі 20 жылдан бері ғаламторда латын әліпбиін қолданып келеді. Бұл тәжірибенің өзі де қазақ тілі үшін жаңа латын әліпбиіне жол ашу үшін жеткілікті. Түрікменстан, Өзбекстан және Әзірбайжан мемлекеттері латын әліпбиін бұрынырақ қабылдаған. Көп жылдардан бері осы жазуды қолданып келеді. Алайда, бұл үрдіс нақты жүргізілмей, бүгінге дейін кейбір мәселелер шығып тұр. Біз латын әліпбиіне журналымыздың арнайы бір санын арнайымыз туралы айтқан болатынбыз.

2018 жылы журналымызда мазмұн мен сипат жағынан маңызды өзгерістер орын алады. Аталған өзгерістерді журналдың осы жылғы жаңа сандарында да көретін боласыздар.

**Құрметпен,  
проф., док. Мехмет КУТАЛМЫШ**

### **Saygıdeğer Okuyucular!**

Takdim ettiğimiz 2017 yılının 2. sayısında Türkçe, Kazakça, Rusça ve Azerbaycan Türkçesinde yazılmış değerli makaleler yer almaktadır. Gelecek sayılarda Almanca ve İngilizce makaleler de bulunacaktır ve dergimizin çok dilli ve çok lehçeli yayın özelliği devam edecektir.

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nin yayını olan Türkoloji dergisi, başta Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları yazarları ve Türkologları olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinden gelen araştırma yazılarını neşretmektedir. Dergimizin temel amacı, Türkiye - Almanya ve Rusya Türkoloji ekolleri başta olmak üzere dünyanın belli başlı Türkoloji çalışmalarını biraraya getirmek ve çalışmaları yoğunlaştırmaktır. Dergimizin merkezi, hem araştırmaların hem de dünyanın her yerinden Türkologların buluşma yeridir. Geçen dönemde çok sayıda Türkolog üniversitemize gelerek dersler ve konferanslar verdi. Ayrıca düzenlediğimiz 3. Türk Dünyası Üniversiteli Gençler Yaz Okuluna (Türk, Kazak, Kırgız, Özbek, Çuvaş vd.) dört yüz civarında üniversite öğrencisi geldi ve bunların büyük kısmı Türkoloji öğrencileri idi.

18-20 Ekim 2017'de VII. Uluslararası Türkoloji Kongresi düzenliyoruz, Bu akademik faaliyet dergimize önemli katkılar sağlayacaktır.

Alfabe meselesi Kazakların en önemli milli meselelerinden biridir. Bu yılın sonunda tarihte Kazak halkı ilk defa kendi iradesi ve kendi devletinin kararı ile resmen Latin alfabesini kabul edecektir. Çarlık döneminde Kazak halkı Arap alfabesini kullandı fakat Kiril alfabesinin uyarlanması çalışmaları da 1929 yılına dek devam etti. Sonra on yıl kadar Latin alfabesi kullanıldı ve ardından resmen Kiril alfabesine geçildi. Kazakların tekrar Latin alfabesine geçecek olması siyasi büyük bir karardır. Fakat bu geçiş sağlıklı olmalıdır; halkın iradesine uygun ve kullanılabilir olmalıdır; aslında Kazak Basını yaklaşık 20 yıldan beri internette Latin alfabesini kullanmaktadır. Bu tecrübe bile Kazakça için yeni Latin alfabesine ışık tutmaya yeterlidir. Türkmenistan, Özbekistan ve Azerbaycan Latin alfabesine geçmiştir ve yıllardır Latin alfabesi kullanılmaktadır. Fakat bu süreç sağlıklı olmamıştır ve hala da pek çok sorunları bulunmaktadır. Biz Latin alfabesi için özel bir sayı çıkaracağımızı geçen sayımızda duyurmuştuk.

2018 yılı, dergimiz için içerik ve nitelik bakımından önemli değişmelere sahne olacaktır ve 2017 yılının gelecek sayılarında da bunun izlerini göreceğiz.

**En iyi dileklerimizle**

**Prof. Dr. Mehmet KUTALMIŞ**

811.512.162

**XV.YÜZYIL ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİNDEN AZERBAIJAN  
TÜRKÇESİNE GEÇEN DEYİMLERİN ANLAM VE ŞEKİL  
BAKIMINDAN İNCELENMESİ**  
ANALYZING PHRASAL COMPOUNDS TAKEN FROM XV CENTURY  
ANCIENT ANATOLIAN TURKISH INCLUDED IN AZERBAIJAN  
TURKISH FOR THEIR MEANING AND FORM

Z. EMİROĞLU\*

**Özet**

Deyimler için bugüne kadar yapılmış birçok tanım vardır. Dilbilim çalışmaları çerçevesinde *frazoloji* veya *idiomatik* adı altında nitelendirilen deyimler, birden fazla unsurdan kurulu kalıplaşmış yapıları inceleyen bir çalışma alanı olarak belirtilir. Bu bilimin araştırılmasına ilk defa Avrupa'da başlanmıştır. Türk ve yabancı bilim adamları deyim kelimesinin karşıladığı anlamı farklı tabirlerle ifade etmeye çalışmışlardır. Fakat değişmeyen kural, kelime yapısında mecaz anlamının var olduğudur. Bu nitelikte olan kelime veya kelime yapıları 15. yy. Eski Anadolu Türkçesi metninde karşımıza çıkmakta olup anlam açısından bugün de Azerbaycan Türkçesi edebi dilinde aynen kullanılmaya devam etmektedir. Deyimlerin bazıları şekil itibarıyla Azerbaycan Türkçesi edebi dilinde aynen Anadolu Türkçesindeki gibi, bir kısmı ise farklı şekillerde geçmiştir. Kalıplaşmış kelime olarak da nitelendirebileceğimiz bu yapılar Türkçenin iki şivesi arasındaki yakınlığı gösterme açısından dikkate değerdir. Nitekim XIII. yüzyılın birinci yarısından başlayarak ilk yazılı numunelerini veren Oğuz Türkçesi içerisinde yer alan Azerbaycan Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi Eski Anadolu Türkçesinde tek dil olarak görülmüştür. Bu dönemde yazılan eserlerin dili de oldukça sadedir. Eki Anadolu Türkçesinin yaşam süresi olan XIII-XIV. Yüzyıllar, bu iki şivenin ana devresi sayılmaktadır. Sahalar arasında farklar bu devrenin sonunda görülmeye başlamış ve Osmanlı Türkçesi devresinde belirginleşmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Deyimler, Eski Anadolu Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi edebi dili.

**RESUME**

Lots of definitions have been conferred upon phrasal compounds in the framework of linguistic surveys this field analyzing word combinations composed of several items. The first research of this field of science began in Europe. Both Turkish and foreign scholars tried to define the equivalent of term of phraseology with various words. But in this case the unchanged rule in the foundation is that the word combination has metaphorical meaning. Such words of word combinations were observed in XV century ancient Anatolian Turkish language and identically used in Azerbaijan Turkish language for its meaning. Some phrasal compounds have passed into Azerbaijan Turkish language

---

\* Dr. Bakü Avrasya Üniversitesi Türk ve Harici Ülke Filolojisi Bölümü öğretim görevlisi. Bakü-Azerbaycan.

as they are, some of them have passed into differently. These groups which we called them as stable word combinations are necessary for making closeness between two dialects of Turkish, Azerbaijan Turkish and Ottoman Turkish which placed in Oghuz language giving first examples of writing in beginning of XIII century were observed as a unified language in ancient Anatolian Turkish. The medium of plays which were written in this period was so simple. Existence period of Anatolian Turkish covers XIII-XIV centuries and this period is considered the first period of these two dialects. Differences between these languages were observed in the end of this period and obviously seen in Ottoman Turkish period. In this research we shall evaluate phrasal compounds in music book written in ancient Anatolian Turkish.

**Key words:** Phrasal compound, ancient Anatolian , Azerbaijan Turkish.

## GİRİŞ

### Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinde Deyimlerle İlgili Çalışmalar

Bu bilimin temelleri, daha 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Avrupa'da atılmıştır. Potebnya, Fortunatov gibi dilciler tarafından başlatılan bu bilim Jespersen, Bally gibi Avrupalı araştırmacılar tarafından da geliştirilmiştir (Aksan, 1996, 171). Batı dillerinde deyim için Fransızca locution; İngilizcede locution, idiom, formula, expression; Almancada ise Ausdruck, Redensart; Rusçada frazeologizm, obraznoye, vırajeniye kelimelerinin kullanıldığı görülüyor. Genel olarak dilbilim çalışmaları çerçevesinde deyimler frazeoloji veya idiomatik adı altında, birden fazla unsurdan kurulu kalıplaşmış yapıları inceleyen bir çalışma alanı olarak tanımlanır.

Deyimler Azerbaycan Türkçesinde yapılan çalışmalarda frazeoloji materyal, frazeoloji birleşme, frazeoloji vahitler, sabit söz birleşmeleri adı altında isimlendirilmektedir. Frazeoloji ifadeler için sabitlik esas alındığından atasözleri ve darb-ı mesellerin hepsi, bir kelimenin ifade ettiği mecazi ifade örn. Tilki (çok bilmiş birisi için söylenir); dayı (arka anlamında); mecaz ifade eden sıfat tamlamaları (taş kalpli, hazin hatıra, karanlık hayal vs.); farklı yapılarıdaki birleşik kelimeler (umudunu kesmek, dikkate almak gibi) (Hüseyinoğlu, 2005, 14) yapılar deyim kavramı içerisinde toplanmıştır. Bu deyimler tüm zenginliği ile bir veya birkaç kelimenin yerini tutabilir.

Deyimler incelenirken onların bir dil birimi olarak diğer sabit kelime birleşimleri arasındaki yeri, kökeni (etimolojisi), anlam özellikleri, morfolojik ve sentaktik özellikleri göz önünde bulundurulur. Deyimbilim

(phraseology) anlambilim, leksikoloji, sentaks gibi bilim dallarının yanı sıra, tarih, halk edebiyatı, mitoloji, etnografya gibi bilim dalları ile de sıkı sıkıya bađlıdır. Deyimbilim, dilbiliminde bađımsız bir alan olarak kullanılsa da onu dilin kelime sisteminden ayırmak mümkün deđildir. Dildeki bu birimler semantik olarak parçalanmaz, kelimeye eş deđer sayılır. Deyimlerin bir bütün olarak tek anlama gelmesi onu ayrı ayrı parçalarının anlamından ayırır. Deyimi oluşturan kelimelerin bu anlamı bađımlı anlam olarak nitelendirilir (Hacızade, 2003, 87).

Azerbaycan Türkçesinde deyimlerle ilgili ilk çalıřma 19. yy.sonlarına rastlar. řarkiyatçı Mirze Kazım Bey, 1846 yılında Kazan'da yayınlattığı "Obřaya Grammatika Turetskogo Tatarskogo Yazıkı" (Türk Tatar Dillerinin Genel Dilbilgisi) kitabında *gem yemek*, *gussa yemek*, *vücuda gelmek*<sup>1</sup> gibi birleşik fiillerden bahsetmiş ve onları *terkibi fiil* diye isimlendirmiştir. (Bayramov, 1978, 14). Çađdař dilbiliminde de deyimlerin anlamları, yapıř yolları ve sınırları hakkında dilbilimcilerin farklı görüşleri mevcuttur. Mesela, T. Hacıyev deyimleri, yani frazeolojiyi insan řuurunun ortaya koyduđu ilk edebi ürün olarak nitelendirir. Frazeolojik unsurlar başlangıçta edebi üründür ve soyut nitelik taşır. Dilin gelişmesini soyut kavramların gelişmesine bađlıyorsak, dildeki frazeolojik zenginlik bu konuda bir ölçüt sayılabilir. İlk başta tefekkür ürünü olan bu frazeolojik unsurlar daha sonra ortaya konan edebi eserin temelini oluşturur (Hacıyev, 1976, 4).

Deyimlerin özelliklerini, dildeki görevlerini, oluşum şeklini arařtırmak için deyimbiliminin oluşması zaruretini yaratmıştır. Azerbaycan Türkçesi dilbiliminde frazeolojinin bir bilim dalı olarak incelenmesi, bu dildeki deyimlerin özelliklerinin belirlenmesi Hüseyin Bayramov tarafından kapsamlı bir şekilde yapılan arařtırma ile ortaya konmuştur (Bayramov, 1978). Bazı dilbilimciler arasında deyim kavramının kapsadıđı anlam konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bu kavramın geniş bir alana yayıldığını savunan dilbilimciler sadece parçalanamayan kelime gruplarının yanısıra diđer sabit kelime yapılarının, mesela, atalar sözü, darb-ı meseller, özlü sözler, meslek argosu, klasik řiirde rastlanan ifadeler vs. buraya ait olduğunu yazarlar. Aksi görüşte olanlar ise frazeolojik birleşmelerin sabit, parçalanamayan kelime grubuna ait olduğunu savunur, buna rađmen bütün sabit birleşmelerin frazeolojik nitelik taşıyamayacağını vurgulamaktadırlar (Bayramov, 1978, 17) **Bu konuda dilbilimcilerin görüşleri farklı olsa da**

<sup>1</sup> Gem yemek (kederlenmek), gussa yemek (kederlenmek), vücuda gelmek (ortaya çıkmak)

**temelde aynı kalan düşünce ifade edilen fikirde bir mecaz anlamının var oluşudur.** Frazeolojik birleşmelerde yani deyimlerde, bu kelime grubunu, birleşmeyi oluşturan ifadelerden birinin gerçek anlamı koruduğu ifade edilmektedir. Örneğin, nitgi gurumag, güvveden düşmek, silaha sarılmak, zehlesini tökmek, açığı gelmek<sup>1</sup> vs. (Adilov, 1991, 17). Bütün bu örneklerde kelimelerden birinin gerçek anlamını koruduğunu görüyoruz. Çağdaş frazeoloji (deyimbilim) dilin diğer alanları ile bağlantılı şekilde araştırılır ve sınırları çizilir; tarihi frazeoloji ise bu kelime gruplarının en eski, ilkin şekillerini öğrenmekle beraber, eski yazılı abidelerdeki şeklienden bugüne kadar olan gelişmesini inceler.

Azerbaycan Türkçesine Rusçanın, dolayısıyla Batı dillerinin etkisiyle geçmiş olan frazeolojiya (phrasal) kelimesinin karşılıdığı kavram Divanü Lügati't-Türk'te *sav* olarak geçer ki bu da “söz, haber, salık, mektup, risale, atalar sözü, darbimesel, tarihsel şeyler” anlamına gelmektedir (Eyüboğlu, 1973; XVIII). Aynı şekilde darbimesel, tabir, ıstılah kelimeleri atasözleri ve terimler için kullanılmıştır. Darbimesel kelimesi daha çok atalar sözü karşılığında kullanılmıştır. Cumhuriyetten sonra uzun bir süre ta'bir sözcüğü kullanılmış ve Türk Dili Araştırma Kurumu tarafından 1935 yılında İstanbul'da bastırılan Osmanlıcadan Türkçeye Cep Kılavuzu'nda tabir = terme, expression karşılığı olarak “deyim” sözcüğü önerilmiş ve bu zamanla tutmuştur (Sinan, 2008, 91-98).

Atasözleri ve deyimleri sistemli şekilde ilk derleyen Tanzimat yazarı Şinâsî ise “Dürub-ı Emsâl-ı Osmaniye” eserinde darb-ı meselleri şöyle tanımlar: “Darb-ı meseller, ki bir halkın hikmetleridir, dilinden çıktığı bir ulusun düşün ilkelerini gösterir.” Bu kitabın yayımcısı Ebüzziya Tefvik ise Şinasi'nin bu tanımını şöyle tamamlar: “Mesel dilde biçimlenmiş ve kullanılarak yayılmış özlü sözlere denir; ki örnekleme ile anlam benzerliğinden alınmıştır; kullanan kişi orta malı bir öykünün aslını ortak tutarak düşündüğünü anlatmış olur”. Şemseddin Sami Bey'e göre “Darb-ı mesel bir öykü veya olay üzerine kurulmuş, örnek gibi kullanılan özlü söz olup çoğulu durub-ı emsaldir. Genel bir kural gibi, değerlendirilmiş ya da kelimelerin sözlükteki karşılığı dışında örtülü, başka bir anlamı sezdirmek için söylenmiş yol gösteren töre ile ilgili bir öykü veya öğüte de genellikle mesel denir” (Eyüboğlu, 1973; XVIII). Çağdaş dilbilimcilerden Ahmet Topaloğlu deyim kavramını “Çekici bir anlatım özelliği taşıyan, genellikle

---

<sup>1</sup> nitgi gurumag (konuşamamak), güvveden düşmek (geçerli olmamak), silaha sarılmak (silah kullanmak), zehlesini tökmek (birisini uğraştırmak), açığı gelmek (sinir olmak).



gerçek anlamından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış kelime öbeđi olarak (Topalođlu,1989; 55); Zeynep Korkmaz ise “Gerçek anlamından farklı bir anlam taşıyan ve çekici bir anlatım özelliđine sahip olan kelime öbeđi” biçiminde açıklar (Korkmaz, 1992; 43).

Bu konu etrafında arařtırmalar yapan Dođan Aksan ise deyimlerin kısa ve özlü anlatım araçları olduđunu (dil dökmek, kelle kulak yerinde); en az iki sözcükle kurulduđunu, sözcük öbeđi (ađır bařlı, püf noktası) ve cümle şeklinde (dostlar alışveriřte görsün, incir çekirdeđini doldurmaz vs.) ikiye ayrıldıđını söylüyor. Aksan, cümle niteliđinde olan deyimlere aynı şekilde mastarla biten yapıları da katmaktadır, sebebi ise bu yapıların çekime girebildikleri ve bir cümle oluřturdukları içindir: Göz yumak, gönül almak, damarı tutmak vs. gibi. Deyimlerin mecazlı olduđunu söyleyen müellif çekici anlatım kalıpları içinde kurulan benzetmelerin ise deyim olamayacađını söylemektedir, mesela, tereyađından kıl çeker gibi, mal bulmuş mađribi gibi vs. Deyimlerin oluřmasında dilin türlü olanaklarından yararlanılmıştır: Kulađı delik, eli uzun, göze girmek vs .Aksan, bütün bu açıklamalardan sonra deyim tanımı “çekici bir anlatım kılıđı taşıyan ve çođunun gerçek anlamından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözcük toplulukları” şeklinde yapmaktadır (Aksan, 1982; 27-37). Görüldüđü gibi deyim kavramına ait yapılmış tanımların ortak hususları kalıplaşmış kelimelerden oluřması dikkat çekici olması ve asıl anlamı dışında (mecaz olarak) kullanılmasıdır.

### **Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerinde Deyim Varlıđı**

Ođuz grubunun iki farklı dairesi sayılan Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerinde *frazeolojik birleşme*, *sabit söz birleşmesi* veya *deyim* diye nitelendirdiđimiz bu kelime grupları yelpazesi oldukça zengindir. Daha önce de bu kavramın tanımını yaparken belirttiđimiz gibi deyimleri oluřturan kelimeler arasında (frazeoloji birleşmeyi oluřturan unsurlar arasında) semantik bađlılık vardır. Bu unsurların Türk dillerinde aynı anlamda kullanılması bu yapının genel Türkçe için geçerli olduđunu gösteriyor, bu da dillerin aynı kökten türediđinin bir başka ispatı anlamına gelmektedir. Ođuz grubundaki Türk şivelerine baktıđımız zaman bu yapıların tarihi süreç içerisinde çok fazla ayrılmadıđını, leksik, morfolojik ve sentaks bakımından çok az deđişikliğe uğradıđını görüyoruz (Mirzaliyeva, 2009; 146). Frazeolojik unsurların diđer dillerde olduđu gibi Ođuz grubu Türk dillerinde benzerliđinin sebepleri dillerin yakınlıđı, kültürün benzerliđi dolayısıyla düşünce sisteminde, manevi deđerlerde ortak özelliklerin olması vs. sebeplerden dođmuş olabilir.

Bunun dışında, Türk şivelerinde bu deyimlerin bazıları ilk dilin ilk merhalesinde eş anlamı ile kullanıldığı halde ileriki aşamalarda eş anlamlılığını kaybettiğini görüyoruz; bu anlam artık dillerin hepsine değil, birinde korunup saklanmaktadır. Bu değişiklik sonucunda bile dillerin arasındaki ayrılıklar ağız ayrılıkları seviyesindedir. Türk dillerinin bu özelliği dilin frazeolojik sisteminde de belli olmaktadır. Bazı Türkologlara göre bu deyimlerin yani frazeolojik birimlerin büyük bir bölümü bütün Türk dillerinde aynıdır. Bu da (deyimlerde) her bir milletin ruhunun ve özgünlüğünün yansımış olduğunun kanıtıdır (Mirzeliyeva, 2009, 145).

Eski Anadolu Türkçesine ait metinleri incelediğimiz zaman bu metinlerin hem bugünkü Azerbaycan Türkçesinin dil özelliklerini hem de Osmanlı Türkçesinin dil özelliklerini taşıdığını görüyoruz. Tarihe baktığımızda da Eski Anadolu Türkçesi dediğimiz devrede henüz Azerbaycan ve Osmanlı Türkçesi denilen şivelerin oluşmadığı görülüyor. XIII. yüzyılın ilk yarısından başlayarak ilk yazılı numunelerini veren Oğuz Türkçesi içerisinde yer alan Azerbaycan Türkçesi (Doğu Anadolu, Güney Kafkasya, Kafkas Azerbaycan'ı, İran Azerbaycan'ı, Kerkük ve Irak Suriye Türklerinin yaşadıkları bölgeler) ve Osmanlı Türkçesi (Batı Anadolu, Güney Kırım, Balkanlar, Adalar, Kuzey Kıbrıs) Eski Anadolu Türkçesinde tek dil olarak görülmüştür. Nitekim bu döneme ait belgeler Oğuz Türkçesi ile yazılmış olup, dili oldukça sadedir. Eski Anadolu Türkçesinin yaşam süresi olan XIII-XIV. yüzyıllar bu iki şivenin ana devresi sayılmaktadır. Sahalar arasında farklar bu devrenin sonunda görülmeye başlamıştır ve Osmanlı Türkçesi devresinde belirginleşmiştir. Fakat bu iki saha eserleri arasında görülen farklar bir yazı dilinin iki uzak bölgesi arasında görülen mahalli ayrılıklar çerçevesinde kalmıştır. Bugün Azerbaycan Türkçesi Osmanlı Türkçesinden yani Türkiye Türkçesinden en fazla ayrıldığı bir dönemi yaşamaktadır. Gramer yapısı ayrılığında görülen farklara bir de lügat sahasında görülen farklar eklense de bu iki şive “bir yazı dilinin iki kardeş dairesi” sayılır. Azerbaycan Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi arasında ortaya çıkan farkların fonetik ayrılıklar, her iki şivede farklı ağızların oluşu ve bu ağızların şivelere etkileri, diğer Türk şivelerinin Azeri sahasındaki Türkçeyi etkilemesi, Moğolca ve Kıpçakça unsurların Azeri sahasında kalıcı izler bırakması, Osmanlı sahasındaki Türkçenin Batı'dan etkilenmesi gibi hususlardan dolayı oluştuğu belirtilmektedir (Ergin, 1994; s15).

Eski Anadolu Türkçesi devresine ait bir yazmadaki kalıplaşmış kelimeler veya deyimler bu iki şivenin arasındaki ilişkileri gösterme açısından dikkate değerdir. İncelediğimiz metin 15. yüzyılda Ahmetoğlu Şükrullah tarafından Türkçeye tercümesi yapılan ilk musiki eseridir. Musiki

sahasında yapılan ilk eser olması dolayısıyla dikkat çekicidir. Eser Türk asıllı musikişinas Safiyüddin Urmevi'nin 13.yy'da kaleme aldığı "İlmü'l-Edvar" isimli musiki nazariyesinin tercümesidir. Fakat yazar bu tercüme ile kalmamış, kendisi İbn Sina, Hasan Kaşanî (Kazerunî), Farabî gibi bilginlerin eserlerinden musikiye ait derlediđi bölümleri tercüme etmiş, bu kısımları 21 bölüm halinde eserine eklemiştir. Bu bölümlerde musiki ile ilgili ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Sanatçıların davranışları, musiki meclislerinin davranış kuralları, hangi milletlerin ne tür makamlardan hoşlandıkları, sanatın himayecisi olan Zühre yıldızına itaat, sesi bozan unsurlar, günün saatine göre dinlenmesi gereken makamlar, musikideki terkipler vs. gibi konular bu kısımda anlatılmaktadır. Müellifin kendi yorumlarını katması, Türkçe şiirler ilave etmesi vs. gibi hususların, bu tercümenin özgün bir eser olmasına sebebiyet verdiđini düşünürüz. Tercümede aynı zamanda Türk musikisinde kullanılan dokuz çalgı aleti, onların yapım özellikleri hakkında bilgi verilmiş ve çizimleri gösterilmiştir. Bu nedenle resimli ilk organolojik çalışma sayılmaktadır (Şirinova, 2008).

Yegane nüsha olan bu eser merhum musikişinas Rauf Yekta (1871-1935)'nın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Çalışmamızda, kapağında "Risâle min İlmü'l-Edvâr" yazan bu nüshanın fotokopisinden yararlanılmıştır.

Şükruallah eseri çevirirken oldukça sade, anlaşılır bir dil kullanmıştır. Musiki nazariyesi gibi zor bir konuyu herkesin anlayabileceđi şekilde açıklaması müellifin dil hususunda oldukça başarılı olduđunu gösteriyor. Bir musiki eseri olması dolayısıyla eserde oldukça fazla terim vardır. Eserin dili oldukça basit, sıradan bir insanın anlayabileceđi şekilde yazılmıştır. Müellif musiki nazariyesini anlatırken en basit şekli ile anlatmıştır. Dolayısıyla eserin dili halk diline yakın olup fazlaca atasözü ve deyimleri kendinde barındırmaktadır. 15. yüzyılda yazılan bu eserde kullanılan deyimlerin bir kısmı bugün de yaşamaktadır. Bu çalışmamızda eserde geçen deyimleri inceleyerek Azerî Türkçesi edebi dilindeki bugünkü seyrine bakacağız. Yaptığımız çalışma sadece bu eser ile sınırlı olup aynı devrede yazılan diđer eserler için de bir emsal oluşturabileceđi kanısındayız.

### **Yazmada Yer Alan Deyimlerin Bugünkü Azerbaycan Türkçesindeki Karşılıkları**

İncelediğimiz bu eser ilk musiki metni olması dolayısıyla terimler açısından bir hayli zengindir. Bu terimlerin bir kısmı temel musiki kitaplarında yer alan makam, şube, perde, musiki aletlerinin isimlerini

kapsamaktadır. Eseri bu yönde ilginç kılan hususiyetlerden birisi bu terimlerin anlamlarının metnin kendi içinde verilmesidir, örneğin:

**Nigār:** (Türk musikisinde makam) *Nigār oldur ki, ‘acem başlana nihāvürek qarār ide* [RİE 118a/08].

**nağme** (Ahenk, ezgi, güzel ses, perde) *İmdi ma‘lüm olsun ki nağme bir āvāza dirler ki ğiddetden ve şakılden hâli ola. Bir qarār üzerine ola* [RİE13A/04].

**mest-âne:** (Türk musikisinde usul) *Ve eger şakıl-i sânidan mägürkiye varursa, aña mest-âne dirler* [RİE 80a/08].

Bir kısım kelimeler ise yapısı itibariyle Türkçe kabul edilmekte olup metin içerisindeki anlamından dolayı terim olarak görülmektedir.

**ulu bu‘d:** Büyük aralıklar. *Ve vaqt olur ki, bu ğiçi bu‘dlaruñ her birisi ulu bu‘duñ birisinüñ ba‘zısından sayılır* [RİE 27b/01].

**edvāruñ ‘amelisi:** Musiki uygulamak. *İmdi bu edvāruñ ‘amelisinden bir nesne i‘lām idelüm* [RİE 81a/06].

Başka bir kısım yapılar ise birkaç kelimedenden oluşurlar ve metindeki anlamı ile deyim niteliğinde kullanılmışlardır, örn.:

**āvāz açmak:** (Sesin berrak ve pürüzsüz şekilde duyulmasının sağlanması, sesin güzel olması) *Otuzuncı faşl: Āvāz açan nesneleri bildürür* [RİE 12b/08].

**sāz şutan kişi:** (Çalgı çalabilen, çalgıcı) *Fi‘l-cümle, çün sāz şutan kişi kendü sanā‘atinde kâdir olsa, her nağme perdelerini ri‘āyet eylemek istese bir perde düzer ki şavtı bir perdeye dahı iletmege imkân vardur* [RİE 82b/12].

Yukarıda gösterdiğimiz musiki ile ilgili terimleri biz başka bir çalışma içerisinde incelemiştik (Emiroğlu, 2015). Bu çalışmada ele alacağımız terimler ise musiki ile alakalı olmayıp genel terimler niteliğindedir. Önceden belirtelim ki bu çalışma içerisinde yardımcı fiillerle kullanılan yapılara yer verilmemiştir.

Bu kısımda yer alan deyimler “Risale min İlmi’l-Edvar” metninde geçtiği şekli ile verilmiştir. Bu deyimlerin bir kısmı yüzyıllardan süzülerek olduğu gibi Azerbaycan Türkçesine geçmiş, bir kısmı ise bazı değişikliklere uğrasa da temelde aynı manayı korumuştur. Deyimlerin açıklaması Türkiye Türkçesi ile verilmiş, devamında ise Azerbaycan Türkçesindeki karşılığı ve ifade ettiği anlamı verilmiş, örnek cümlelerle pekiştirilmiştir. Bu sırada Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügatinden ve Azerbaycan Türkçesi Deyimler Sözlüğünden faydalanılmıştır.

Metinde yer alan deyimleri birkaç grup altında toplayabiliriz. Bir kısım deyimler Eski Anadolu Türkçesinden bugünkü Azerbaycan

Türkçesine aynen olduğu gibi geçmiştir: örn. aciz kalmak, amele getirmek vs.

Bazı deyimlerin yapısının bir kısmı korunmuş, ikinci kısmı ise başka bir kelime ile karşılanmıştır: imkan bulmag (imkan tapmag), lezzet bulmak (lezzet almag), nefesine uymag (nefsinin arhasınca getmek) söz karşulaşmak (söz güleşdirmek) vs.

Bir kısım deyimler ise tamamen şekil itibariyle değişseler de anlam bakımından aynı kalmışlardır, kuvveti yetmek (gücü çatmak), faide tutmak (heyir görmek) vs. Bu gösterdiğimiz hususlar, Oğuz grubunun bu iki şivesinde deyimlerin aynı veya çok cüzi değişikliklerle mevcut olması bu şivelerin kök birliğinin ispatıdır. Müellifin de dediği gibi, bu hususiyete malik deyimlerin bir kısmı çok eskiden, bağımsız Türk dillerinin oluşmaya başladığı devirlerden beri mevcut olmuş, daha sonra milli dil niteliğinde olan Türk şivelerinde kullanılarak bugünlere gelmiştir. Doğal olarak, ayrı ayrı Türk şivelerinin oluşmasından sonra zamanımıza kadar dilin diğer alanlarında olduğu gibi, burada da ayrılan yönler ortaya çıkmıştır. Bu da söz konusu Türk şivelerinin bağımsız olarak gelişmesi ile ilgili olup ortak yönlerin zayıflamasına sebebiyet vermiştir (Bayramov, 1978; 65.).

1. Eski Anadolu Türkçesinden Azerbaycan Türkçesine aynen geçen deyimler. Bu deyimleri oluşturan unsurlar Azeri Türkçesi edebi dilinde de aynı şekilde muhafaza edilmiştir:

**āciz kal-mak:** (gücü yetmemek) *Ol ‘ādetden tiz tiz eydürse naķrasını vakt ola ki hāfif-i şaķil iķā’ iden, ya‘nı devr-şānıyı iķā’ iden ‘āciz kala* [RİE 76b/12]; aciz galmag, aciz olmag – bir iş görmek iktidarından mehrum olmag, bacarmamag. *Olsun alemlere hōkmün nafız; Galsın emrinde tebiet aciz A.Sehhet* [ADİL, I, 35].

**ad koyul-mak:** (isim vermek, isim verilmek). *Zır diyü ad koyulan kirişde şehādet barmağı koyulur* [RİE54b/06]; ad goymak (yeni doğan çocuğa isim vermek) [Altaylı, 21].

**ad vir-mek:** (isim vermek, işaretlemek). *Bu zaman daħı ikinci devre şaķil-i šānı diyü ad virmişlerdür* [RİE75b/11]; ad vermek isim vermek [Altaylı 20].

**‘aķla sığ-mak:** (akılın erdiği kadar, gücün yettiği kadar) *Ammā biz elden geldiği kadarı bu iķā’ ilminden ‘aķlumıza sığduğı kadarı ve fehmümüz irişdüği miķdārınca birķaç nesne i‘lām idelüm* [RİE67b/01]; ağla sığmag, ağla batmak – inanıla bilmek, mümkün olmak (Heyder Bey). *Ağlasığan iş değıl S. S.Ahundov; Senin sözün ağlabatan sözdür M.İbrahimov.* [ADİL, I, 68, 69.]

**‘amele getirmek:** (yapmak, başarmak) *Bu ‘ilmi ‘amele nice getürmek gerekdür, anı bildürür* [RİE12a/06]; emele gelmek-baş vermek, meydana

gelmek, doğulmag, töremek, hasil olmag. *Bataglıg durğun sudan emele gelir* [ADİL,II,110].

**ayağ bas-mak:** (bir yere gidip gelmek) *bir gün fikr bahrınıñ kenârına ayağ basmış-ıdı.* [3a/06]; ayag basmag, ayag goymag- bir yere girmek, dahil olmak. *Piñhidmetler ellerinde mecmeyi ile ki içinde heleti-şahane goyulmuşdu, dükana ayag basdılar.* M.F.Ahundzade; *Ahır sen de bir hareket eyle, bir progrrese ayag goy.* M.F.Ahundzade [ADİL, I, 173].

**başdan aş-mak:** (çok, fazla olmak) *Ve kayğu deniziniñ mevcı başdan aşmış-ıdı.* [3a/07]; başdan aşmag(daşmag)-bol olmak, heddinden artıg çok olmak. *Mağazalarda mal başdan aşı* [ADİL, I, 233].

**elden koy-mak:** (bırakmak). *Ve andan şoñra sâzı elden kıoya.*[RİE116b/08] elden goymag- burahmag, gacirmag vs. *Deveden yihılıb hôt-hötünü elden goymur.* E.Hagverdiyev; [ADİL, II, 87].

**ele gir-mek:** (elde edilmek). *Ve eger süd ele girmezse kaynayan şü içinde kaynadalar.* [RİE95a/05]; ele girmek, ele düşmek. *Elm pul ile ele girmez, ancag çalışmag ile gazanılar “Mekteb”* [ADİL, II, 88].

**gönülden geç-mek:** (belli olmak; istemek) ...*gönüllerden geçmiş, geçe durur, geçecek sırları.* [RİE1b/14]; könlünden geçmek,gelbinden geçmek - üreyinden geçmek, üreyinde arzu etmek, istemek,ummak. *Onun könlünden çoh şeyler keçir. Salatın bu hadiseden sonra anasının gelbinden keçenleri bilmese de, onun sakitleşmesine sevindi.* İ.Şıhlı. [ADİL, II, 76/III, 105.]

**harekete getir-mek:** (kılmıdatmak, oynamak). *Vâkıf olur ki nefş ve cân geldüğü yiri ârzü ider ve cismi ğarekete getirür.* [RİE9b/03]; harekete getirmek – işletmek, idare etmek, işe salmag. *Ekskavatoru harekete getirmeyi öyrenmek. Gencler maşınla beraber bu mürekkeb mehanizmi harekete getiren cavan oğlanı diggetle seyr edirdiler.* E.Sadıg [ADİL,II, 371].

**imāna gel-mek:** (İslam dinini kabul etmek) *Ve imāna gelmeyenleri kıranlardur* [RİE2b/06]; imana gelmek-İslam dinini gebul etmek, dönüb müselman olmag (geyri-müselman haggında). *Üzünü görse eger gelbler imana geler; Küfrden el götürüb rahi müselmane geler.* G.Zakir [ADİL, II, 537]

**kanat aç-mak:** (uçmak, kanatlanmak) *Şu kıarañu dün içinde üvez kıanat açduğın görür.* [RİE2a/04];ganad açmag (uçmag, ganadlanmag). Azadlığın büyük gelbi gartal kimi ganad açır. S.Vurğun [ADİL, III,33].

**lazım gel-mek:** (gerekmek, lazım olmak). *Zirā ki üç bu’d bir yire cem’ itmek lāzım gelür.* [RİE32a/12]; lazım gelmek – vacib olmag; zeruri olmag, mecburi olmag, ehtiyac olmag. [Müellim] *hiss etdi ki, bele mühüm bir*

meseleni Telli kimi avam bir gadına gandırmaq üçün esaslı deliller ve sübutlar lazım gelecekdir [ADİL.III, 246].

**nişan koy-mak:** (iz belirlemek, işaret etmek) *Belki ba'zı nağmeler, ya 'nı Ğ Y Ş ki buları iki kirişüñ ikisinde dađı nişan qomıřlardur.* [RİE51b/08]; nişan goymaq – sonradan tanımaq, bilmek üçün işaret vurmaq, geyd elemek, nişanlamak. *Kitabın sehifelerine nişan goymaq. – İndiden çihün, otağ seçin, nişan goyun!* [ADİL, III, 493].

**rast gel-mek:** (denk gelmek) *Ammā bu řariqa ba'zı yirde rast gelmez, zırā ki Z'nüñ nisbeti YZ nisbetine beñzemez.* [RİE26b/09]; rast gelmek – rastlaşmaq. Mirahur küçede köhne hezinedara rast gelib, ona yoldaş olub soruşdu ki M.F.Ahundzade. [ADİL,III, 636].

**yerini dut-mak:** (yerine keçmek). *Ve vaqt olur ki nağmelerüñ ba'zısı, bazısınıñ yirin dutar.* [RİE25a/08]; yerini tutmaq – evez etmek. *Heç bir adam onun yerini tuta bilmez. – Maşallah, yeke ođlan olubsan, torpađı sanı yaşayasan, lap atan Semedin yerini tutubsan İ.Şıhlı.* [ADİL,IV, 585] .

**yerinde kalan:** (geriye kalan) *Zırā ki yirinde qalan bu'duñ nisbeti, yitmiş altı ile yitmiş biř arasında olan nisbet gibidür* [RİE28a/08]; yerde galan – galıg, küsuratlı olmaq. *Yerde ne geder galdı?* [ADİL, IV, 583].

**zağmet çek-mek:** (sıkıntı çekmek). *Zırā ki öğrenmek dileyen zağmet çekmeye, āsānlıđıla bula ve bile.* [RİE11b/01]; zehmet çekmek-bir şeyi elde etmek üçün emek serf etmek, işlemek, çalışmaq, elleşmek. *Bilik elde etmek üçün zehmet çekmek lazımdır.* [ADİL,IV, 653].

2. Deyimi oluşturan unsurlardan biri veya birkaçı Azerbaycan Türkçesi edebi dilinde başka bir kelime ile ifade edilmiştir. Anlamda ise deđişme olmamıştır.

**ad bul-mak:** (tanınmak, meşhur olmak) “ *Ayn* ” ü “ *sın* ” ü “ *yā* ”-y-ıla bulmuşdur ad. [RİE4a/12]: ad kazanmaq:ün yapmak, şöhret kazanmaq (Altaylı, 20).

**akl gideren:** (zararlı, yoldan çıkarıcı olan.) *Ve 'aql giderici nesnelər içinden ve perde ehli hatunlar sođbetinden saqınıřuralar* [RİE110b/02]; ađlı getmek, ađlı başından getmek: azmaq, dođru yoldan çıkıb pis yola düşmek.

**'aqluñ kısmeti:** (aklin erdiđi kadar.) *Ve eger iki nev'-ile olursa, 'aqluñ kısmeti üzerine üç gibi olur.* [RİE32a/07].ađlına çatmaq -anlaya bilmek, düşüne bilmek, derk ede bilmek [ADİL, ].

**dua dile-mek:** (dua etmek) *ve ne du'ā kim diler-ise Allāhü te'ālā qābul ider.* [RİE114b/13];dua etmek-Allaha müraciet edib yalvarmaq, iltimas etmek. *Yatmazdan evvel üzünü gibleye çevirib dua eledi İ.Şıhlı* [ADİL, I, 699].

**dua düz-mek:** (dua yazmaq). *Ve řol du'ālar ki Zühre için düzmişlerdür, ol du'āları ařağada bir faşılada dađı añacağuz* [RİE109b/04]; dua, dua

yazmag-dua mezmununda olan metn, yazı, dua kitabı. *Ne geder dua yazdırırlar, pire aparırlar ve bu kimi avamca müallice edirlerse de, fayda vermir.* S.S.Ahundov [ADİL, I,698].

**elden geldiği kad(a)rı:** (güç yettiğinde, yeteri kadar). *Bu kemine cidd ü cehd idib muğlağ ‘ibārātları elden geldiği kadri āsān kıılmağa sa‘yi kııldum.* [RİE7a/13]; elinden geleni etmek (elemek)-mümkün olan her bir şeyi etmek, özünden asılı olan her tedbiri görmek. *İşin menafeyine hidmet etmek için elimizden geleni edeceyik* [ADİL, II, 91].

**hîşāb okı-mak:** (dua okumak). *Ve bu hîşābı okıya ve dilek dileye.* [RİE114a/05]; hitab etmek (elemek) – müraciet etmek, üzünü tutarag söz demek. [Şah] *sonra üzün heremlere tutub hitabeledi: Menim eziz hemfıraşlarım!* [ADİL, II, 468]

**imkān bul-mak:** (yapabilmek). *Anlaruñ gibi kāmiller cehd idüb bu ‘ilm-i ikā‘ı bilmege imkān bulmamışlardur.* [RİE67a/13]; imkan tapmag – bir işi heyata keçirmek için elverişli yol tapmag, fırsat tapmag. [Gaçağlar] *kütlevi talana imkan tapa bilmediler.* [ADİL, II, 539]

**ķayġu getir-mek:** (tasalandıran, endişe veren)... *anuñ gibi şoġbet içinde ķayġu getüren perdelerden nesne çalmaya.* [RİE113a/05]; gayġı-derd çekmek, fikir çekmek. *Düşmüşem derdine, çoh möhnetü gayġu çekirem; Deye bilmem sene, amma ele gizli çekirem.* M.P.Vagif [ADİL, III, 79].

**lāyık gör-mek:** (uygun görmek). *Bu cihet-ile bu fenn ehline cāh ve manşib lāyık görmezler.* [RİE11a/08]; layig bilmek (görmek)-münasib bilmek (görmek), yaraşdırmag. Yadlar ile danışmaya, gülmeye; Her sözü şenine layig bilmeye. G.Zakir [ADİL, III, 245]

**lezzet bul-mak:** ( zevk almak, keyif almak) *Bu‘d-ı müttafik oldur ki iki naġme bir yire gelicek nefis andan lezzet bula ve eger nefis lezzet almazsa ana bu‘d-ı mütenafir dirlir* [RİE19b/12]; lezzet almag (aparmag, görmek, çekmek) hezz almag, zövg almag, hoşuna gelmek, hoşlanmak [ADİL, III, 261].

**maġrūm ķal-mak:** (nasibini alamayan). *Tā ki bu kitāba müşāla‘a kıılanlar ol fennde daġı maġrūm ķalmaya.* [RİE67b/04]; mehrum olmag – binasib olmag, elinden çıhmag, eli boş galmag, eli çıhmag. [Dosteli:] *Hergah leziz teamdan mehrum olmag istemirsense, sen de tez ol, get, ondan hōrek al, ye.* Ü.Hacıbeyov [ADİL, III, 325]

**medġ oķu-mak:** (medh etmek, medhiye okumak). *Ve bu ķā‘ide şimdiki ġālde vardur ki, bunlar meşcidlerde ve ziyāretlerde dürlü dürlü naġmeler-ile Ķur‘ān oķurlar ve medġ oķurlar.* [RİE9a/08]; medh etmek (elemek, kılmag) – terifleme, vesf etmek. *Medh etdiyim çinar boyundur senin.* M.Müşfig [ADİL, III, 317].



**na'ra ur-mak:** (yüksek sesle bağırarak). *Urıp na'ra senüñ medğüñi besā eydem.* [RİE6a/03]; nere çekmek, nere vurmağ,- berk bağırmağ. *Koroğlu ahırda bir deli nere çekib, Deli Heseni götürüb yere vurdu* “Koroğlu” [ADİL, III, 249].

**nefsine uy-mak:** (nefsine hakim olamamak, arzularına yenik düşmek). *Fi'l-cümle muhālif-i şer' olan nesnelerden kendüyi şakını şuta, nefesine uymaya*[RİE109b/02]. Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğetinde bu ifade *nefs* kelimesi ile belirtilmiştir, cümle içerisinde ise *nefsin arkasınca gitmek, nefsinin sahlaya bilmemek* şeklinde geçer. 1. nefis-ehtiras, şiddetli istek, arzu, meyil. Nefsin arkasınca gitmek- *Onda Mahmudun ağı ve ihtiyarı oyanardı, korgözlü nefsin arhasınca getmezdi.* Çemenzemimli. 2. İnsanda şehvani hisseler ve yeyib-içmek kimi ihtiyaçlara olan meyil. nefsinin sahlaya bilmemek–*Molla gazı Teymur için aparanda nefsinin sahlaya bilmeyib, bir bududnu özü yeyir.* (M.N.Letif) [ADİL, III, 474].

**nefret tut-mak:** (ürkmek). *Belki nefret şutar ya'ni kaçır* [RİE15b/03]. Nifret etmek (beslemek) – zehlesi getmek, iyrenmek, acığı gelmek, görmek istememek, kin beslemek. *Etmisen hüsn ile bu aleme şöhrat menden; Yeri vardır edesen ahır nifret menden.* S.A.Şirvani.[ADİL,III, 488].

**ömri varınca:** (ömrünün sonuna kadar, ömrü olduğu kadar). *Ve ba'zi hālāyık dahı ol pādīşāh-ı İslāmuñ eyyām-ı devletinde dünya lezzetlerinden 'ömrleri varınca zevk-ile ve 'işret-ile lezzet almak dilemişlerdür.* [RİE10b/19]; ömür boyu- her zaman, daima, bütün hayatım (hayatın, hayatı) boyunca. *Ömrüm boyunca sene minnetdaram.* [ADİL, III, 551].

**rahata ir-mek:** (rahat etmek, rahata kavuşmak.) *Rāğata ire senüñ cānuñ tenüñ.* [RİE4a/05]; rahat etmek, rahatlamak. *Gerib için haca yer salıb, otagların birinde onu rahat etdi.* “Aşığı Gerib”. [ADİL, III, 634].

**ğabse şal-mak:** (habse koymak, habsetmek). *Niçün göñül kuşını ğabse şalasın iy yār.* [RİE3b/06]

Hız Muhammed'e ve O'nun soyundan gelenlere okunan dua. Hebs etmek, hebse almak – hebshanaya salmag, azadlığdan mehrum etmek. [Kerem Heleb paşasına]: *İndi, buyur, meni aparsınlar, hebs etsinler.* Ü.Hacıbeyov [ADİL, II, 351].

**şalāvāt virbi-mek:** (salavat okumak, salavat getirmek). *Muğammed Resūl'l-lağ ğazretinüñ mübārek merķadına şalāvāt virbidükden soñra...* [RİE2b/09]; salavat çekmek (çevirmek, göndermek, çöndermek) – dua okundugdan sonra sağ eli üze çekme ayini. *Bu hinde yuhudan oyanıb öz-özümde bir neçe defe salavat çönderdim.* C.Memmedguluzade [ADİL,IV, 27].

**söz karşılaş-mak:** (kavga çıkmak, kavga çıkarmak). *Ve çün meclis içinde söz karşılaşsa fi'l-ğāl elindeki sâzi aşğa kıya ve laşifeler-y-ile bu gavgayı başmaq ardınca ola.* [RİE112b/06]; söz güleşdirmek – boş-boşuna, yersiz mübahise etmek, mübahiseye girişmek. [Maya:] *Onda da [Rüstem] deyecek ki, arvadsan, get işine, kişi ile söz güleşdirme.* M.İbrahimov. [ADİL,IV, 148].

**sözi yirde kal-mak:** (dinlenmemek, önem verilmemek). *Ve ol 'ālimleriñ sözi dañı yirde kılmaya.* [RİE90b/11]; sözü yere düşmek – hahişi, isteyi, arzusu, telebi neticesiz galmag, gebul olunmamag, redd edilmek. sözü yere düşmemek – hahişi, telebi yerine yetmek, neticesiz galmamag, gebul olunmag. [Hacı Gurban:] *..Senin heç yerde sözün yere düşmeyibdir.* N.Vezirov [ADİL,IV, 150].

**şikenceye ur-mak:** (iki ağaç ortasında saklamak, işkence etmek). *Ve bir yanın dañı iki üç gün iki ağac ortasına kıyub şikenceye uralar.* [RİE97a/13]; işkence etmek (vermek) – ezab vermek, eziyyet vermek, çoh incitmek. [Hacı Nizam:] *Men de bir heyli üzöldüm o gece; Etdiler önce bir az işkence.* H.Cavid. [ADİL, II, 596].

**telaffuza getir-mek:** (konuşmak). *Zirā ki telaffuza getüren bu zamānda dört ğarf müteğarrik ve iki ğarf sâkin telaffuza getürmişdür.* [RİE71a/07]; teleffüz etmek – sözü, kelmeni düzgün ve ya yanlış söylemek, demek. [Dürre] *“plankton” sözünü çetinlikle teleffüz etdi.* S.Veliyev. [ADİL,IV, 304]

**ülfet dut-mak:** (yakınlaşmak, kaynaşmak). *Te'lifden bu ma'lüm olur ki ne nağmelerdür ki biri biri-y-le ülfet dutar, ya'nı yanaşur ve yaraşıklı olur.* [RİE15a/12]; ülfet etmek (bağlamak) – birbiri ile elagesi olmag, yakınlık etmek, elage yaratmag, ünsiyyetde olmag. *İnsan insan ile hemişe ülfet bağlamağa mayildir, nece ki heyvan ile.* C.Memmedguluzade. [ADİL,IV, 424].

**vācib gör-mek:** (gerekli bulmak)Vācib gördi ki anuñ medğinde bir neçe beyt inşād idip inşā' kıla. [RİE5a/10]; vacib bilmek – özüne borc bilmek, lazım bilmek, zeruri hesap etmek. *Kosa ... helelik sebirli olmağı vacib bildi.* S.Rehimov.[ADİL, IV, 456].

**vehmine düşmek:** (kuruntu yapmak, şüpheye düşmek). *Nice ki ba'zınuñ vehmine bir dürlü dañı düşer ve bu kısm bu kısmuñ bemi şarafına düşüpdür.* [RİE37b/09]; vehm etmek – gormag, ehtiyat etmek. Bu deyimde ait örnek Eski Anadolu Türkçesinden, Füzuli'nin dilinden verilmiştir: *Vehm etdi ki, olsa yare vasil; Nögsan ola canü cahe hasil.* Füzuli. [ADİL, IV, 475].

3. Bir kısım deyimler ise Eski Anadolu Türkçesindeki şeklinin tamamen değıştirerek faklı kelimelerle ile ifade dilmişlerdir.

**aya qarşmak:** (alkış yapmak). *Ya 'ni lafzuñ-ıla aya qarşmağũ veyāhũd kiriş üzerine urduğũ zahme biri birine muvāfiķ ola.* [RİE69a/12] ; el çalmag -algış elameti olarak ellerini biri-birine çırpmag, algışlamag. *Artiste hamı el çaldı.* [ADİL, I 102].

**belā ey(i)t-mek:** (beddua etmek). *Çasũd düşmenũne dāyimā belā eydem.* [RİE6a/13]; garğış etmek, garğış tökmek, garğımag. [Şamhal] “...Allah, mene ölümler ver, gör nece sarsag heyallara düşürem” deye özüne garğış etdi. İ.Şihli.. [ADİL, III, 58].

**fāyide şut-mak:** (işe yaramak). *Ta mübtediler dahı fāyide şutalar.* [RİE7b/01]; heyir görmek – menfaat götürmek, heyri olmag, faydalanmag. [Hacı Ehmed Almaza:] *Biz dedik ki, biz de rahat galag, sen de bu kendden heyir göresen.* C.Cabbarlı. [ADİL, II, 434]

**gönül yumşaklığı:** (hassaslık). *Ve ol mescidde olanlardan ba'zısı gönlü yumşaklığından ağlar ve feryād ider.* [RİE9a/09]; üreyi yuhalmag, üreyi kövrelmek-etkilenmek, ağlamaklı olmak. *Bunları düşünme-düşüne Çimnaz arvadın üreyi yuhaldı, gözlerine yaş geldi.* E.Ebülhesen. [ADİL,IV, 435]

**gönlü dile-mek:** (arzu etmek, istemek, istemek). *Andan sõiñra gönlü diledüğü gibi seyr ide.* [RİE103a/12]. üreyi istemek, üreyi isteyen-her ne isteyir, her ne lazımdır, her ne arzular. *Novruz bayramına iki gün varıydı... Küsülüler barışardı, üreyi isteyenler bir-birini gonag çağırırdı... “Aşığ Elesger”.* [ADİL,IV, 431].

**hāşırında dut-mak:** (unutmamak). *Bu şan'atda la-nażır ola, ammā şol qarş-ıla ki bu kã'ideyi hāşırında duta.*[RİE81b/10].; Yad(ın)da sahlamag (tutmag) – unutmamag, daim hatırlamag, hafizesinde sahlamag. *Bir şair sözünü yadında sahla; Bil ki, bu dünyada hüner galacag.* S.Vurğun.[ADİL,IV, 498].

**hizmetine ir-mek:** (hizmette bulunmak). *Tā ben dahı anuñ hizmetine irem.* [RİE4a/02]; gulluğa durmag (girmek) –hidmete girmek, işe girmek. *Orada öz ehvalatını [Haşım] Hacı Mehemedde söyleyib, onun yanında gulluğa durdu.* B.Talıblı ;[ADİL,III, 208].

**hizmetine iriş-mek:** (hizmette bulunmak). *Şol ümide ki, bir şerif sã'atde ve mübārek günde devlet yād idip bir si'ādet ehli hizmetine irişe.* [RİE4a/01]; bak: hizmetine irmek-gulluğa durmag.

**hizmetine yüz urmak:** (hizmetinde bulunmak.) Her kim anuñ hizmetine yüz urur, Devlete ve 'izzete şeksüz irür [RİE4b/7] bak: hizmetine irmek-gulluğa durmag.

**qayğu getir-mek:** (tasalandıran, endişe veren) *anuñ gibi soğbet içinde qayğu getüren perdelerden nesne çalmaya.* [RİE113a/05]; gayğı-derd çekmek, fikir çekmek. *Düşmüşem derdine, çoh möhnetü gayğu çekirem; Deye bilmem sene, amma ele gizli çekirem.* M.P.Vagif [ADİL,III 79].

**koğu gel-mek:** (koşmak.) *Ve bu kişiye ol yüce 'âlemden sövgü ve yakınlık koğusu gelür.* [RİE9b/01];iy vermek – iylenecek, gohumag. Et iy verir; *İy(i) burnundan getmemek – hoş gohulu bir şeyin etrini daim hiss etmek, duymag. Sen bu yerin canısan, Sultanısan, hanısan, İyin burnumdan getmez, Tebrizin reyhanısan.* (Bayatı) [ADİL, II, 614].

**qullıgına ir-mek:** (hizmetinde bulunmak). *Ger irerseñ qullıgına sen anuñ,* [RİE4a/03]; bak: hizmetine irmek-gulluğa durmag.

**qulluğına irür-mek:** (hizmetine iletmek, hizmetine ulaştırmak). *Ve bir şāğib-devlet qulluğına irürmek-ile şād idem* [RİE3b/11]. Gulluğuna getirmek (çağırmaq)– böyük bir adamın gabağına, hüzuruna, yanına getirtmek (çağırtmaq). *[Nadir şah] ..vilayetin böyük adamlarını, devlet erkanını ve memleketin eyanlarını öz gulluğuna çağırdı.* “Garabağname”. [Dilmanc:] *Goy erzin galsın sonraya ve bu saat get, oğlun Süleymanı getir naçalnikin gulluğuna.* C.Memmedguluzade [ADİL, III, 208].

**qulluğına 'azm qılmak:** (hizmetine girmek). bak:hizmetine irmek- gulluğa durmak.

**qıvvet(ler)i yet-mek:** (gücü yetmek, elinden geldiğince). *Zırā ki bir çoq cemā'atlar görmüşüz ki qıvvetleri yetdüğü kadarı çoq cehd eylemişlerdür bu iķā' fennini bilmekçün.* [RİE67a/05]; gücü çatmaq–maddi veziyyeti imkan vermek, bir işi görmek üçün pulu olmaq. Beş misgallıq şeye gücümüz çatmır [ ADİL, II 300].

**ğāşırı meyl it-mek:** (canı istemek, heveslenmek). *Ve eger ğāşırı elbette meyl idüb bu sāzları öğrenmek dilese zinhār ki cāhillerden saqlayı şuta.* [RİE111a/04]; bak. gönlü dilemek.

4. Metinde olan bazı deyimlerin ise bugünkü Azerbaycan Türkçesinde karşılıkları bulunamadı. Bu deyimlerin bir kısmı yazıldığı devre mahsus, nesir eserlerinde görülen edebi ifade şeklidir:

**nişan bul-mak:** (izine rastlamak) *...anuñ ayı altında devlet güneşiniñ nişāniñ buldum.* [RİE4b/11].

**'afv etegi:** (bağışlamak, affetmek). *Ve eger kelāmda öñlü ve soñlu olursa, tevaqqu' kemāl ehlinüñ kereminden oldur ki 'afv etegin örtülü şutalar.* [RİE7b/02].

**ayağın dur-mak:** (sağlıklı olmak). *Ve dañı ol ağaç ayağın dururken sebebsüz qurumış ola.* [RİE91a/12].

**can biline bağla-mak:** (gönülden, içten kabul etmek)...*muşāva* 'at kemerini *cān biline bağlayup* ...[RĪE7a/01].

**can sivindür-mek:** (gönlü hoş etmek). *Girü kıalan yaradılmışlar dađı dürlü dürlü hoş āvāzlar-ıla, cān sevindürüci nağmeler-ile* [RĪE1b/08].

**cāyiz tut-mak:** (olması mümkün, yapılması mümkün, caiz görmek) *Ve üç bu* 'dun arasında *cem* ' itmek *cayiz şutalum*. [RĪE31b/02].

**çarĥa gir-mek:** (dönemeye başlamak). *Ve cism dađı müştāklığın belürdip, ğareket idip çarĥa girür*. [RĪE9b/02].

**devlet ve 'izzete ir-mek:** (devlete ve kudrete sahip olmak, ermek). *Devlete ve 'izzete şeksüz irür*. [RĪE4b/08].

**ehl-i kemāle ir-mek:** (kamil insanların mertebesine gelmek). *Kim cehānda irmiş ehl-i kemāle* [RĪE4b/03].

**el kıavşur-mak:** (el bağdaştırmak, hazırda durmak). *Ve Zühre şolundugi vađt dāyim aña karşı el kıavşurub şuralar*. [RĪE109b/10].

**feh̄m. ve vehm irme-mek:** (anlaması ve şüphe etmesi imkansız). *Ve ol Allāh* 'dur kim *anuñ zātınıñ ve şifātınıñ neteligin hiç feh̄m ve vehm irmedi ve irmez ve irmege imkān yokdur*. [RĪE2a/08].

**hecā eyit-mek:** (yermek, eleştirmek). *Muğālifüñe muğālif gerek ve ben dađı aña, Neçe ki söz diyem hezl-ile hecā eydem*. [RĪE6a/11].

**kıayġu deñizi:** (düşünce, fikir, tasa). *Ve kıayġu deñiziniñ mevci başdan aşmış-ıdı*. [RĪE 3a/06]

**kıolayına kıoyul-mak:** (kolay haline bırakılmak). *Girü kıalan dađı ve bu sekiz kıismdan evvel kıism muşlađdur, ya* 'nı *kendü kıolayına kıoyulmuşdur*. [RĪE53a/10].

**şabı'ata lezzet ġāşıl ol-mak:** (ruhun zevk alması, ruhun keyif alması). *Şabı'ata lezzet ġāşıl olan te* 'lifleri *bildürür*. [RĪE30a/10].

**kendüyi ol mertebeye kıo-mak:** (kendisini.....seviyede görmek, seviyede göstermek). *Ve eger olar bundan yaña bađarlar-ısa kendü kendüyi ol mertebede kıomaya*. [RĪE111b/07].

**mü'eşşir düş-mek:** (etkili olmak). *Eger bu didüġümüz naşıġatları kabül eylemezler-ise şoġbeti mü'eşşir düşüb eşeri artuđ olmaz*. [RĪE80b/13].

**nefsin ürk-mesi:** (insan ruhuna itici gelmek, zevk vermemek). *Zirā ki nefis ol nağmelerden ürker*. [RĪE19b/13].

**nefsin lezzet al-ması:** (insan ruhunun zevk alması) *ammā şabı'at ol terkıbden ürker ve nefis lezzet almaz*, [RĪE29a/03].

**nefsin lezzet bul-ması:** ( ruhun zevk alması). *Bu* 'd-ı *müttefik oldur ki iki nağme bir yire gelicek nefis andan lezzet bula*. [RĪE19b/11].

**söz söyleş-mek:** (muhabbet etmek, konuşmak). *Ve ol meclisde oġlanlar-ıla ve* 'avretler-ile *hiç söz söyleşmeye*. [RĪE111b/05].

**şüret kur-mak:** (tarz yapmak, şekil oluşturmak). *Ve biz bu kâ'ideleri bilmege āsān olsun diyü bir şüret kuralum ki anda iki veted ve iki fāsıla ve bir sebeb-i hāfif ola.* [RĪE71b/09].

**şabî'at (ın) ürk-mesi:** (ruhun zevk almaması). *Ve müsiķi 'ilmine heves kılana elbette gerekdür ki şabî'at neden ürker, anı bile ve şaķına.* [RĪE29b/03].

**şabî'ata yapış-mak:** (ruha uygun olmak). *Bu bu'dlaruñ te'lifi hergiz şabî'ata yapışmaz.* [RĪE30b/04].

**tamām göster-mek:** (bitmek, tamamlanmak). *'Uşşāķ-māye oldur ki 'uşşāķ başlana ve tamām göstere ve ine, māye qarār ide.* [RĪE120b/05].

**yir ko-(y)mak:** (mesafe, ara bırakmak). *Ammā ortasında bir pare delük yir qorlar.* [RĪE96a/02].

## SONUÇ

Azerbaycan ve Türkiye Türkçelerinde çok geniş yelpazede kullanılan deyimler Eski Anadolu Türkçesi devresinde ortak kullanıma sahiptir. Bu devir metinlerinde görülen deyimlerin birçoğu bugün hala da Azerbaycan Türkçesi edebi dilinde kullanılmaktadır. Bu çalışmamızda XV.yüzyılda yazılmış Türkçe musiki kitabında kullanılan deyimleri inceledik ve onları aşağıdaki şekilde gruplara ayırdık:

1. Eski Anadolu Türkçesinden Azerbaycan Türkçesine anlam ve şekil bakımından aynen geçen deyimler.
2. Unsurlarından birinin veya birkaçının Azerbaycan Türkçesi edebi dilinde başka bir kelime ile ifade edilen deyimler.
3. Eski Anadolu Türkçesindeki şekli bakımından farklı olan, anlam olarak aynı kalan deyimler.
4. Sadece Eski Anadolu Türkçesinde kalıp bugünkü Azerbaycan Türkçesi edebi dilinde kullanılmayan deyimler.

## KAYNAKLAR

1. Adilov Musa, Yusifov Geray (1991) Sabit Söz Birleşmeleri, Maarif Yayınevi, Bakü.
2. Ahmetođlu Şükrullah, Risāle min-İlmi'l-Edvār.
3. Aksan Dođan (1996), Türkçenin Sözcükleri, Engin Yayınevi, Ankara.
4. Aksan Dođan (1982), Her Yönüyle Dil - 3, TDK Yayınları, Ankara
5. Aksoy, Ömer Asım (1968), Atasözleri ve Deyimler, Ankara Üniversitesi Basımevi.
6. Altaylı, Seyfettin(2005), Azerbaycan Türkçesi Deyimler Sözlüğü, Prestij Matbaası, Ankara.
7. Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti, I-IV cilt (2006), Şerg-Gerb Yayınevi, Bakü.
8. Bayramov, Hüseyin (1978), Azerbaycan Dili Frazecologiyasının Esasları, Maarif Yayınevi, Bakü.

## Z. Emirođlu. XV.Yüzyıl Eski Anadolu Türkçesinden Azerbaycan Türkçesine...

9. Develliođlu, Ferit (1993), Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 11.bs. Ankara
10. Emirođlu, Zümrüt (2015), “Türkçe Yazılmış İlk Musiki Eserindeki Terimlerin Deđerlendirilmesi”, VI. Uluslararası Türkoloji Kongresi, Hoca Ahmed Yesevi Üniversitesi Türk-Kazak Üniversitesi, 23-24 Ekim, Türkistan/Kazakistan (bildiri).
11. Ergin Muharrem (1971), Azeri Türkçesi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
12. Eyübođlu, Kemal E. (1973), On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul.
13. Hacıyev Tofiq (1976), Azerbaycan Edebi Dili Tarihi, Azerbaycan Devlet Üniversitesi Yayınları, Bakü.
14. Hacızade, Naile (2003), “Azerbaycan Türkçesinde “Göz” Kelimesi ile Kurulmuş Deyimlerin Anlam Özellikleri”, Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Ahmed Bican Ercilasun Armađanı, sayı 13, 2003 s 87-103
15. Hüseyinođlu, Ali Şamil (2005), “Maraglı bir eser”, Seyfeddin Altaylı'nın Azerbaycan Türkçesi Deyimler Sözlüğü” eserine yazdığı önsöz,” Ankara.
16. Korkmaz, Zeynep (1992), Gramer Terimleri Sözlüğü, TDK Yayınları Ankara.
17. Mirzaliyeva Mehebbet (2009), Türk Dillerinin Frazeologiyası, Nurlan Yayınevi, Bakı,
18. Sinan, Ahmet Turan (2008), “Deyim Kavramı Üzerine Notlar”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Fırat University Journal of Social Science Cilt: 18, Sayı: 2, Elazığ, s 91-98
19. Şirinova, Zümrüt (2008), “Şükrullah'in İlmî'l-Edvar'ı”, (yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeni Türk Dili Anabilim Dalı.
20. Topalođlu, Ahmet (1989), Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü, Ötüken Yayınları, İstanbul.
21. Uz, Kazım (1964), Mûsikî İstılahatı, Haz, Gültekin Oransay, Ankara.

## KISALTMALAR

RIE : Risâle min İlmü'l-Edvâr  
ADİL: Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüđeti.

## ШЕЖІРЕ ШЫНДЫҒЫ: КІСІ ЕСІМДЕРІНДЕГІ УӘЖ VALUES THE NAMES OF ANCESTORS IN SHEZHIRE

А. Б. САЛҚЫНБАЙ\*

### Түйіндеме

Мақалада қазақ шежірелерінің маңызы сарапталған, сондай-ақ қазақ шежіресіндегі кісі есімдерінің қойылу үрдісіндегі ұлттық дүниетаныммен тікелей байланысы зерттелген. Антропонимдердің жалпы жүйесі, олардың семантикалық және уәждемелік ерекшеліктері, сондай-ақ қазақ шежіресінің тарихы қарастырылған. Қосалқы сөздер негізінде құрылған есімдер мен олардың парадигмалары когнитивтік және уәждемелік аспектілері тұрғысында зерттелген.

**Кілт сөздер:** шежіре, антропоним, уәждеме, ұлттық дүниетаным, когнитивтік және уәждемелік аспектілер.

### Summary

The article analyzes the significance of the Kazakh pedigrees, and studies philosophy and values the names of ancestors in shezhire. Considering the general system of names and their semantic and motivational features, gives an overview of the history of shezhire. Names that are based on key words and their paradigms are studied in the cognitive and motivational aspects.

**Keywords:** pedigrees, antropony, motivation, national outlook, cognitive and motivational aspects.

Қазақ халқының ұлттық дүниетанымын таңбалайтын, көп уақыттан бері көзден таса қалып, көңілден кетіп бара жатқан жәдігерліктің бірі – шежірелер. Шежіре – дала мәдениетінің өзіндік ерекше үлгісі. Қазақ халқы ауызша және жазбаша шығарылған шежірелерге, олардың шындыққа жақын болуына ерекше мән берген, өйткені бұл өздерінің негізгі тектілік, қандық дамуын анықтап, жіпке тізгендей етіп сақтап отыратын, атадан балаға мұра етіп қалдырылатын ататектік мағлұматтар жүйесі еді. Шежіре – халықтық терең дүниетанымның жемісі, түптеп келгенде, қанның тазалығын, ұрпақтың тәні таза, жаны сау болуын көздеген іргелі ілімнің көрінісі. Тереңнен тамыр тартатын халықтық ілім мен оның мәдени-рухани деңгейі қалыптастырған шежіре әлемдік дүниетанымда теңдесі жоқ іргелі жүйе

---

\* филология ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті. Алматы-Қазақстан.  
Doctor of Philology, professor, Al-Farabi Kazakh National University. Almaty-Kazakhstan.



ретінде таныла алады. Қазақ ұлтының рухани байлығының бір сарасы, “жеті атасын білмеген – жетесіз” деген тағылым қалыптастырған елдің үлкен тарихи дерегі шежіре деп білеміз. Шежіренің тарихы көнеден бастау алады. Қазақ халқының шежіре сілемдерін Геродот жазбаларынан бастап, қытай, араб, орыс дереккөздерінен табуға болады. Шежірелік деректер М. Қашқаридың “Диуани лұғат-ат түрік”, Әбілғазы Баһадүрдің “Шежіре-и түрк”, Қ. Қ. Жалаиридың “Жәми-ат тауарих”, М. Х. Дулатидың “Тарих-и Рашиди”, Утемиш хаджидың “Чингиз-наме” атты еңбектерінен басталып, Ш. Уәлихановтың “Қазақ шежіресі” атты мақаласы, Ш. Құдайбердіұлының “Шежіресі”, М. Ж. Көпеевтің “Қазақ шежіресі”, сондай-ақ кейінгі жылдары баспалардан жарық көрген әр түрлі рулардың шежірелері арқылы жалғасын табады.

XVI ғасырда өмір сүрген Мұхаммед Хайдар Дулатидың парсы тілінде жазылған “Тарих-и Рашиди (Хақ жолындағылар тарихы)” деп аталатын еңбегі түпнұсқадан тәржімаланып, 2002 жылы «Тұран» баспасынан жарық көрді. Ғұлама ғалым Әлкей Марғұлан бұл еңбек туралы ең алғаш рет қазақ ғылымында “Қазақтың тұңғыш тарихшысы” деген мақалада 1941 жылы “Әдебиет және искусство” деген журналда жазып, атын атаған еді. “Тарих-и Рашиди” сол заманда жазылған еңбектердің үлгісімен, “Мейірімді, рақымды Алланың атымен бастаймын!” деген жолдармен басталады да, рахымы мол алланың атына мадақ айтылады. Мұхаммед пен оның сенімді достары Әмір әл-муминин Әбу Бәкір Сыддықтың, Әли хазіреттің, Омар ибн Хаттабтың есімдері аталып, оларға мадақ айтылады. Еңбектің хижраның 951 жылы басталғаны, “Шыңғыс ханнан бастап, Тоғлық Темірге дейінгі моғолдар мен моғол хандарының өмірі тарихи шығармада кеңінен жазылған. Бірақ Тоғлық Темірден кейінгі хандар жайлы еш нәрсе жазылмапты. Дәлірек айтсақ, олар туралы тарихшылар тек сөз арасында ғана атап өтіп, көңіл аударма бермегендігі” туралы айтылып, еңбектің негізгі мақсаты айқындалады [1, 40]. Еңбектің не себепті “Тарих-и Рашиди” деп аталғаны туралы ғалымның өзі еңбегінде былай деп жазады: “Кітаптың “Тарих-и Рашиди” аталуының мынадай үш түрлі себебі бар. Оның біріншісі, Тоғлық Темір хан Ислам дінін маулана Аршадалдиннің ықпалымен қабылдады. Біз бұған кейінірек тоқталамыз. Екінші бір себебі Тоғлық Темірге дейін-ақ исламды Барақ хан, одан кейін Кебек хан қабылдаған еді. Алайда осы хандар дәуірінде моғол ұлыстары ислам дінінен дұрыс жол таба алмады. Ал күдіретті де

мәртебелі Тоғлық Темір хан мен бақытты моғол ұлысы исламнан дұрыс жол тауып, ұлылыққа бет бұрды. Үшіншіден, қазіргі уақытта моғол ханы Әбдірашид хан болғандықтан, бұл тарих соған арналып, оның құрметіне құрастырылып отыр. Осы үш себептен бұл тарих “Тарих-и Рашиди” деп аталынды” [1, 41].

Кітаптың жазылуының негізгі себептері хандардың тарихымен, олардың ислам дінін қабылдауымен байланысты болған. Біз үшін маңыздысы еңбек өз кезіндегі тарихи тұлғалар мен олардың есімдері туралы сыр шертеді. Кісі есімдері номинативтік табиғатында шартты болғанымен, жасалу үлгісі мен қойылу үрдісінде ұлттық дүниетаныммен, уақыт факторы әкелген заманауи жаңалықтармен тікелей астарласып, байланысып жатады. Мәселен, *Тоғлық Темір хан* деген кісі есімінің үш сөзден тұруының өзіндік ішкі уәжі бар. Тоқлық сөзінің ДТС-тағы мағынасы – достаток, тоқлық – благоденственный, благовоспитанный [2, 576-577]. *Темір* сөзінің қойылу уәжі темір сияқты сынбайтын, мықты болу, қайратты, қажырлы болу дегенді көрсетеді. Тоғлық Темір хан – хан аталуының мәнісі, ол алғашқы Моғолстан хандарының бірі болған, сондықтан оның титулдық мәні бар. Шыңғысханның екінші ұлы Шағатайдан тарайды. Олай болса, Тоғлық Темір хан атауының уәжі тәрбиелі, текті, дәулетті, қайратты, мықты, хан болады. Шынында да, Тоғлық Темір хан 1347-1348 жылдардан бастап, өмірінің ақырына дейін тақта отырады.

*Аршадалдин* сөзі түрік сөзі емес, араб-парсы тілінен енген кісі есімі. Аршадалдин дін басы, шейх, атақты Бухаридің ұлы болған. Тоғлық Темір хан Аршадалдиннен ислам дінін қабылдаған. *Барақ* – кісі есімі. Шағатай ұрпағының өкілі, Шағатай ұлысында билік еткен. Барақ сөзінің ДТС-тағы мағынасы – собака с лохматой и длинной шерстью, отличается необычной стремительностью и ловкостью, считается лучшей среди охотничьих собак, - деп көрсетілген [2, 83]. Шыңғыс хан ұрпақтарына жиі қойылған есімнің бірі. Жеті қазынаның біріне саналатын иттің жақсы қасиеттеріне байланыстырылып қойылуы, иттің алғыштығы, жылдамдық қасиеті, жүйріктігі уәж болуы ықтимал. *Кебек* - кісі есімі. Шағатай ұрпағының өкілі. Кебек сөзі араб тілінен енген. Негізгі мағынасы – звезды, светила, планеты [2, 290]. *Әбдірашид* хан - кісі есімі. Шағатай ұрпағының өкілі, Сұлтан Саид ханның ұлы. Моғолстанда біраз жыл билік еткен. Бұл ханның тұсында шайбанилықтармен арадағы ұзақ уақытқа созылатын жауласу тоқтаған. Әбдірашид хан сөзі – үш бөліктен тұрады: әбді, рашид, хан. Хан бұл жерде титулдық мәнде тұр. Әбді және Рашид сөздері араб тілінен енген

атаулар. М.Х.Дулати кітабына оның есімінің екінші жартысын алып пайдаланған, әрі кітапты осы кісіге сый ретінде тартқан.

Мұхаммед Хайдар Дулатидың “Тарих-и Рашиди (Хақ жолындағылар тарихы)” аты еңбегінде барлығы 857 кісі есімі берілген. Бұл есімдердің дені араб тілінен енген кісі аттары. Көптеген есімдердің алдында *әбу, әмір, бек, сұлтан, баба, қожжа, қажы, қазы, мырза, ұстаз* сөздері тіркесіп отырады. Кісі есімдері осы тірек сөздермен бірге келіп, өзіндік сөзжасамдық парадигма құрай алады: Мысалы, Әбу сөзінің тіркесуі араб тілінен енген есімдерді қою үрдісімен байланысты: *Әбу Бәкір мырза, Әбу Бәкір Кулуи, Әбу Ысқақ, Әбу Талиб Макки, Әбу-л Джаһл, Әбу-л Фатх Сұлтан Саид, Әбу Ханифа* т.б. Әбу тірек сөзімен барлығы 14 кісі есімі берілген. Мұндай кісі аттары кейде қазіргі қазақ тілінде кездеседі, тек олар бірігіп жазылып, қазақ орфоэпиясының заңдылығына бағындырылғандықтан, дыбыстық жағынан ерекшеленеді: *Әбубәкір, Әбутәліп*, т.б. *Әмір* тірек сөзімен байланысты кісі есімдерінің парадигмасы: *Әмір Абдалаввал, Әмір бек Мұхаммед, Әмір Абдоләли, Әмір Әлі Тебризи, Әмір Әлі, Әмір Әбу-л Бақа, Әмір аға, Әмір Уали, Әмір Баба Әлі Әмір Аталлах, Әмір Абдолхай, Әмір Даим Әлі, Әмір Моғол, Әмір Саид Шариф, Әмір Тулақ, Әмір Мазид, Әмір Кака, Әмір Қамбар* т.б. *Әмір* тірек сөзімен барлығы 64 кісі есімі берілген. *Бек* тірек сөзімен байланысты кісі есімдерінің парадигмасы: *Бегім, Бек Мұхаммед, Бек Темір*, т.б.

*Баба* тірек сөзімен байланысты кісі есімдерінің парадигмасы: *Баба Әлі шаһ, Баба Башағири, Баба Қулаған, Баба Сарық мырза, Баба Сұлтан, Баба Чучак, Баба Сайид, Баба* тірек сөзі арқылы барлығы 9 кісі есімі берілген. *Қожжа* тірек сөзімен байланысты кісі есімдерінің парадигмасы: *Қожжа Абдоләзиз, Қожжа Абдолла, Қожжа Абдолхади, Қожжа Абдалхақ, Қожжа Ариф Ривгани, Қожжа Ахрар* т.б. *Қожжа* тірек сөзімен жасалған 50 кісі есімі берілген. *Мырза* тірек сөзімен байланысты кісі есімдерінің парадигмасы: *Мырза Әбу Бәкір, Мырза Әлі Кучак, Мырза Ахмед Бекжак, Мырза Шах Хусейін, Мырза Байсұңқар, Мырза Бади за Заман, Мырза Жахангир, Мырза Мұхаммед*. *Мырза* тірек сөзімен жасалған 28 кісі есімі берілген. *Сұлтан* тірек сөзімен жасалған 62 кісі есімі берілген. *Ұстаз* тірек сөзімен жасалған 10 кісі есімі берілген. *Шейх* тірек сөзімен жасалған 37 кісі есімі берілген. Демек, *әбу, әмір, бек, сұлтан, баба, қожжа, қажы, қазы, мырза, ұстаз* сөздері кісі есімін жасауда тірек сөздер ретінде қызмет атқарған деуге толық тілдік дәлел бар деп қарап, тұжырым жасауға болады. Бұл сөздер алғашқыда титулдық мәнде жұмсалған да, келе-келе кісі есімімен бірге жұмсала

келе, әбден қалыптасып, есіммен бірге келіп, жеке адам атын көрсететін дәрежеге де жеткен. Тірек сөздердің бөлек жазылуының үлкен мәні болған. Олардың әрқайсысының қойылу уәжі болған, сөздің мәні мен мағынасы сақталғандықтан, олардың ұғымдық сипаты болғандықтан бөлек жазылған. Яғни біз мысалға келтіріп отырған әбу, әмір, бек, сұлтан, баба, қожа, қажы, қазы, мырза, ұстаз т.б. тірек сөздер әрқайсысы өзінің титулдық мәнінде, толық негізгі мағынасын сақтап қолданылған. Л. З. Рүстемовтің “Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов” атты еңбегінде “Әмір – повелитель, эмир, правитель князь”, сұлтан - власть, господство, владычество; султан, государь, верховный правитель; ұстаз – учитель, наставник; қазы – судья, принимавший решения как по вопросам религии, так и семейного, наследственного и частично уголовного права, следивший за соблюдением мусульманами религиозных обязанностей, основываясь на установлениях корана, сунн и шариата; - мағыналарында жұмсалған деп көрсетілген [3, 47; 261; 285; 151].

Ал қазіргі қазақ тіліндегі Бекмұхамбет, Бектемір, Бексұлтан, Бекжан, Бекайдар, Әмірмәжит, Әбубәкір, Әбутәліп, Әбусейіт, Әбумәлік, Шыңғысхан, Сұлтанмахмұт, Махмұтхан, Құлмұхаммед, Сұлтанәлі, Мырзаәлі, Мұхамедәлі, Ахметхан, Есімхан, Айымхан, Күнімхан, Сұлтанхан сияқты т.б. есімдердің құрамындағы тірек сөздердің бірігіп жазылуының мәнісі онда сөздердің ішкі уәжі сақталмайды. Өйткені бұл тірек сөздердің қойылуында титулдық мән жоқ. Тек жаңа екіншілік мағына туғызатын сөзжасамдық мағына ғана бар.

М. Х. Дулатидың “Тарих-и Рашиди” атты еңбегінде негізінен ер адамдардың есімі беріледі. Тек ішінара ғана әйел есімі кездеседі. Мысалы: *Хадша бегім, хан Сұлтан Ханым – Сансыз мырзаның қызы, Ханзада бегім - Бабырдың әпкесі, Ұрун Сұлтан ханым, Хан Сұлтан сұлтаным, Сахиб Даулат бегім, Сұлтаним бегім, Сұлтан Нигар ханым, Гәуһар шад бегім, Даулат Сұлтан ханым, Қарагөз бегім, Хабиба Сұлтан ханым* т.б. Бұл әйел есімдерінің барлығы да хандар мен сұлтандардың анасы не әйелі ретінде көрсетілген.

Еңбекте ішінара қазақ ру аттары да кісі есімдерінің құрамында кездеседі: *Бахрам жалайыр, Бекжақ қаңлы, Зуннун Арғын, Мұхаммед қырғыз, Мизраб барлас, Мұрат барлас, Мырза Шаһ бек Арғын, Хұдайдад-дулат*, т.б. Мұндағы ру аттарының қойылу уәжі олардың қай руға жататынын көрсету үшін қойылған. Бұл кісілердің барлығы да әмір қызметінде болғандығы баяндалған.

Байқап отырғанымыздай, М.Х. Дулати еңбегінде кездесетін кісі есімдерінің көпшілігі кірме атаулар. Олардың қойылуының уәжі негізінен Құрандағы кісі есімдерімен, ислам дініндегі аттармен тікелей байланысты болған. Яғни хандар мен сұлтандардың сол кездегі аттары негізінен ислам дінінің ықпалымен араб тілінен енген сөздермен аталған деуге толық негіз бар.

Әбілғазының “Түрік шежіресі” атты еңбегі филология ғылымдарының докторы, профессор Б. Әбілқасымовтың аударуымен 1991 жылы жарық көрген. Бұл шежіре XVII ғасырда жарық көрген түркі жазба мұраларының ішінде елеулі орын алады. Шыңғыс хан ұрпақтары өздерінің тарихын “Шыңғыснаме”, “Шайбанинаме”, “Бабырнаме”, “Жами-ат тауарих” сияқты шежірелерде жаздырып қалдырғаны белгілі. Профессор Б. Әбілқасымов Әбілғазының “Түрік шежіресі” атты еңбегі туралы, оның негізгі ерекшелігі туралы мынадай ой айтады: “... аталған шежіренің екі ерекшелігі бар. Біріншіден, кітап авторы Шыңғыс ұрпағынан шыққан хан бола тұрып, өз тарихын өзі жазған; екіншіден, кітап тарихи, әдеби жағынан аса құнды” [4, 3]. Б. Әбілқасымов бұл еңбек көркем шығарма емес, кімнен кімнің туғанын баяндайтын шежіре екенін жазады. Кітап алғысөзден басқа тоғыз баптан тұрады. Бірінші бапта құдай тағалланың Адам ғалиссаламды жаратқанының баяны айтылып, одан әрі Монғол хан мен оның Шыңғыс ханға дейінгі ұрпақтары, Шыңғыс хан мен оның ұлдарының баяны айтылады. “Түрік шежіресінде” барлығы 650-ден аса кісі есімі қамтылған. Нұқ пайғамбардан мұсылмандық тарихын бастай отырып, оның үш ұлы болған еді деп жазады: Хам - Үндістан жаққа, Сам – Иран жаққа, Иафес – солтүстік жаққа сапарға шыққан екен деген аңызды келтіреді. Иафестен сегіз ұл тарайды: Түрік, Хазар, Сақлап, Орыс, Мең, Шын, Кеймар, Тарих. Иафес өзі қайтыс боларында өзінің орнына үлкен ұлы Түрікті отырғызады. Бұл жердегі аңғарылатын жағдай, Түрік Иафестің ең үлкен ұлы болған, яғни Түрік кісі есімі болған. Еңбекте ұйғыр, қыпшақ, яғма (жағма), қалаш, т.б. тайпа, ел атауларының шығу тәркіні баяндалады. Шежіреде Оғыз ханның хан болуы туралы, оның Тұран мен Үндістанға жорығы, Иран, Шам, Мысыр жақтағы сапары, оның ұлдары туралы мол мағлұмат берелік баян бар. Бұл Оғыз ханның үлкен ұлдарының аттары Күн, Ай, Жұлдыз, одан кейінгі ұлдарының аттары - Көк, Тау, Теңіз деп аталған. Кісі есімдерінің осылайша аталуының да өзіндік терең мән-мағынасы бар деп есептейміз. Бұл аттар табиғаттағы негізгі құбылыстардың атауы екені белгілі. Түркілік дүниетаным бойынша Күн, Ай, Жұлдыз, Көк,

Тау, Теңіз – қасиетті әрі киелі ұғымдар. Сондықтан Оғыз ханның бұл есімдерді балаларына қоюының уәжі терең, әрі бұл түркілік көне дүниетаныммен астасып жатыр деп айтуға болады. Көптеген кісі есімдерінің уәжі, қойылу себебі көрсетіліп отырады. Мысалы, Оғыз ханның алты ұлынан тарайтын (ұлдарының аттары – Күн хан, Ай хан, Жұлдыз хан, Көк хан, Тау хан, Теңіз хан) жиырма төрт немересінің атының мағыналарын көрсетіп береді. Қали – мағынасы берік; Баят – мағынасы дәулетті; Алқауілі – мағынасы сүйкімді; Қарауілі – мағынасы қайда барса да үйлесіп отыра беретін болады; Языр – мағынасы ел ағасы; Ябыр – мағынасы – қарсы келгенді қағып түсер; Дудырға – мағынасы жұртты бағындыру, сақтауды білуші; Дүкір – мағынасы түкірік; Ұшар – мағынасы шапшаң; Қарнұқ – мағынасы үлкен; Бекдәлі – мағынасы сөзі құрметті; Баяндүр – мағынасы бақытты; Бочина – мағынасы талапты; Қарқын – мағынасы іскер; Жауылдыр – мағынасы намысқой; Жебні – мағынасы батыр болады; Салұр – мағынасы қылышты; Емүр – мағынасы байлығы асқан; Үркер – мағынасы жақсы іс істеуші; Егдүз – мағынасы жақсы қызметкер; Ауа – мағынасы жоғары мәртебелі; Қанық – мағынасы асыл т.б. [4, 25]. Бұл көрсетіліп отырған мағыналар көрсетілген атаулардың түсінігі, қойылу уәжі деп бағалауға болады. Ескеретін жағдай шежірелердің көпшілінде қазақ тарихының басы Оғыз хан есімімен байланыстырылып отырады, әрі оның ұлдарының аттары да өзгеріссіз алынады. Шежіреде былай дейді: “Монғол, түрік жұрттарының тегін, аттары мен лақаптарын жазған адам – Қызу йаңлы хожа Рашид айтқан екен: Шыңғыс хан әулетінен Иранда патшалық қылғандардан мұсылман болған Шыңғыс хан ұлы Толыханның ұлы Һалақу, оның ұлы Абақа хан, оның ұлы Арғын, оның ұлы Ғазан ғали ал-рахмет еді. Ол патша болғаннан кейін бір жерді байтақ қылды” [4, 29]. Толыхан деген кісі есімі екі сыңардан тұрады: толы және хан. Екі компонент бірігіп жазылған, сондықтан мұндағы хан сөзі титулдық мәнде айтылмаған деуге болады. Толы сөзінің ДТС-тағы мағынасы – польный, наполненный; польностью, сполна; полная луна; весь, все; сондай-ақ Толу сөзі кісі есімі түрінде де кездесетіні көрсетілген [2, 573]. Абақа деген кісі есімінің “абақы” деген нұсқасының мағынасы ДТС-та “пугало на огороде; оберег от сглаза” деп көрсетілген. Көзден сақтау деген мағына атаудың негізгі уәжі болуы ықтимал. Арғын сөзі бұл контексте кісі есімі ретінде кездеседі. Бұл есім арғын руы аты арқылы уәжделуі мүмкін, өйткені тілімізде күні бүгінге дейін Дулат, Арғынбай, Найманбай, Наймантай, Алшын, Алшынбай, Торғауыт сияқты т.б. кісі есімдері кездеседі.

Һалақу деген кісі есімі кейде фонетикалық нұсқасында Құлағу түрінде де кездеседі. Біздіңше, бұл монғол тілінен енген есім болуы мүмкін. Шежіреде “Шыңғыс ханның он үш жасынан қырық жасына дейінгі істерінің баяны” жазылған бөлімде көптеген кісі есімдері беріліп, кейбірінің қойылу уәжі көрсетілген. “Шыңғыс ханның анасының аты Оолұн еді, екі лақабы болушы еді: бірі Оолұн әйке, екіншісі – Оолун қошын. Әйке монғол сөзі, ұлық деген сөз, қошын – қытай сөзі, мағынасы монғолдағы қатын, тәжіктің бану, өзбектегі бәйбіше деген сияқты, үйдің, малдың иесі деген сөз. Ол кісі Ақнұр руынан еді, ақылды, кең пейіл, ұстамды әйел болатын”. “Түрік халқы ардақты кісілерін ата дер, мысалы, Хакім ата, Сейіт ата деген сияқты” [4, 53]. Хакім сөзінің мағынасы Л. З. Рүстемовтің “Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов” сөздігінде “правитель, губернатор, начальник” деп түсіндірілген [3, 289]. Сонда Хакім, Хакімбек, Әкім, Әкімбек, Әкімтай сияқты кісі есімдері осы мағына арқылы уәждеделген деп түсіндіруге болады.

Әбілғазы Бахадүрдің “Түрік шежіресі” атты еңбегінде кездесетін кісі есімдерін былайша бөлуге болады:

1. Түркі тіліндегі есімдер;
2. Монғол тілінен енген есімдер;
3. Араб тілінен енген есімдер;

Шежіре тілінде өзгелермен салыстырғанда түркілік кісі аттары сиректеу ұшырасады. Дегенмен, М. Х. Дулатидың еңбегімен салыстырғанда, Шыңғысхан ұрпағының тарихы болғанына қарамастан, араб тілінен енген есімдермен бірге, түркілік есімдер де кездеседі. Мысалы: Ерқыл, Сүйініш, Ай хан, Күйік, Абақа, Ақатай, Бұқа, Оң хан, Байтемір, Еркеқара, Көкше, Дәрітай, Күшлік, Тоқтабегі, Идіқұт, Алтан, Туғашар, Толыхан, Темір, Тоқтамыс, Ерсары, Илбарыс, Күнше, Тұрхан қатын, т.б. Монғол тілінен енген кісі есімдері: Бұғұн, Бұдынжар, Байсанқұр, Мамиқай, Барғұтай, Мұрқад, Дотумен, Кәнду чене, Түмне, Бартаң, Қыдан, Дәрбітай, Есуки, Мұндай, Тимаж, Қалмажухан, Барғұнай, Бөрте, Бөкебендур, Жакембу, Аланко, Доту, Қадан тайшы, Мәтушах, Табұдай, Енкірес, Нәкүз, Жорлық, Қабай, Жошы, Сүбідей, т.б. Араб тілінен енген кісі есімдері: Назарқожа, Мұхаммедқұлы, Әбілғазы, Сұбханқұлы, Шәріпмұхаммед, Сұлтан Мұхаммед, Шейхислам, Хамар тегін, Жалеладдин, хан Мәлік сұлтан, Дінмұхаммед, Әлісұлтан, Мәлік Сейфутдин, Әміртемір, Шейх Хасан, Әбусағит, Қожағабит, Махмұт, Мұхаммедғазы, Сұлтанғазы,

Ғабдолғазы сұлтан, Спандияр хан, т.б. Араб және парсы тілінен енген кісі есімдерінің көпшілігі қазақ тілінің орфоэпиялық айтылу ырғағына қарай өзгеріп, тіліміздің сингармониялық заңына бағынған. Сондықтан да Мәлік, Әмір, Спандияр, Махмұт, Дінмұхаммед т.б. сияқты болып, тұлғалық жағынан өзгеріске түскенін көреміз. Шежіреде жиі кездесетін кісі есімі – Шыңғыс хан. “Шыңғыстың хан болған баяны” атты тараушада былай деп жазылған: “Шыңғыс ханның күші мен дәулеті күннен күнге өсе түсті. Жақын отырған елдердің тек күштілері ғана оған бағынбады, күші және саны аз елдер бірінен кейін бірі келіп Шыңғысқа бағынды. Хижраның бес жүз тоқсан тоғызыншы (жаңа есеппен 1202-жылы) доңыз жылында қырық жасында Шыңғысты хан көтерді. Найман кіре деген жерде үлкен той жасап, ас берді. Қоңқамар руынан Меңлік ечекенің ұлы Көкше деген бар еді, халық оны “тәңірінің беті” дер еді. Сол келіп, “Маған тәңіріден ишарат болды. Темучинға бар, елге, халыққа “бұ күннен соң Темучин демесін, Шыңыз десін, жер жүзінің патшалығын Шыңызға, оның балалары мен тұқымына бердім” деп айтты деді. “Шыңның” мағынасы ұлық және қатты деген болар, -ыз оның көпшесі. Көкше Монғолияның суық, қыс күндерінде жалаңаш және жалаң аяқ жүрер еді” [4, 59]. Бұл мәтінде автор Әбілғазы Шыңғыс сөзінің жасалуының, мағынасының қалыптасу уәжін көрсеткен деп есептеуге негіз бар. Шыңғыс сөзі туралы әр түрлі этимологиялық болжамдар бар. Дегенмен, Әбілғазы келтіріп отырған ұлық, қатты сөзінің уәждік негізі бар деуге болады.

Қоңқамар деген кісі есімінің уәжін былайша көрсетеді: “Ормауыт руынан бір кісі бар еді, оның үш ұлы болды. Үлкенінің аты бимәлім, жігіт болған соң жұрт оған Қоңқамар деген ат қойды. Қоңқ – монғол тілінде үлкен, үлкен қарғаны – қоңқ қарға дер еді. Қамардың мағынасы – мұрын, жоғарыда айтқан кісінің мұрны тым үлкен еді. Сондықтан Қоңқамар деп атап кетті, барша қоңқамар руы осы кісінің нәсілінен, бұл уақытта өздерін қамар руынанбыз дейді [4, 41]. Меңлік ечеке деген кісі есімінің уәжін Әбілғазы былайша көрсетеді: “меңлік ечеке – қоңқамар руынан еді. Меңлік әкесінің қойған аты. “еcheке” монғол тілінде ата дегенге келеді [4, 41]. Ерлат есімінің уәжі - Әбілғазының көрсетуінше, атаның сүйген ұлы деген мағына береді. Ол - әкесі жақсы көретін бір кісінің аты еді. Оны анасы да жақсы көрер еді, бүкіл Ерлат елі оның нәсілінен тарайды [4, 42]. Келкіт кісі есімнің уәжі - Әбілғазының көрсетуінше, “Кісінің тілінің кемдігі болса, оны түрік халқы бөлтек дер, монғол келкіт дер еді. Ол кісінің тілінің кемдігі бар еді, сол үшін Келкіт атады, барша келкіт елі сол кісінің нәсілінен



тарайды”. [4, 42]. Ғалымның айтуынша, монғол тіліндегі т әрпі қосылғанда бір нәрсеге қатыстықты білдіреді, түрікте -лы қосымшаның (атлы, тоңлы дегендей) мағынасын білдіреді. Сонда келкіт – тілінің кемістігі бар дегені. Түрік тіліндегі кісі есімдері Шыңғыстың Керейт Оңханмен соғысын баяндаған кезде, Жошы хан әулетінен Дешті Қыпшақта патшалық қылғандардың тарихын әңгіме еткенде жиі кездеседі.

Ш. Уәлиханов өзінің “Қазақ шежіресі” аталатын еңбегінде қазақтардың ру-руға бөлінуі бұрыннан келе жатқан дәстүр екенін атап өте отырып, Рашит-ат Дин, Әбілғазы, Шайбанинаме, Қадырғали Жалаири, Н. М. Карамзин. А. И. Левшин т.б. еңбектерін көрсетіп, қажет жерінде сілтеме беріп отырады. Шоқан Уәлиханов мақаласында барлығы 40-қа жуық кісі есімдері келтіріледі. Бұл ғылыми мақала болғандықтан, қазақ халқының құрамындағы рулар тарихы мен олардың атауы, қазақ елінің шығуы туралы бағалы да байламды пікірлер бар. Шоқан шежіресінде келтірілетін көптеген есімдер күрделі тұлғада болып келеді: Кәрім-Берді, Жабар-Керей Берді, Селд-Ахмет, Дәулет-Берді, Тас-Темір ұлы, Мұхаммед-Темір-хан ұлы, Ғийас-ад-дин Шәдібек, Ұрыс-хан, Құтлық-Темір, Әли-Темір бек, Тоқай-Темір, Үз-Темір, т.б. Қазіргі қазақ тіліндегі кісі есімдерімен салыстыра қарар болсақ, осы атаулардың көпшілігі кездеседі, немесе нұсқалары бар. Олардың барлығы дерлік бірігіп жазылады. Олай болса, қазіргі кісі есімдерінің бірігіп жазылуының өзі кейінгі кездегі жазу дәстүрінің қалыптастырған үрдісі деп қабылдауға болады. Кәрім – берді, Дәулет-Берді, Жабар-Керей берді сияқты тұлғалардың қазіргі кездегі жазылуы Аллаберді, Тәңірберді, Жасағанберді, Құдайберді, Аллаберген, Тәңірберген, Жасағанберген, Құдайберген т.б. сияқты болып келеді. Шоқан Уәлихановтың өзіне дейін жазылған шежірелердің мәтінімен жақсы таныс болғаны байқалады. Ол Қ. Жалайридың “Жылнамалар жинағы” туралы мынадай пікір білдіреді: “Жылнамалар жинағы” Ораз-Мұхаммед Қасым қаласын билеп тұрғанда, хижраның 1000 жылында Борис Годуновтың патшалығы соңында жазылған. Жылнама авторы Қасым қаласы билеушісі Ораз-Мұхаммедпен бірге болған, аты-жөні белгісіз... бұл жылнама таза араб тілінде жазылған аударма сөзбен... және тілмен, дегенімен түркінікі, далалық теңеулер мен мәтелдерге тұнып тұр [5. 122-123]. Ш. Уәлиханов шежіреде Абылайхан, Жошы, Орыс хан, т.б. хандар туралы қызық деректер келтіреді. Шоқан қазақ шежіресін тізуден гөрі шежірелер туралы толғамды ой айтқан. Көптеген жазбаша шыққан шежірелерге сілтеме жасап, олардың бар

екендігін, өзінің білетіндігін де көрсеткен. Қазақ, өзбек, ұйғыр, монғол, татар сияқты т.б. халықтарды, үйсін, дулат, арғын, найман, керей т.б. руларды таратып, олардың тарихы туралы пікір білдірген.

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының “Қазақ шежіресі” атты еңбегі арабтың хадим жазуынан бүгінгі әліпбиге түсірілген нұсқасында Сәрсенбі Дәуітұлының баспаға дайындауымен 1993 жылы жарыққа шыққан. Нұқ пайғамбардан басталатын адамзат тарихынан бастап, ғалым Оғыз хан тарихын көрсетеді. Оғыз ханның атын Уыз хан деп анықтайды. Мұндағы оғыз-уыз болып өзгеруінің фонетикалық заңдылығы бар. Яғни о дыбысы у-ға сәйкес дыбыс болғандықтан өзгеріп, -ғ тұрақсыз дыбыс ретінде түсіп қалады. Автор былай деп жазады: “Әуел басы Нұқ пайғамбардан тарап, бөлінгенде Жаппас (Иафес болуы керек) деген баласынан түрік, онан түтік, онан қой, онан киік, онан еділше, онан алтыншы, онан моғол, татардың моғолынан Қара хан, онан Уыз хан! Осы Уыз ханнан өрбіп, өнген нәсілден тарадық. Киіз үй сол Уыз ханның жасатқан үйі. Киіз туырлықты қазақ уыз үйлі атанғандығы сондықтан” [6, 12].

Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының Шежіресінде 2000-нан астам кісі есімі кездеседі. Шежіреде қазақ халқының қазіргі кездегі ат қою дәстүріне сәйкес келмейтін де аттар кездеседі. Автор мұндай аттардың қойылуының кездейсоқтығын көрсетіп, олардың уәжін, себебін көрсетіп отырады. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлының “Қазақ шежіресі” атты еңбегінде кездесетін кісі есімдерінің дені қазақша атаулар. Мұнда араб тілінен енген есімдер жоғарыдағы еңбектерге қарағанда сирек ұшырасады. Мұның негізгі себебі хандардың шежіресі емес, халық шежіресі екендігімен де байланысты болуы керек.

Сонымен, мәдениеттің негізгі сипатын танытатын – жазба тіл. Жазба тілі бар тіл - әдеби тілі бар тіл. Ал әдеби тіл – дамыған, нақтыланған, сұрыпталған, нормаға түскен тіл. Көне заманда-ақ, қазақ халқы әдеби тіл қалыптастырған, оның нақты деректері мол. Көне түркі тілінде жазылған қайсы бір ескерткішті алсақ та, оның көне қазақ тіліне тікелей қатысы бар. Әлкей Марғұлан сөзімен түйіндесек: “Орхон-ойғыр жазуларын өзіне дәстүр қылған елдер – найман, керейлер, оңгіт-уақтар, меркіттер барлығы ерте кезден үкімет құрған, кейін қазақ ұлтына кірген тайпалар. Елді орхон-ойғыр жазуына үйретуге бұлардың үлесі зор” [7, 70]. Сондықтан да бұл тайпалардың тілін зерттеп, олардың көне қазақ тілінің қалыптасуы мен дамуына, көне қазақ мәдениетін жасауға тікелей қосқан үлесін салмақтап саралау, қазақ мәдениетінің ежелгі қайнар көздерін айқындау қажет.

**ӘДЕБИЕТТЕР**

1. Дулати М.Х. *Тарих-и Рашиди (Хақ жолындағылар тарихы)*. Алматы, 2003. Тұран баспасы, 614 бет.
2. *Древнетюркский словарь*. Редакторы: В. М. Наделяев, Д.М. Насилов, Э. Р. Тенишев, А. М. Щербак. Л.: «Наука», Ленинградское отд. 1969. 576-577-с.
3. Рүстемов Л. З. *Казахско-русский толковый словарь арабско-иранских заимствованных слов.* – Алма-Ата, Мектеп, 1989. - Б. 294.
4. Әбілғазы Б. *Түрік шежіресі*. Алматы, 1991, Ана тілі, 206 бет.
5. Уәлиханов Ш. *Таңдамалы*, Алматы, 1985. 557 б.
6. Көпейұлы М. Ж. *Қазақ шежіресі*. Алматы. Жалын, 1993. 74-б.
7. Марғұлан Ә. *Найман, Керей, Өңгіттердің жазулары*, “Ақиқат”, 1995, 70-б.

ESKI UYGURCA \*SÜYE- FİİLİ VE TÜREVLERİ ÜZERİNE  
ON OLD UIGUR SÜYÄ- AND ITS DERIVATIONS

E. UÇAR\*

**Özet**

Eski Uygurca *süye-*'nin kökeni hakkında şimdiye değin etimoloji sözlüklerinde bir açıklama yapılmamıştır. Sadece RÄSÄNEN, Orta Türkçe tanıklardan hareketle *süye-* ~ *söye-*'yi 'lehnem, stützen' maddebaşı yapmıştır ama kökeni hakkında bir şey söylememiştir. Eski Türkçedeki *süyek*'in şimdiye değin tanıklanmayan *\*süye-* köküne dayandığı açıktır.

**Anahtar Kelimeler:** *süye-*, *süyek*, Eski Türkçe, Orta Türkçe.

**Summary**

There is no explanation in etymological dictionaries about the origin of the Old Uigursüyâ- or süyäk. Only in RÄSÄNEN's dictionary, *süyâ-* ~ *söyâ-*'lehnem, stützen' is made the item together with Middle Turkic evidences, but nothing is found about its origin there. It is obvious that the Old Uigur *süyäk* is based on the unattested verb *\*süyâ-*.

**Key Words:** *süyâ-*, *süyäk*, Old Turkic, Middle Turkic.

**I. Giriş**

1969 yılında Sovyet Türkolog heyetinin ortak bir ürünü olan *Drevnetyurkskiy Slovar* yayımlanmıştır. Sözlükte, Nadelyayev, Nasilov, Tenişev ve Şerbak gibi dönemin meşhur birçok Rus Türkologları projede görev almıştır. Sözlük, Türk Runik metinleri, Uygur metinleri ile erken dönem Orta Asya İslamî metinlerin sözcüklerini kapsar.

Räsänen'in 1969'da çıkan *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen* başlıklı sözlüğü Türk dillerinin etimolojik sözlüğüdür. Doerfer'in 1963-1975 yılları arasında çıkan dört ciltlik *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen* adlı eseri, Yeni Farsçaya alıntılanan Türkçe ve Moğolca verileri incelemektedir ve bu eser Eski Türkçe ile Altayistik sahasında etimolojik çalışma yapacaklar için önemli bir kılavuzdur.

Clauson'un *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (1972) başlıklı sözlüğü kendisinin ölümünden iki yıl önce yayımlanmıştır. Uzun zaman süren çalışmaların bir ürünü olan sözlük, Radloff'un sözlüğünü tamamlamayı hedeflemiş, ancak bunun yapılmasının

\* Yrd. Doç. İzmir-Türkiye. E-mail: merdemu@gmail.com

pek de mümkün olamayacağı anlaşılınca Türkçenin XIII. yüzyıl öncesiyle sözlük sınırlandırılmak zorunda kalmıştır.

Erdal'ın *Old Turkic Word Formation, a Functional Approach to the Lexicon* adlı eseri Türk Runik, Uygur ve Karahanlı Türkçesi sözcüklerine dayanır. Eserde Clauson'ın sözlüğüne, *Uigurisches Wörterbuch*'a ve *Drevnetyursky Slovar*'a sık sık başvurulmuş ve gerektiği yerlerde bunlardaki bilgiler düzeltip değiştirilmiştir.

Röhrborn tarafından 1960'lı yıllarda başlatılan *Uigurisches Wörterbuch* projesi Uygurca metinlerdeki bütün sözcüklerinin tespitini hedeflemektedir (1977-1998, 2010, 2015). Ancak proje kapsamında şimdiye kadar Uygurca sözcüklerinin sadece bir kısmı işlenebilmiştir. Proje dâhilinde sözlüğün yeni ciltlerinin çıkması beklenmektedir.

*Uigurisches Wörterbuch* henüz tamamlanmadığı için Eski Uygurcanın sözcüklerinin tamamına vâkıf değiliz. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* ve *Drevnetyurkskiy Slovar* gibi sözlüklerdeki eksiklikler büyük oranda *Old Turkic Word Formation* başlıklı çalışmada giderilse de bu konuda yapılacak çalışmalar için hâlâ zengin bir malzemenin olduğu söylenebilir. Makalemizde üzerinde duracağımız \*süye- fiili de bu kapsamda değerlendirilmesi gereken bir kelime özelliğindedir.

## II. Eski Türkçe Tanıklar

Eski Türkçe\*süye- fiili ve türevleri hakkında Clauson'un sözlüğünde ve *Drevnetyurkskiy Slovar*'da herhangi bir kayıt bulunmaz. Sadece, Räsänen, Orta Türkçe tanıklardan hareketle *süye- ~ söye-*'yi 'lehn, stützen' maddebaşı yapmıştır (1969: 435a).

Eski Türkçede kelime hakkında leksikolojik ilk tespit Erdal 1991'de yapılmıştır. Kitapta sadece *süyek* ve *süyeş-*'e yer verilmiştir. İlk olarak {- (O)k} eki bölümünde *süye-*'den türemiş *süyek* 'support' gövdesine değinilir ve kelimenin *tayak* ile birlikte kullanımına bakılarak sondaki ünsüzünün sedasız olabileceği tahmin edilmiştir (243). Ayrıca işteş gövdelerin incelendiği kısımda hapaks olarak gösterilen *süye-ş-* 'support each other' gövdesine yer verilmiş (567), bununla beraber *bir ikinti(ş)ke* 'each other' ile kullanılan fiiller arasında *süyeş-* de zikredilmiştir (581).

Eski Türkçe döneminde, şimdiye değin Runik harfli metinlerde \*süye- fiiline rastlanmamıştır. Eski Uygurcada ise, \*süye- fiilinden {- (O)k} veya {-

(X)g}ile teşkil edilen<sup>1</sup> *süyek* iki yerde, \**süye-* fiilinin işteş gövdesi *süyeş-* de bir yerde geçen hapaks olarak tanımlanmıştır. Bunun dışında, Eski Türkçede \**süye-* köküne tesadüf edilmemiştir.

Eski Uygurcada kelime hakkındaki ilk kayıt *Berliner Turfantexte* serisinin ilk cildinde bulunmaktadır. Kelime, işteş çatıda şöyle geçmektedir: tınl(1)glı nomlu ikigü bir ikintike *süyeşürler* “Beide, Lebewesen und dharmastützen einander” (Hazai-Zieme 1971: D/127-128 [s. 36]). Cümledeki *süyeş-* için neşrin dizininde ‘sich stützen auf’ (1971: 64a) anlamı verilmiştir. Aynı cümlelerin İngilizce tercümesi ‘to support’ için krş. Yakup 2010: 146-147.

*Maitrisimit Nom Bitig*’in Türkçe ilk neşrinde TEKİN, *süyek*’in geçtiği yerde kelimeyi doğru okuyamamış ama kelimenin anlamını yanında geçen *tayak*’a bakarak doğru anlamlandırmıştır: dört yınaktıncı bursoñ kuvraglarka *süñ* tayak kılsar (1976: 52,49 [s. 331]). Neşrin dizin kısmında kelimenin aslı Çince *sung* ‘refakat etmek, dayanak (?)’ gösterilmiştir (1976: 462b). Aynı metnin 1980’deki Almanca neşrinde ise kelimenin okunuşu düzeltilmiş ve kelimenin Kırg. *süyök* ile ilişkisine değinilmiştir (1980: 52 v20-21 [s. 147]).

Altun Yaruk’un V. kitabında (367/8) aslında *süyek* kelimesi geçmektedir, ancak şimdiye değin yapılan neşirlerde kelimenin okunuşu sorunlu olduğu için kelime tespit edilememiştir. *Altun Yaruk*’un St. Petersburg yazmasında *Swnkynt*’ şeklinde yazılan bir kelime vardır. Kelime, Tekin (1971: 45) ve Kaya (1994: 218) tarafından *soñınta* şeklinde okunmuştur. Hâlbuki bu kelime metnin bağlamı bakımından hiç de uygun değildir. Muhtemelen St. Petersburg yazmasının müstensihkelimeyi anlayamadığı için yanlış yazmış olmalıdır. Aslında eserin Berlin yazmalarından birinde kelimenin doğru yazımı bulunmaktadır: *swy’kyndyn* (B 1 = \*9059 ön yüz 6). Buna göre, Uygurca metindeki *süyek*, Çince aslında 藉(= *Taishō* 665 16 424 b28) *jie* ‘to lean on for aid’ (Giles 1964: 1537) karşılığındadır. Böylelikle Uygurca metindeki *süyek* ‘dayanak’, Çince metinle de uyuşmaktadır.

### III. OrtaTürkçe Tanıklar

Eski Türkçe döneminde \**süye-* ve türevlerinin az kullanılmasına rağmen, Orta Türkçe döneminde kelime ve değişken şekillerikullanım sahasına daha çok çıkmaya başlamıştır. Orta Türkçede *süye-* ve türevleri ile *süyek* ve türevleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

<sup>1</sup> Kelimenin sonundaki ünsüzün sedalı mı yoksa sedasız mı olduğunun tespiti mümkün gözükmemektedir, zira /k/ ve /g/ ayrımı gözetken Mani harfli metinlerde *süyek* geçmemektedir. Erdal 1991’de kelimenin *tayak* ile birlikte kullanımına bakılarak kelime /k/’li okunmuştur (243).

E. Uçar. Eski Uygurca \*süye- Fiili ve Türevleri üzerine.

söve ~ söye ~ söykegü ~ söykü ~ süvek ~ süye ~ süyek	söken- ~ söygün- ~ söyke- ~ söyken- ~ söykendür- ~ söykenil- ~ söykün- ~ süve- ~ süven- ~ süye- ~ süyen- ~ süyken-
<b>Harezmi Türkçesi</b>	
<b>Rabguzî, Kısasu'l-Enbiyâ:</b> kapug <i>süyekine</i> (Al-Rabghūzī 1995: A 242 r6 [s. 551]). Neşirde <i>sübek</i> tercih edilmiştir. Diğer nüshada <i>süyek</i> vardır. Krş. B 203 r2. Eserin Türkçe neşrinde ise <i>süyek</i> tercih edilmiştir. Bk. Ata 1997: 242 r6 [s. 351].	
<b>Kıpçak Türkçesi</b>	
	<b>Codex Cumanicus:</b> <i>süyen-</i> 'sich lehnem, sich stützen' (Grønbech 1942: 81r 24 [s. 226]).
	<b>İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtin:</b> <i>süve-</i> 'dayamak' (Toparlı 1992: 238r 2 [s. 293]); <i>süve-n-</i> 'dayanmak' (Toparlı 1992: 219r 7-8 [s. 281])
	<b>Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lugati't-Türkiyye:</b> <i>süye-</i> 'ayn.' (Salan 2010: 9v 17 [s. 320]); <i>süye-n-</i> 'ayn.' (Salan 2010: 26r 50 [s. 203]); <i>söyke-n-</i> 'ayn.' (Salan 2010: 5v 9 [s. 203]).
<b>Kitâb fî 'ilm an-Nuşşâb:</b> <i>süvek</i> 'ayn.' (Öztopçu 2002: 59 v7 [s. 199], 60 r5 [s. 199]).	<b>Kitâb fî 'ilm an-Nuşşâb:</b> <i>süven-</i> 'ayn.' (Öztopçu 2002: 32 r1 [s. 191]); <i>süyken-</i> 'ayn.' (Öztopçu 2002: 33 v8 [s. 191]).
<b>Çağatay Türkçesi</b>	
	<b>Pavet de Courteille:</b> <i>süye-</i> 'soutenir, prendre sous les bras'; <i>süye-n-</i> 's'appuyer' (1870: 363).

<b>Eski Türkiye Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi<sup>1</sup></b>	
<p><b>Kıyasü'l-Enbiya:</b> <i>söyke-gü</i> 'minder, döşek' (Bayraktar 2008: 263r 1 [s. 223]); <i>söyke-gü</i> 'ayn.' (Yılmaz 2013: 914(909)/6 [s. 512]); <i>söye</i> 'ayn.' (Yılmaz 2013: 771(770)/9 [s. 445]); <i>söve</i> 'kapıların alt ve üstünde bulunan, dönmeyi sağlayan miller' (Yılmaz 2013: 39(99)/9 [s. 81]); <i>söykü</i> 'dayanılacak şey' (Yılmaz 2013: 912(907)/12 [s. 511]).</p>	<p><b>Kıyasü'l-Enbiya:</b> <i>söyke-</i> 'ayn.' (Yılmaz 2013: 496/3 [s. 309]); <i>söyke-n-</i> 'ayn.' (Yılmaz 2013: 682(681)/9 [s. 401]).</p>
<p><b>Bahşayış Lügati:</b> <i>söye</i> '1. direk; 2. kapının her iki tarafında bulunan ve kapıyı tutan doğrama' (Turan 2001: 48v 10 [s. 164a]).</p>	<p><b>Satırası Kur'an Tercümelere:</b> <i>söyke-n-</i> 'dayanmak, yaslanmak' (Topaloğlu 1976: 112r 9 [s. 181]; Küçük 2014: 598v 5 [s. 320]; Ayhan 2007: 249r 4 [s. 89]); <i>söyke-n-il-</i> 'dayanılmak, yaslanılmak' (Topaloğlu 1976: 265r 6 [s. 470]; Kütükçü 2005: 563v 6 [s. 131]; Toker 2011: 491r 1 [s. 409]);</p>
<p><b>Şâmilü'l-Luga:</b> <i>süye</i> 'söve, kapı ve pencerenin yerleştiği kasa, çerçeve' (Akçay 2010: 125r 1 [s. 886]).</p>	<p><b>Amme Cüz'ü Tefsiri:</b> <i>söyke-n-</i> 'ayn.' (Nisar 1987: 134r 10 [s. 51]).</p>
<p></p>	<p><b>Ferec Ba'd eş-Şidde:</b> <i>söyke-n-</i> 'ayn.' (Hazai-Tietze 2006: L 234r 10 [s. 455]).</p>
<p></p>	<p><b>Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi:</b> <i>söyke-n-dür-</i> 'dayandırmak' (Ergüzel 1999: 419v 16 [s. 480]).</p>
<p></p>	<p><b>Gülistan Tercümesi:</b> <i>söyke-n-</i> 'ayn.' (Özkan 1992: 28b 6 [s. 164]).</p>

<sup>1</sup> Bu döneme ait kaynaklarda tespit edilen diğer tanıklar için bk. TS: 3532, 3538-3541.



E. Uçar. Eski Uygurca \*süye- Fiili ve Türevleri üzerine.

	<b>Hikâye Mecmuası (Destan-ı Geyik):</b> <i>söyke-n-</i> ‘ayn.’ (Korkmaz 2012: 150v 2 [s. 477]).
	<b>İbni Mühennâ Lügati:</b> <i>söke-n-</i> ‘ayn.’ (Battal 1988: 63a).
	<b>Lehçetü’l-Lügat:</b> <i>söykü-n-</i> ‘ayn.’ (1999: 604a-b).
	<b>Evliya Çelebi Seyahatnamesi:</b> <i>söyke-n-</i> ‘ayn.’ (Dankoff 2008: III 145r 8 [s. 211]).
	<b>Meninski:</b> <i>söyğü-n-</i> ~ <i>söykü-n-</i> ‘ayn.’ (Tulum 2011: 1609a-b).

#### IV. Türk Dillerindeki Tanıklar

Modern Türk dillerinde *süye-* ve *süyek*’in türevleri mevcuttur. Aşağıdaki tabloda tespit edebildiklerimizi göstermeye çalışalım.

<b>öyö ~ öyöl ~ öyömjü ~ öyüö ~ söve ~ söye ~ söyeg ~ söykek ~ süyenç ~ süyendürüş ~ süyev ~ süyevsüyeş ~ süyölölü ~ süyönç ~ süyöö ~ süyündürüş ~ süyünüş ~ üyex ~</b>	<b>höyke- ~ öyö:- öyön- ~ öyönnör- ~ öyüö- ~ söye- ~ söyel- ~ söylen- ~ söyeniş- ~ söyeyş- ~ söyke- ~ söyke- ~ söyken- süya- ~ süyal- ~ süyan- ~ süyaniş- ~ süyat- ~ süye- ~ süye- ~ süyen- ~ süyendür- ~ süyet- ~ süyö- ~ süyön- ~ süyü-</b>
<b>Oğuz Grubu (Güneybatı) Türk Dillerinde</b>	
<b>Azerice:</b> <i>söykek</i> ‘dayak’ (Orucov 2006: 146b).	<b>Azerice:</b> <i>söyke-</i> ‘dayamak’ (Orucov 2006: 146b), ayrıca krş. <i>söyke-n-</i> .
<b>Türkiye Türkçesi:</b> <i>söve</i> ‘1. kapı ve pencerenin yerleştiği kasa, çerçeve; 2. avlu kapısının iki yanına konan uzun taşlar’ (Türkçe Sözlük) <sup>1</sup> .	

<sup>1</sup> Standart Türkiye Türkçesinde *süye-* ve türevleri, ağızlarda mevcudiyetini koruyabilmiştir: *söyke-* ‘dayamak, desteklemek’ (DS: 3683a), ayrıca krş. *söyke-l-*, *söyke-n-*; *söyke* ~ *söykek* ‘destek, dayanak’ (DS: 3683a); *söğkegi* ‘ayn.’ (DS: 3674b); *söye* ~ *söve* ‘ahşap ev yapılırken duvarları tutması için dikilen iki yanı oyuk direkler’ (DS: 3682b); *söke* ~ *söge* ‘ocağın iç yanı, odunların dayandığı duvar’ (DS: 3674b),

<b>Türkmence:</b> <i>söye</i> ‘kapının iki tarafındaki ağaç dayanak’ (Kyýasowa 2016: 281b); <i>söye-g</i> ‘ayn.’ (Kyýasowa 2016: 281b).	<b>Türkmence:</b> <i>söye-</i> ‘dayanmak’ (Kyýasowa 2016: 281b), ayrıca krş. <i>söye-n-</i> , <i>söye-l-</i> , <i>söye-ş-</i> , <i>söye-n-iş-</i> .
<b>Kıpçak Grubu (Kuzeydoğu) Türk Dillerinde</b>	
	<b>Tatarca:</b> <i>söye-</i> ‘dayanmak’ (Mahmutova 1979: 720b), <i>söyke-</i> ‘dayanmak’ (Mahmutova 1979: 714b).
	<b>Başkurçça:</b> <i>höyke-</i> ‘ayn.’ (Ağışev 1993: 596b).
<b>Kazakça:</b> <i>süyev</i> ‘ayn.’ (İskakov 2011: 403b-404a).	<b>Kazakça:</b> <i>süye-</i> ‘ayn.’ (İskakov 2011: 395a-b); ayrıca krş. <i>süye-n-</i> .
<b>Kırgızca:</b> <i>süyöö</i> ‘dayanma’, <i>süyölölüü</i> ‘dayanmış olan’, <i>süyönç</i> ‘destek’ (Yudahin 1994: 674b).	<b>Kırgızca:</b> <i>süyö-</i> ‘ayn.’ (Yudahin 1994: 674a), ayrıca krş. <i>süyö-n-</i> .
<b>Karakalpak:</b> <i>süyev</i> ‘ayn.’ (Baskakov 1958: 594a).	<b>Karakalpak:</b> <i>süye-</i> ‘ayn.’ (Baskakov 1958: 593b), ayrıca krş. <i>süye-n-</i> , <i>süye-t-</i> .
	<b>Karaçay-Balkar:</b> <i>süye-</i> ‘ayn.’ (Goçiyayeva-Suyunçev 1989: 588a).
	<b>Kumukça:</b> <i>süye-</i> ‘ayn.’ (Bammatova 1969: 295a)
<b>Karlık Grubu (Güneydoğu) Türk Dillerinde</b>	
<b>Yeni Uygurca:</b> <i>süye-ş</i> ‘ayn.’ (Nadjip 1968: 528c); <i>süye-nç</i> ‘ayn.’ (Nadjip 1968: 528c); <i>süyü-n-üş</i> (Nadjip 1968: 529c); <i>süyü-n-dür-üş</i> ~ <i>süye-n-dür-üş</i> ‘ayn.’ (Nadjip 1968: 528c, 529c).	<b>Yeni Uygurca:</b> <i>süyü-</i> ‘ayn.’ (Nadjip 1968: 529c), ayrıca krş. <i>süye-n-</i> , <i>süye-n-dür-</i> .

vs. “Armanian Loanwords in Turkish” başlıklı eserde, Anadolu ağızlarındaki bazı tanıklarda Ermenice *c’iw* ve *c’ük* ‘roof, eaves’ ile Eski Türkçe *süyek*’in Anadolu ağızlarındaki bakiyelerinin birbirine karıştırıldığı görülüyor (Dankoff 1995: 730 [s. 145]). Bu nedenle, Dankoff 1995’te Türkçedeki Ermenice alıntı olduğu iddia edilen tanıkların bazıları tekrar gözden geçirilmelidir.

#### E. Uçar. Eski Uygurca \*süye- Fiili ve Türevleri üzerine.

	<b>Kaşgar ve Yarkend Ağzı:</b> <i>süya-l-</i> ‘ayn.’ (Shaw 2014: 3286 [s. 232a]); <i>süya-</i> ‘ayn.’ (Shaw 2014: 3288 [s. 232b]) <sup>1</sup> ; <i>süya-n-iş-</i> ‘ayn’ (Shaw 2014: 3290 [s. 232b]); <i>süya-n-</i> ‘ayn’ (Shaw 2014: 3291 [s. 232b]); <i>süya-t-</i> ‘ayn’ (Shaw 2014: 3292 [s. 232b]).
<b>Sibirya Grubu Türk Dillerinde</b>	
<b>Yakutça:</b> <i>öyöl</i> ‘destek, erzak’ (Kałuzyński 1995: 115); <i>öyömjü</i> ‘ayn.’ (Kałuzyński 1995: 123); <i>öyüö</i> ‘ayn.’ (Kałuzyński 1995: 316); <i>üyex tayax</i> ‘dayanılacak nesne’ (Kałuzyński 1995: 338).	<b>Yakutça:</b> <i>öyüö-</i> ~ <i>öyö:-</i> < * <i>söye:-</i> ‘unterstützn, helfen’ (Stachowski 1993b: 73).
<b>Dolganca:</b> <i>öyö:</i> ‘Imbiß’ (Stachowski 1993a: 199).	<b>Dolganca:</b> <i>öyön-</i> ‘sich stützen’ (Stachowski 1993: 198); <i>öyönnör-</i> ‘sich anlehnen lassen’ (Stachowski 1993a: 199).

#### V. Kelimenin Kökeni Üzerine Bir Tahmin

Eski Türkçe *süye-*’nin kökeni hakkında şimdiye değin etimoloji sözlüklerinde net bir açıklama yapılmamıştır. Sadece, RĀSĀNEN, Orta Türkçe tanıklardan hareketle *süye-* ~ *söye-*’yi ‘lehnen, stützen’ maddebaşı yapmıştır, ama kökeni hakkında bir şey söylememiştir (1969: 435a). Ayrıca, *Türk Dillerinin Etimolojik Sözlüğü*’nde *süye-* fiilinin modern Türk dillerindeki bakiyelerinden olan *süyke-* maddebaşı yapılmış ve kelimesi *süyke-* şeklinde tahlil edilmiştir. Sözlüğü hazırlayanlara göre bu *süy-* kökü *sür-* fiilinin bir varyantı olmalıdır (Levitskaya-Dybo 2003: 370).

*Dede Korkut*’un Vatikan yazmasının neşrinde, eserde geçen *söyken-* için *sö:k+e-n-* şeklinde bir analiz düşünülmekte ve kelimenin kökündeki uzun ünlü nedeniyle *söyk* ve *söv* şekillerinin ortaya çıktığı iddia edilmektedir. Ayrıca *sögüm* ‘bir sele uzunluğundaki iplik ve benzeri’, *sögüş*

<sup>1</sup> Kitabın mütercimi Türkçe *süye-* ile Moğolca *sörge-* ‘karşı olmak, aleyhte olmak’ arasında bir ilişkinin olabileceğini tahmin etmektedir, ancak gerek seslik denklik gerekse de anlam bakımından bu iki kelime arasında bir münasebet düşünmek oldukça zor görülmektedir.

‘arkadaş’, *sövek* ‘kemik’, *sövük* ‘ayn.’, *sövüş* ‘dost’ ve *sökel* ‘hasta’ kelimeleri de *söyk* ve *söv* ile ilişkilendirilmiştir (Kaçalın 2006: not. 68: 03 [s. 249-250]). Burada, *söyke-* ile ilişkili görülen *sögüm* ‘bir sele uzunluğundaki iplik ve benzeri’ ve *söyem* ‘bir dikimlik bir sele uzunluğundaki iplik’, Moğolca kökenlidir. Kıpçak Türkçesindeki Moğolca alıntı *söyem* ve *sögüm* ‘span (of hand)’ için bk. Csáki 2006: 179-180. Dolayısıyla bu iki kelimenin Türkçe *söyke-* ile bir ilişkisi yoktur. Diğer taraftan *sövüş* ve *sögüş* ‘dost’ kelimeleri de Eski Türkçe *sev-* ‘sevmek’ fiiline dayanmaktadır. Son olarak, *sökel* ‘hasta’ ile ‘dayanmak’ kavramı arasında anlamsal bir ilişki kurmanın pek mümkün olmadığını söylemeliyiz.

Eski Türkçedeki *süyek*’in şimdiye değin tanımlanmayan *\*süye-* köküne dayandığı açıktır. Ancak tanımlanmayan *\*süye-*’nin kökeni neye dayanmaktadır? Bunun hakkında kesin bir şey söylemek şimdilik pek kolay gözükmemektedir.

Eski Türkçede kelimenin *taya-* ile birlikteki kullanımına bakılarak kelimenin kökeninin açıklamasında *taya-* fiilini de dikkate almak köken açıklamasında belki bize yardımcı olabilir. Eski Türkçe *taya-* ‘dayamak’ fiili hakkında şimdiye değin etimolojik sözlüklerde Räsänen’ki hariç herhangi bir izah yapılmamıştır (Clouston 1972: 567b; Erdal 1991: 245-246). Räsänen, *taya-*’nın kökünün Moğolca ile ortak olan *tay-* ‘kurban etmek’ fiilinin olabileceğini düşünür (1969: 455a-b), ancak Türkçe ve Moğolcadaki bu kelimeler arasında anlam bakımından bir ilişki bulunmamaktadır. Altay dillerinin etimolojik sözlüğünde kelime hakkında kayıt bulunmaz. Bk. Starostin 2003. Kelimenin Altay dillerinde muadilinin bulunmaması kelimenin başka bir dil ile ilişkisini göstermektedir. Eski Türkçe *taya-* fiilinin Çince 戴 *dài* ‘to bear, sustain’ (Giles 1964: 10567 [s. 1308b]) ile seslik ve anlam bakımından benzeştiği görülmektedir. Çince karakterin tarihî dönemlerdeki seslik durumu için bk. Pulleyblank 1991: 69 ve Schuessler 2007: 203-204. Buna göre, Çince 戴 *dài* ile ilişkili olan farazî *\*tay* kökünden Eski Türkçe {+A-} ile *taya-* fiili teşkil edilmiş olabilir.

Acaba benzer durum *\*süye-* için de geçerli olabilir mi? Eski Türkçede Çinceyle ortak bir *\*sü* veya *\*süy* isim kökünden Eski Türkçe {+A-} eki ile *süye-* meydana gelmiş olabilir mi? Gerçekten de Eski Türkçe *\*sü* veya *\*süy* ile seslik ve anlam bakımından benzeşen Çince iki karakter dikkati çekiyor: 树 *shù* ‘a tree, flagstaff; to set up, erect, sow’ (Giles 1964: 10090 [s. 1249b]) ve 柱 *zhù* ‘to support, sustain’ (Giles 1964: 2533 [316c]). 树 *shù* karakterinin tarihî dönemdeki seslik durumu için bk. Pulleyblank 1991:

#### E. Uçar. Eski Uygurca \*süye- Fiili ve Türevleri üzerine.

289 ve 柱 *zhù* karakterinin tarihî dönemdeki seslik durumu için bk. Pulleyblank 1991: 415. Eski Uygurcadaki Çince alıntıların Orta Çincenin geç döneminde bir kuzey diyalektiği vasıtasıyla geçtiği tahmin edilmektedir. Yukarıdaki iki Çince karakterden 樹 *shù* karakterinin \**sü* veya \**süy* ile seslik bakımından daha çok benzeştiği, ama 柱 *zhù* karakterinin ise seslik benzeşmeden ziyade anlam bakımından yakınlığının olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Eski Uygurcaya geçen \**sü* veya \**süy* şeklindeki bir kök morfemin üzerine {+A-} ekinin getirilmesiyle *süye-* fiilinin meydana gelmiş olması bir tahmin olarak ileri sürülebilir. Eski Türkçede {+A-} eki isimden fiil (*denominale verba*) yapımında sıkça kullanıldığı gibi (Erdal 1991: 418-429), tarihî ve modern Türk dillerinde de aktif olarak kullanılan bir ektir (Räsänen 1957: 144).

Diğer taraftan bu fiilin Mançucada da bulunduğu görülmektedir. Krş. *suža-* ‘dayanmak’ (Cincius 1977: 120a). Eski Türkçe *süye-*’nin Altay dillerinin etimolojik sözlüğündeki kaydına bakıldığında, kelimenin Mançuca hariç, Moğolca muadili ile anlam ve ses bakımından uyumadığı görülmektedir (Starostin 2003: 1285).

Eski Türkçe \**süye-*’nin dönüşlü gövdesi Codex Cumanicus’ta *süyen-* şeklinde geçerken, bu kök Tatarcada *söye-* şeklinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu tanımlar fiilin Eski ve Orta Türkçede /ü/’lü okunabileceğine işaret etmektedir.

Son olarak, aşağıdaki tabloda tarihî ve modern Türk dili alanında *süye-* ve bunun isim gövdesi *süyek*’ten türetilen gövdeler listelenmiştir:

<b>*süye-</b>
süye-l-
süye-n-
süye-n-iş-
süye-ş-
süye-t-
<b>süyek &lt; *süye-k</b>
süyke- <süye-k+e-
süyken- <süye-k+e-n-
süykendür- <süye-k+e-n-dür-
süykel- <süye-k+e-l-
süykek <süye-k+e-k

#### VI. Kısaltmalar

ayn. = aynı; bk. = bakınız; DS = *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (1993); krş. = karşılaştırınız; TS = *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* (1996).

#### VII. Kaynakça

Agişev, İ. M. et al (1993). *Başkort Têlênêñ Hüzlêgê*, İkê Toomda, Tom. II: H-Я, Moskva: “Russkiy Yazık”.

Akçay, Y. (2010). *Osmanlı Dönemi Sözlükçülüğü ve Karahisari’nin Şâmilü’l-Luga İsimli Sözlüğü Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]

Al-Rabghūzī (1995). *The Stories of the Prophets: Qisas Al-Anbiyā’, an Eastern Turkic Version*, Vol. I, Critically Edited by H. E. Boeschoten, M. Vandamme and S. Tezcan with the assistance of H. Braam, B. Radtke; Vol. II, Translated into English by H. E. Boeschoten, J. O’Kane and M. Vandamme, Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.

Ata, A. (1997). *Nāşirü’-d-dīn bin Burhāne’-d-dīn Rabgūzī: Kışaşü’l-Enbiyā (Peygamber Kıssaları)*, C. I: Giriş-Metin-Tıpkıbasım; C. II: Dizin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ayhan, V. (2007). *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Kur’an Tercümesi (Gramer-Metin-Sözlük) (245b-320a)*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Edebiyatı Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yeni Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Sivas. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]

Bamatova, Z. Z. (1969). *Kumıksko-Russkiy Slovar’ (okolo 13000 slov)*, Moskva: ‘Sovetskaya Entsiklopediya’ Izdatel’stvosi,

Baskakov, N. A. (1958). *Karakalpaksko-Russkiy Slovar’: Okolo 30.000 Slov*, Moskva: Karakalpakskiy Naučno-Issledovatel’skiy Institut Taşkent.

Battal, A. (1988). *İbni-Mühennâ Lûgati (İstanbul Nüshasının Türkçe Bölüğünün Endeksidir)*, II. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bayraktar, N. (2008). *Ebu’l-Fazl Musa bin Hacı Hüseyin el-İzniki: Kısasü’l-Enbiya Tercümesi, Metin-Dizin*, Ankara: Ebabel Yayınları.

Cincius, V. I. (1977). *Sravnitel’nyy Slovar’ Tunguso-Man’cjurskix Yazıkov: Materialı k Etimologičeskomu Slovarıu*, Tom II: O-E, Leningrad: Nauka.

Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Oxford University Press.

Csáki, É. (2006). *Middle Mongolian Loan Words in Volga Kipchak Languages*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Dankoff, R. (1995). *Armenian Loanwords in Turkish*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Dankoff, R. (2008). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*. Katkılarla İngilizceden Çeviren: Semih TEZCAN. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ercilasun, A. B.; Z. Akkoyunlu (2014). *Kâşgarlı Mahmud: Dîvânu Lugâti’t-Türk. Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation, a functional approach to the lexicon*, Vol. I-II, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

## E. Uçar. Eski Uygurca \*süye- Fiili ve Türevleri üzerine.

- Ergüzel, M. M. (1999). *Şirvanlı Mahmud: Tarih-i İbn-i Kesir Tercümesi (IV. Cilt, 2. Kısım), Dil Özellikleri-Metin-Sözlük-Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Giles, A. H. (1964). *A Chinese-English Dictionary*, Vol. I-II, Second Edition, Revised&Enlarged, Shanghai-London 1912: Paragon Book Reprint Corp. New York.
- Goçiyayeva, S. A.; Suyunçev, Ch. I (1989). *Karaçay-Malkar-Orus Sözlük*, Moskva: Russkiy Yazık.
- Grønbech, K. (1942). *Komanisches Wörterbuch: Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*, København: Einar Munksgaard.
- Hazai, G.; A. Tietze (2006). *Ferec Ba'd eş-Şidde "Freud nach Leid" (ein frühosmanisches Geschichtenbuch)*, 1. Band: Text, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Hazai, G.; P. Zieme (1971). *Fragmente der uigurischen Version des "Jin'gangjing mit den Gāthās des Meisters Fu" nebst einem Anhang von Taijun Inokuchi*, Berliner Turfantexte 1, Berlin: Akademie Verlag.
- İskakov, A. I. et al (2011). *Kazak Edebi Tiliniñ Sözdigi*, Tom 13: C-T, Almatı: A. Baytursınulı Atındağı Til Bilimi Institutı.
- Kaçalin, Mustafa S. (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi: Hikâyet-i Oğuz-nâme-i Kazân Bég ve Gayrı -Metin ve Açıklamalar*, İstanbul: Kitabevi.
- Kalużyński, S. (1995). *Iacutica: Prace Jakutoznawcze*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Ş. (2012). *Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikaye Mecmuası: İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım*, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, İstanbul. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]
- küçük, M. (2014). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur'an Tercümesi*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kunos, I. (1902). *Şeyx Suleyman Efendi's Çagatay-Osmanisches Worterbuch*, Budapest.
- Küttükcü, M. (2005). *Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Bir Kur'an Tercümesi (Gramer-Metin-Tertip-Sözlük) (535b-616b)*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, Sivas. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]
- Kyýasowa, G. et al (2016). *Türkmen Diliniñ Düşündürişli Sözlügi*, Tom I-II, Aşgabat: Türkmenistanyň Ylymlar Akademiýasy Magtymguly Adyndaky Dil we Edebiyat Instituty.
- Levitskaya, L. S.; A. V. Dybo (2003). *Etimologičeskiy Slovar' Tyurkskih Yazıkov, Obşçetyurkskiye i Mejtyurkskiye Leksičeskiye Oosnovy na Bukvı L, M, N, P, S*. Moskva: Izdat. Firma "Vostočnaja Literatura" RAN.
- Mahmutova, L. T. et al (1979). *Tatar Tiliniñ Añlatmalı Süzligi*, Tom II: K-C, Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı.
- Marufov, Z. M. et al (1981). *Üzbek Tilining İzohli Lugati*, Tom. II: C-X. Moskva: "Rus Tili" Neşriyeti.
- Nadelyayev, V. M. et al (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar'*, Institut Yazıkoznaniya. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR.
- Nadjip, E. (1968). *Uygursko-Russkiy Slovar': Okolo 33.000 Slov*, Moskva: Sovyetskaya Ensiklopediya Neşriyatı.

- Nisar, U. (1987). *Amme Cüz'ü Tefsiri -Mustafa bin Muhammed- (Varak No: 121b-143a)*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı, İstanbul. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]
- Orucov, E. et al (2006). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lügeti*, C. IV, Bakı: Şerq-Gerb.
- Özkan, M. (1992). *Mahmûd b. Kâdî-i Manyâs Gülistan Tercümesi, Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öztopçu, K. (2002). *A 14th-Century Archery Treatise in Mamluk-Kipchak: Kitâb fî 'ilm an-Nuşşâb*, İstanbul: Simurg.
- Pavet de Courteille, A. (1870). *Dictionnaire Turk-Oriental*, Destiné principalement à faciliter la lecture des ouvrages de Bâber, d'Aboul-Gâzi et de Mir-Ali-Chir-Nevâi. Paris: L'Imprimerie Impériale.
- Pulleyblank, E. G. (1991). *A Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin*, Vancouver, UBC Press.
- Räsänen, M. (1957). *Materialien zur Morphologie der türkischen Sprachen*, Helsinki: Studia Orientalia.
- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkischen Sprachen*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- R-M = Radlov, V. V.; S. E. Malov (1913-1917). *Suvarṇaprabhāsa*. (Sutra zolotogo bleska), tekst' uygurskoy redaktsii, izdali V. V. Radlov i S. E. Malov, I-IV, Bibliotheca Buddhica: XVII, St. Petersburg; XV+723. I-II: 1913, III-IV: 1914, V-VI: 1915, VII-VIII: 1917.
- Röhrborn, K. (1977-1998). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien*, Lieferung 1-6, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien*, Neubearbeitung, I. Verben, Band 1: ab- - äzüglä-, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Röhrborn, K. (2015). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Neubearbeitung, II, Nomina-Pronomina-Partikeln, Teil 1: a-asvık, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Salan, M. (2010). *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lugati't-Türkiyye'de Fiil*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türk Dili Bilim Dalı, Ankara. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]
- Schuessler, A. (2007). *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi (1999). *Lehçetü'l-Lügat*, Haz. A. Kirkilici, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Shaw, R. B. (2014). *Kaşgar ve Yarkend Ağzı Sözlüğü*, İngilizceden Çeviren ve Eklemlerle Yayına Hazırlayan: F. YILDIRIM, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Shōgaito, M. (1986). "Uiguru bunken ni dōnyū sareta kango ni kansuru kenkyū", *Studies on the Inner Asian Languages*, 2: 17-156.
- Stachowski, M. (1993a). *Dolganischer Wortschatz*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Stachowski, M. (1993b). *Geschichte des Jakutischen Vokalismus*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Starostin, S. et al (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Vol. I-III, E. J. Brill: Leiden-Boston.



## E. Uçar. Eski Uygurca \*süye- Fiili ve Türevleri üzerine.

Tekin, Ş. (1976). *Uygurca Metinler II, Maytrisimit, Burkancıların Mehdisi Maitreya ile Buluşma, Uygurca İptidaî Bir Dram (Burkancılığın Vaibhasika Tarikatına Ait Bir Eserin Uygurcası)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, Ş. (1980). *Maitrisimit nom bitig, die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhasika-Schule*, Teil I: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen; Teil II: Analytischer und rückläufiger Index, Berliner Turfantexte 9, Berlin: Akademie Verlag.

Tekin, Ş. et al (1971). *Die Kapitel über die Bewußtseinslehre im uigurischen Goldglanzsūtra (IX-X)*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Toker, M. (2011). *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım Örnekleri) I*, Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.

Topaloğlu, A. (1976). *Muhammed bin Hamza: XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış "Satır Arası" Kur'an Tercümesi*, Birinci Cilt (Giriş-Metin), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Toparli, R. (1992). *İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tulum, M. (2011). *Birinci Kitap: Meninski'nin Thesaurus'u ve XVII. Yüzyıl İstanbul Türkçesi, Meninski'nin Thesaurus'u ile Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sine ve Başka Metinlerden Derlenmiş Verilere Göre XVII. yüzyıl İstanbul Türkçesinde Sesler ve Ses Benzeşmeleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Turan, F. (2001). *Eski Oğuzca Sözlük: Bahşayış Lüğati*, İstanbul: Bilimsel Akademik Yayınlar.

*Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (1993). 12 Cilt., II. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

*XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* (1996). 8 Cilt, II. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

Yakup, A. (2010). *Prajñāpāramitā Literature in Old Uyghur*, Berliner Turfantexte 28, Turnhout (Belgien): Brepols Publishers.

Yılmaz, E. et al (2013). *Türk Dil Kurumu Nüshası: Kısas-ı Enbiya (Metin, Sözlük-Dizin, Notlar)*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yudahin, K. K. (1994). *Kırgız Sözlüğü*, Çev. Abdullah Taymas, C. I-II, 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

## АНТРОПОНИМИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ РОССИИ ANTHROPOLOGY OF TURKIC PEOPLES OF RUSSIA

А.С.ЖОЛДОШБАЕВ\*

### Резюме

В данной статье рассматривается антропонимия тюркских народов Российской Федерации. В рамках темы статьи рассмотрены такие вопросы, как национальные имена, мотивация и семантика личных имен, традиции присвоения личных имен.

**Ключевые слова:** Антропонимия, личные имена, тюркские имена, традиции выбора и присвоения личных имен, происхождение и мотивы имен.

### Summary

This article discusses anthroponymy of Turkic peoples of Russian Federation. Within the topic of the article they have such questions as national names, motivation and semantics of personal names, traditions of assigning personal names.

**Keywords:** Anthroponymy, personal names, Turkic names, traditions of choice and naming, origin and name motif.

На территории Российской Федерации много тюркских народов, многие из которых имеют автономные образования. В списке тюркских народов Российской Федерации *алтайцы, хакасы, тувинцы, якуты, татары, башкиры, карачаевцы и балкары, кумыки, ногайцы, чувашы, крымские татары и тофалары (карагасцы)*. Традиции, связанные с выбором и присвоением имен, у тюркских народов Российской Федерации имеют большое разнообразие, вместе с тем ряд общностей. На традиции личных имен оказывали влияние различные факторы: национальные обычаи, территориальное расположение, вероисповедание, соседние народы, политический строй, влияние современности и др.

Интересным у алтайцев и хакасов является обычай запрета (табу) для жены произносить слова, используемые в качестве собственных имен мужа и всех старших родственников по мужской линии. Аналогичная традиция имеется у многих тюркских народов. В

---

\* филология илимдеринин кандидаты, Экономика жана ишкердик университети, Жалал-Абад-Кыргыз Республикасы.

Candidate of Philology, University of Economy and Business. Zhalal-Abad- Kyrgyzstan. E-mail: [anvarsj@mail.ru](mailto:anvarsj@mail.ru)

этих случаях иногда самые обычные слова исключались из лексикона женщин, и они вынуждены были заменять их придуманными словами. Если в имени названной категории лиц были элементы *малта* – топор, *кой* – овца, *суу* – вода, жена не должна была в обиходной речи произносить эти слова, заменяя их словами *кезинер* – режущий, рубящий, *мараачы* – блеющий, *агачы* – текущий и т.д., что вызвало появление своеобразного женского языка или жаргона. Сегодня в связи с утратой многих национальных традиций и других причин этот обычай постепенно забывается.

С середины XIX века, когда некоторая часть алтайцев и хакасов приняла христианство, стали распространяться русские имена, хотя одновременно с русским именем давалось и свое национальное имя. В то же время многие русские имена, полные и сокращенные, настолько приспособились к фонетике алтайского и хакасского языков, что их трудно было отличить от имен нерусских: *Темекей – Тимофей, Элескей – Алексей, Бануш – Ванюша, Маткей – Матвей* и др. Эти имена стали употребляться в качестве полных личных имен и записывались в документах. В позднее время алтайская и хакасская молодежь стала отходить от приспособлений и использовала традиционное русское написание.

В составе башкирских имен можно выделить имена собственно тюркские, арабские, персидские, а также новые имена, заимствованные из русского и западноевропейских языков. В доисламский период имена давались в связи с особенностями физического развития ребенка, особенностями характера, в связи с различными поверьями, связанными с предрассудками и тотемными верованиями. Например: *Буйсан* – рослый, *Арзак* – уважаемый, *Бытбылдык* – разговорчивый. Древнетюркский культ неба *Тенгри*, имеющий в основе одухотворение сил окружающей природы, объясняет существование таких имен, как *Султан* – планета Венера, *Кояш* – Солнце, *Йондоз* – звезда. Современные родители, нарекая детей такими именами, конечно, просто желают дать ребенку красивое имя.

Выделяются также имена, в основе которых лежат различные пожелания родителей:

- а) иметь в семье ребенка: *Нагындык* – соскучились;
- б) пожелание долгих лет жизни: *Торһон* – пусть живет, *Йанозақ* – душа-долгая;
- в) пожелание дать ребенку силы, здоровья и крепости: *Таш* –

камень, *Тимер* – железо, *Тимерйән* – железо - душа, *Батыр* – богатырь.

В выборе женских имен у древних башкир чувствовалось стремление родителей видеть дочь красивой. Например: *Һылыу* – красивая, *Кунһылыу* – красивая как день, свет.

Древние башкиры выбирали и другие мотивы, например время рождения ребенка, обстоятельства, сопутствующие рождению: *Таңатар* – рассвет настанет, *Юлдыбай* – дорога – богатый, *Яукилде* – сражение пришло.

С принятием ислама важным источником имен становится Коран. По мере укрепления влияния ислама и при усиленном содействии мусульманского духовенства число арабских имен постепенно увеличивается, однако не были забыты собственные имена. Их стали включать в состав таких сложных имен, как *Баләхмәт* (тюрк. бала – ребенок, мальчик + арабск. Ахмет), *Кинйәғали* (тюрк. кинйә – младший, последыш + арабск. Али).

В антропонимию башкирского народа, вместе с арабскими именами, вошли и многие персидские имена. В настоящее время все они хорошо освоены башкирским языком и употребляются как свое, национальное достояние.

Октябрьская революция наметила новый этап в развитии имен башкирского народа. Были заимствованы новые имена из русского языка, западноевропейские через русский язык. Эти имена получили широкое распространение, хотя основной массой населения они не воспринимаются как национальные имена. Например: мужские – *Артур, Алик, Марс, Марат, Марсель, Ринат, Эмиль*; женские – *Аида, Альбина, Венера, Зоя, Роза*.

Карачаево-балкарский язык - это язык двух этнических групп одной народности. Некоторая географическая изоляция балкарцев и карачаевцев и вхождение этих этнических групп в разные государственно-административные области привели к появлению диалектных вариантов отдельных имен (*Хабич, Хабиж*), однако основная масса имен совпадает.

Среди личных имен можно выделить исконные имена языческого периода, имена арабские, пришедшие с исламом, и имена, заимствованные из русского после Октябрьской революции.

Исконные имена в карачаево-балкарском языке образуются на базе знаменательных частей речи. Они могут быть простыми и сложными. Например: мужские - *Кочхар* – баран, *Козу* – ягненок, *Тана*

– теленок, *Тюлкю* – лиса, *Бёрю* – волк, *Бекболат* – крепкий – сталь; женские - *Джулдуз* – звезда, *Джумарык* – горная курица, *Кундуз* – бобер, *Айджаяк* – луна – щека, *Мингсом* – тысяча – рубль. Приток арабских имен происходил в XIV-XV вв. Из русских имен заимствовались главным образом женские, причем не в полной форме, а в форме уменьшительной, например: *Рая*, *Люба*, *Люся* и т.п.

Основную массу кумыкских личных мужских и женских имен составляют арабские и персидские заимствования, что объясняется принятой кумыками ранее религией ислама: *Абдулкерим*, *Анварбек*, *Жалил*, *Жаппар*, *Ибадулла*, *Муслимат*, *Написат*, *Саида*, *Саняит* и др. Наряду с исламскими именами в списках кумыкских собственных имен встречается также значительное количество имен тюркского происхождения, образованные от слов кумыкского языка: *Астемир*, *Жанболат*, *Жангиши*, *Калсын*. Имеются сложные имена, образованные от арабских и кумыкских слов. В именах кумыкского народа отражаются все древние тюркские традиции, заметное влияние ислама.

Относясь по вероисповеданию к мусульманам, ногайцы сохранили традиции именования детей мусульманскими, в значительной части заимствованными из арабского языка, личными именами, общими для таких народов Российской Федерации как татары, башкиры, кумыки, карачаево-балкарцы и другие. Некоторый слой составляют исконно ногайские слова.

Сегодня ногайская антропонимия имеет несколько слоев имен, включающие исконно тюркские, ногайские, арабские и персидские имена: *Абдулгазы*, *Абдулкадыр*, *Акмурза*, *Акболат*, *Байдемир*, *Жентимир*, *Касым*, *Кенжехан*, *Мадина*, *Бекбийке*, *Юлдыз*, *Актай*, *Баубек*, *Айсылув*, *Алтын*, *Эсенбийке*, *Карашиш* и др.

В составе личных имен в последнее время встречаются заимствованные русские и интернациональные имена.

В татарском языке собственно тюркских имен в настоящее время насчитывается меньше чем арабско-персидского происхождения. Основная масса имен, употребляющихся у татар, заимствована из арабского языка вместе с мусульманской религией. Их длительное пребывание в татарском языке привело к тому, что былая чуждость многих из них забыта, и они воспринимаются как свои, национальные, наряду с сохранившимися древнетюркскими именами.

Происхождение и мотивы присвоения собственно тюркских имен связаны с восприятием древними тюрками окружающей

действительности, в частности с одухотворением сил природы, например: *Кояш* – солнце, *Чулпан* – планета Венера, *Йолдыз* – звезда, *Айбикә* – луна-хозяйка, *Айсылу* – луна-красавица, *Айбулат* – луна-сталь. В основе ряда имен лежат различные пожелания, чувства родителей: *Куандык*, *Сөендек* – обрадовались, *Тансык* – редкостный, желанный, *Торсын* – пусть живет, *Ульмас* – не умрет, *Талмас* – не устанет, *Алмас* – не возьмет и т.д.

Желание родителей видеть ребенка богатым, смелым, здоровым, счастливым отразилось в именах *Алтын* – золото, *Таштимер* – камень-железо, *Батыр* – сильный, *Котлыбай* – счастливый-богатый.

Некоторые имена давались с пожеланием, чтобы следующий ребенок был обязательно сыном: *Кызтумас* – девочкой не родится, *Кызбирмас* – девочку не даст. Можно предположить, что такие имена давались в тех семьях, где до этого рождались только девочки. В данном случае предки, вероятно, придерживались «ырым» (обычаи и обряды, исполняемые в предзнаменование ожидаемых событий, имеющих характер суеверия).

Желая сохранить ребенка, в семьях, где часто умирали новорожденные дети, детям давали неблагозвучные имена: *Эталмас* – собака не возьмет, *Эттимас* – собака не тронет (в смысле того, что даже собака не возьмет эту падаль).

Наречение детей названиями животных – одно из очень распространенных явлений у тюркоязычных народов. В этом отражается желание родителей видеть своих сыновей сильными, быстрыми и ловкими: *Аюхан* – медведь-хан, *Арыслан* – лев, *Юлбарыс* – тигр.

Имена, происходящие от птиц, обычно встречаются у женщин: *Сандугач* – соловей, *Карлыгач* – ласточка, *Былбыл* – соловей.

По сопутствующим при рождении обстоятельствам давали имена типа: *Таңатар* – родился при рассвете, *Айтуган* – родился при луне и т.д.

Одним из распространенных компонентов в образовании личных имен у татар служило слово *миң* – родинка (предполагалось, что родинка приносит счастье, предохраняет от несчастья). На это обстоятельство указывают имена *Миңлебай* – родинка-богатый, *Миңлебикә* – родинка-хозяйка, *Миңленур* – родинка-луч, свет.

По мере укрепления ислама у татаров число арабско-персидских имен увеличивается.

С 20-30 гг. XX века, после революции, у татар резко возросло количество заимствованных западноевропейских имен, принятых через русский язык, например: *Альберт, Артур, Ренат, Равиль, Марс, Марсель, Венера, Эльвира, Эльмира, Роза, Альбина, Азалия* и др.

В сегодняшней татарской антропонимии заимствованные имена уступают исконно национальным татарским именам – таким, как *Айдар, Булат, Илшат, Таһир, Алсу, Нәфисә, Айсылу, Зөһрә, Айгөл, Гөлнур, Гөлназ*.

В составе татарской нации есть такая этноконфессиональная группа, которая именуется *кряшен татар* – крещеные татары. Это татары христианской веры православного толка. Кто-то их называет субэтносом, а кто-то отдельным народом, но официально это татары не мусульмане. Имена и фамилии у татар кряшенов очень похожи на русские. Сегодня их статистика официально составляет 24668 человек, не официально от 200 тысяч до 300 тысяч. Документально подтверждено, что известные герои Великой Отечественной войны 1941-1945 годов генерал Карбышев Дмитрий Михайлович и последний защитник Брестской крепости майор Гаврилов Пётр Михайлович были из татар кряшенов.

Кроме татар кряшенов есть еще одна этнорелигиозная группа татар – *нагайбаки*, которые проживают в отрыве от основной массы татар и также являются православными, как и татары кряшены. Произошли они в основном от служивых татар царской России. Сегодня их ориентировочное количество составляет 9600 человек. Они тоже в основном носят русские имена и фамилии или фамилии от тюркских имен, но уже давно обрусевшие, например: *Деветьяров, Черкизов, Кугушев, Кадышев, Темирязов, Кулчюрин, Розгильдеев, Тенишев, Бахметов, Ижбулдин* и др.

Имена крымских татар также являются составной частью тюркской антропонимии и по своему составу они очень близки к традиционным именам всех тюркских народов. Крымская антропонимия включает в себя исконно тюркские имена, оригинальные национальные имена, имена арабского и иранского происхождения, что свойственно всем тюркским народам принявших исламскую религию. В крымско-татарской антропонимии все еще сохранились следующие домусульманские имена, как *Бавбек, Байбек, Улан, Чалаш, Чорман, Улькер* и др.

Крымско-татарский язык относится к кыпчакской группе тюркских языков, которые испытывали длительное влияние огузских языков. Сегодня крымские татары в составе Крымской автономии вновь вошли в список народов Российской Федерации.

В тувинском языке в большей степени, чем в других тюркских языках, представлены монгольские элементы. Это видно и в собственных именах.

Тувинские собственные имена по происхождению можно разбить на три группы.

Первая группа – исконно тувинские имена: *Анай* – козленок, *Белек* – подарок, *Маадыр* – герой, *Мерген* – мудрый, *Чечек* – цветок, *Чечен* – красноречивый.

Многие тувинские имена состоят из двух компонентов: *Алдын-Херел* – золотой луч, *Анай-Саар* – козленок-дойть, *Белек-Баир* – подарок-праздник.

Наиболее распространенным вторым компонентом мужских имен является слово *оол* – парень, мальчик: *Ак-оол* – белый мальчик, *Алдын-оол* – золотой мальчик, *Хеймер-оол* – младший мальчик, *Чараи-оол* – красивый мальчик. В женских именах таким компонентом являются слова *кыс* – девочка, *уруг* – ребенок, дочь: *Ак-кыс* – белая девушка, *Ак-уруг* – белый ребенок, *Чараи-уруг* – красивый ребенок.

Одним из показателей женских имен является аффикс – *маа*, восходящий к тибетскому слову «мать». Например: *Сайлыкмаа* – от слова синичка, *Төгериңмаа* – от *төгерик* – круглый, *Чечекмаа* – от *чечек* – цветок.

Ко второй группе относятся имена, связанные с буддийской религией. Тувинцы, как и монголы, новорожденным давали имена буддийских божеств: *Долгар*, *Долчанг*, *Шогжал*; буддийских священных книг: *Дажы-Сегбе*, *Манзырыкчы*, *Чадамба*; буддийские философские понятия: *Сотпа* – терпеливость, *Самдан* – глубокое размышление; в соответствии с днем рождения давали тибетские названия дней недели: *Баазанг* – пятница, *Даваа* – понедельник и др. В качестве личных имен употребляются тибетские слова со значением добрых пожеланий, положительных качеств: *Серен* – долголетие, *Чимит* – бессмертный.

В третью группу входят имена, заимствованные из русского языка и через него из других европейских языков.

Чувашский язык относится к тюркской языковой семье. Однако многие чуваша имеют русские имена, потому что с середины XVIII в.



среди них начало распространяться христианство. Чувашские имена по своему составу не однородны: среди них исконные, заимствованные из других языков (арабского, персидского, татарского, а также соседних финно-угорских и славянских языков).

Мусульманскими по происхождению являются такие имена, как *Айттар*, *Асамат*, *Анисса*, *Селиме*, проникшие в период Волжской Булгарии, Казанского ханства. Татарскими по происхождению являются имена типа *Аксунай*, *Каранай*, *Минеслу*, *Эрнеслу*, *Селтилет*.

Основанием для наречения в исконно чувашских именах служили пожелания (*Илтек* – изобилие, *Пуянтай* – от слова богатый, *Юман* – дуб, *Салампи* – приветливая, *Сарпи* – красивая), время и место рождения (*Эрнук*, *Эрнепи* – родившиеся в пятницу, *Хиртепи* – поле, *Пинерпи* – от топонима Пинер), древняя титулатура (*Турхан* – от тархан, *Ханас*-жрец, *Алманча* – сборщик податей, *Марсй* – от мурза).

Исторические условия жизни якутов были таковы, что они давно приняли православие, сосуществовавшее с шаманизмом. Поэтому большинство якутских имен – русские. В настоящее время в официальных случаях принято русское написание и произношение имен, но в художественной литературе допускается и их якутское написание: *Баһылай* – Василий, *Арамаан* – Роман, *Киргиэлэй* – Григорий, *Борускуобуйа* – Прасковья.

После революции в среде якутов начали распространяться новые имена: *Марат*, *Спартак*, *Ким*, *Альбина*, *Артур*, *Роза*, *Янина*, *Клара*.

Позже стали употребляться в качестве личных имен имена популярных героев легенд из устного народного творчества, название местностей, рек, птиц, цветов, а также новые поэтические новообразования. Например: легендарные прародители якутов – *Эллэй*, *Омоҕой*; имя легендарного бунтаря позапрошлого века *Манчаары*, а также имена любимых героев былин – *Туйаарыма* (от глагола «щебетать» (о жаворонке), *Ньургун* (имя богатыря, означающее «лучший», «славный»); имена героинь популярных якутских писателей – *Күннэй* (героиня драмы Суорун Омоллона «*Күкүр уус*», от слова *кун* – солнце), *Сайсары* (героиня одноименной драмы Суорун Омоллона, названная по названию местности); имена в честь крупнейших рек Якутии – *Лена*, *Яна*, *Алдан*, *Вилюй*, *Тоңмот*; имена от названий птиц, воспеваемых в произведениях устного народного творчества – *Күөрэгэй* (жаворонок), *Күөрэгэйчээнэ* (жаворончек), *Кыталыкчаана* (журавлик).

Тофалары (карагасы) на сегодня являются самым малым тюркским народом Российской Федерации. По данным 2010 года их число не превышало 800 человек. Проживают они в Нижнеудинском районе Иркутской области Российской Федерации. Сведения об исконных именах тофаларов очень малы. Сегодня тофалары в основном именуется русскими именами. Об антропонимии тофаларов можно узнать по очень скудным сведениям из названий тофаларских родов и патронимий: *Кара-Хаш, Четпей, Тырк-Хаш, Ирге-Хаш, Кара-Йогду (Кара-Чогду), Ак-Чогду; Тайга-аалы, Мухай-аалы, Отрум-аалы, Хого-аалы, Киштей-аалы, Балыхай-аалы;* из сохранившихся фамилий: *Токуев, Унгуштаев, Арантаев, Изотов, Баканаев;* из записанных в свое время сказок: *Халяй (женское имя), Маймаяк (женское имя), Мээркнай, Кууламай, Улузун, Мунго;* из редких сохранившихся документов: *Сыынай Шыпыр оглу, Огдоин Шыпыр кызы.* Язык тофаларов сегодня входит в список исчезающих языков.

Традиции имен тюркских народов Российской Федерации имеют очень много общего и в то же время собственные особенности, большое разнообразие. На традиции имен тюркских народов Российской Федерации оказывали влияние собственные обряды, верования, официальная религия, политические ситуации, географическое расположение, соседние народы. Большие различия внесли христианство (православие), ислам, буддизм. Много общего можно увидеть в древнетюркских именах тюркских народов от просторов Сибири до Европы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Личные имена в прошлом, настоящем и будущем.* - М.: Наука, 1970.
2. *Мусульманские имена.* Словарь-справочник. - СПб.: Издательство «Диля», 2012.
3. *Справочник личных имен народов РСФСР.* Под ред. А.В. Суперанской, Ю.М. Гусева. - М.: Русский язык, 1979.

**КӨП МАҒЫНАНЫ БІЛДІРЕТІН ПРОСОДИКАЛЫҚ  
ПАРААМАЛДАР  
POLISEMY OF PROSODIC PARAELEMENTS**

С.МАҒЖАН\*

**Түйіндеме**

Мақалада тілде кездесетін көп мағынаны білдіретін просодикалық параамалдар қарастырылады. Паралингвистикалық амалдар тіл білімінде жан-жақты зерттеліп жүр. Соның ішінде просодикалық амалдар аз зерттелген. Просодикалық амалдардың көп мағына білдіретіндігі сөз болып, бұл категорияның әлі де зерттеуді қажет ететіндігі көрсетіледі.

**Түйін сөздер:** паралингвистика, просодика, полисемия, дауыс, тон, бейвербалды, вербалды.

**Summary**

This article deals with the prosodic paraelements having different meanings in speech. Paralinguistic elements are studied widely in linguistics. However prosodic paraelements demand more research. The article concludes that the need for a detailed research of prosodic paraelements in linguistics.

**Key words:** paralinguistics, prosody, polisemy, voice, tone, non-verbal, verbal.

Көп мағыналылық қазақ тілінде қосымша морфемадан бастап, мәтінге дейінгі аралықта кездеседі [1, 75]. Сондай-ақ тілдік жүйенің дәл осы ерекшелігі тіл арқылы коммуникативтік функцияның іске асуы нәтижесінде жалқы мағыналылықтың немесе моносемияның жасалуына, оның үстемдігінің пайда болуына өз әсерін тигізеді. Мәселен *арқадан қағу, бас изеу* құптаудан өзге, басқа мағыналарды білдіре береді. Немесе *бәрекелді, дұрыс екен* деген сөздердің кекету, мысқылдау мағынасында жұмсалуды мүмкін. Ал олардың оқушы, қабылдаушы, тыңдаушы, әңгімелесуші екінші адам тарапынан болжанатын көп мағыналылығынан арылуына, коммуникация кезінде жалқы мағынаны білдіруінде мәнмәтіннің атқаратын рөлі айрықша болады. Мысалы:

---

\* филология ғылымдарының кандидаты, доцент м.а., Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан.  
Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, International K.A.Yassawi Kazakh-Turkish University, Turkestan- Kazakhstan, E-mail: [magjan\\_saule70@mail.ru](mailto:magjan_saule70@mail.ru)

– *Бәрекелді!* – деді ол езуін қисайта күліп, – деген сөйлемді алайық. Бұл жерде құптаудың, қостаудың тіпті нышаны да жоқ, керісінше, жаратпау байқалады, сарказм элементінің араласып тұрғаны сезіледі. Бұл жердегі аталмыш сөздің нақты қай мағынада жұмсалып тұрғанын мәнмәтін көмегінсіз айыру мүмкін емес. Жай ғана:

– *Бәрекелді!* – деп жазылып тұрса да, біз осы сөздің қоршауын іздей бастаймыз. Ол қоршау мәнмәтінге, тіпті үлкен көлемді мәтінге де алып келетін кездері болады. Бірақ біз дәл осы жерде мәнмәтін туралы ғана сөз қозғаймыз. Яғни мәнмәтін ойды нақты жеткізудің нақты құралы болып тұрғаны айқын. Осы жердегі ойдың мысқыл, әжуа түрінде айтылғанын одан әрі нақтылай түсудегі *езуін қисайту* ишаратының қызметі де ерекше байқалатынын айту керек.

Көп мағыналылық пен жалқы мағыналық бір-бірімен тығыз байланысқан бір нәрсенің екі жағы, екі полюсі тәрізді. Бұл екі тілдік құбылыстың аралығында сөйленістер мен мәтіннің нақты бір тілдік актідегі айқындығы, нақтылығы үнемі өз-өзінен дәлелденіп, тілдегі көрінісін тауып жатады.

Көп мағыналылық – тілдік жүйенің субстанционалды белгісі. “Функционирование языка не подчинено имманентным законом формирования его структуры, а определяется необходимостью выражения конкретного опыта, т.е. в факте формирования определенного сообщения об определенном явлении” [2, 95].

Көп мағыналылық бейвербалды амалдардың барлық түрлерінде көрініс табады. Айталық тілдегі просодикалық амалдар мәтінде бірнеше көп мағынаны білдіре алады. Мысалы:

#### **Күрсіну, жабырқауға байланысты амалдар**

Маңымыздағы көршілерімізге, көп кедейге қарап, бізден де кедей бар, бізден де жалаңашы бар, бізден де қарны ашы бар ғой. Өлмей жүр ғой солар да, дейміз. Еңбегімізді емейік деп, күн-түн бой жазбай сол тамақ, кәсіп соңындамыз! – деп *күрсіне түсіп*, Дәмежан ойлы жүзбен өз жайын аяқтады (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 11-бет).

#### **Шошынуға байланысты амалдар**

Жәбікен әйелімен екеуі осы қалада жұрт аузына жайылған сөзді сұқтанып, шошынып айтысады.

– Адамның демі суынып кетеді екен.

– Қол-аяқ мүлде тастай боп қалады!

– Сөйлеген *үні* көрден шыққандай қатты *бұзылып кетеді* деседі (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 12-бет).

### **Бұйыруға байланысты амалдар**

Әлі де жеңілгенін білмей тағы да жауап айтқысы келген өзі құрбылас ағайыны Мұхаметжанға ол енді *бұйыра сөйледі*.

– Жә, тоқтат, қыртпа! Жеңілгеніңді білетін болсаң, сен Бестіқырт аталар ма едің? – деді (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 8-бет).

Сармолла бұларды тыңдап болып, салқын қабақпен, қысқа, *қатаң* жауап берді.

– Жаназаға бір ғана дін ұстазы барсын. Хатімді бір ғана адам жасасын. Ас ішу болмасын. Жаназа, фидия, хатімге босқа барып, текке үнсіз отырып, ақша, пұлды түпсіз терең қалталарына жітіре беретін қариялар, мәзіндер тоқталсын! – деді (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 20-бет).

Намаз оқылып болған соң зор дауысты семіз Самұрат жаңағы Сармолла тұрған алаңға шықты. Ширақ қозғалып, халыққа қол көтерді де: "Жамағат!" – деп екі-үш рет *үн қатты*. Намаздан тарамай бұған қарай қалған жұртқа ол сартылдаған үнмен бар сөзін анық сөйлеп жар етті.

– Жамағат, сабыр етіңіз! Тарамаңыздар! Ишан, қазірет қазіргі жұмға намазы ақырында хұтпа оқиды! – деді (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 25-бет).

### **Ашулануға байланысты**

Абай енді ыза болды. *Қатты зекіп* сөйледі.

– Жә, ішер асыңды іштің! Айтарлық, Құдай аманаты, бос мылжың сөзіңді айтып болдың. Енді тұр, тарта бер! Менде не ақың бар? Кімді халқым дейтінімді сендердің біліп нең бар! Бар, бара беріңдер! – деді де, үш Ырғызбайды суық көзімен, қатал түсімен қаймықтырып осы үйден ұзатып салды (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 15-бет).

Сармолла әр сөзді өзінің өш, күндес молла, халфелерін жамандауға сая берген соң, Абай бір кезде оны *қатқыл үнмен*, сынап сөйледі:

– Сармолла, сабыр! Шағир айтпап па еді: "Кісінің бір ғайыбын маған айтып келген адам, менің жүз ғайыбымды кісіге де барып айтар" – деп. Мынадай қалың қаза, қайғы уақытында өштік-қастықты алдымен айтпай қоя тұрсаңызшы! (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 18-бет).

Ширығып, *қатаң үнмен* сөйлеп кетті.

– Ей жұрт, мынау көрінеу қиянат қой... Бас салып бақыртып, тонап жатқан деген осы емес пе жарлы менен жазықсызды? – деп жолдастарының жүзіне қарап өтті (М.Әуезов "Абай жолы" 2-том).

Абай *ашулы үнмен* енді әмір ете сөйледі:

– Мағаш, Дәрмен! Бар екеуің! Мына Әбдіге еріп тез жетіңдер сол жанжал жерге. Айт Әзімбайға тоқтатсын орақ салғанын. Жылатпасын мынау елді! – деп кесіп-кесіп бұйрық айтты (М.Әуезов "Абай жолы" 2-том).

Біз ормаймыз, сен ора ғой деп қашан айттық? – деп Сержан, Асқар, Әбділер *қатулана* сөйледі (М.Әуезов "Абай жолы" 2-том).

Әзімбай *ақыра* жөнелді:

– Тоқтамайды! Бұйрық айтпақсың ба маған? Аш көзіңді.

– Тоқтайды... Тоқта! Әй, орақшылар, тоқта былай! – деп Әбді атынан түсе қалды (М.Әуезов "Абай жолы" 2-том).

Мәзін мен қари да орындарынан атып тұрысты. Айқайлауға мұршалары болмаса да, *ұрса сыбырлап*, бүліне *күбірлеп* кетті.

– Сіз діннен шығарсыз!

– Сізге шариғат хүкімі керек!

– Сіздің күпірлігіңіз халден асқан.

– Астағфиралла, не дейді?

– Нәмәрт! – десіп, Сармоллаға арналған ыза мен кек қайнай бастады (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 20-бет).

Бұл сөзді Сармолла осымен екінші рет айтқан. Соған орай елден келген атқамінер тобының бір адамы *қатты дауыс* беріп, қатулана килікті.

– Ой, моллеке, осы Абай, Абай деп қайта-қайта қоймайсың. Сол Абай туралы не білуші ең өзің! (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 29-бет).

Сен кәззәпсің! – деп Самұрат мәзін де жағын тістеп, екі көзі қанталап ұмтыла түсіп еді, Сармолла осы кезде қатты ашуланып *айғайлап* жіберді:

– Тоқтат харақат сөздеріңді. Болмаса, қазір-ақ мен махалла халқын жиямын. Кім кәззап, кім залым, кімдер ұры екенін қазір осы арада ашып, шешуін талап етемін! – деді (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 32-бет).

**Жақтырмауға байланысты амалдар**

Шұбар қасындағы Көкбайды түртіп:

– Заржағын қарашы! – деді. Жігітті жақтырмай, мұрнын шүйіріп тұр. Шұбар жақтырмай, *тыжырынып күле* түсті:

– Сенің аузыңдағы сөзіңді айтқам жоқ. Өзімнің ойымдағы байлауымды айттым. Сенің жазатыныңды менің айтатыным не? Өзім айттым, өзім жазам (М.Әуезов "Абай жолы" 2-том).

### С. Мағжан. Көп мағынаны білдіретін просодикалық параамалдар.

Өзінің екі дұшпаны – соқыр қари мен Самұрат мәзінге бар сөзін әдейі *қадай сөйледі*. Егесе түсіп:

– Әрбір адам өлген үйге бара бермесін, ауру таратпасын, одан да инсап ойласын! – деп қызына түрегелді (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 20-бет).

Ұзын бойлы, ұйпаланған сары сақалды біреуі аласа бойлы тықыр қараға әзіл айтпақ болады.

– Сені мынау жақсы адамдар оба десе, сен ғой ұятсыз, алдайсың! – деп біресе сақылдап, біресе *ырсылдап күледі* (М.Әуезов "Абай жолы" 4-том, 40-бет).

Қорытындылай келе, тілде кездесетін бейвербалды амалдардың бір түрі ретінде қарастырылатын просодикалық параамалдың көп мағына білдіре қолданылатынын мысалдар арқылы дәлелдеп көрсетуге тырыстым. Моносемиядан полисемияға ауысатыны ғылымда дәлелденді.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ысқақов А. *Қазіргі қазақ тілі*. Морфология. – Алматы: Ана тілі, 1991. – 381 б.
2. Бондарко А.В. *Грамматическое значение и смысл*. – Л.: Наука, 1978. – 95 с.

**КӨНЕ ТҮРКІ ТІЛІНІҢ ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ТІЛІМЕН  
САБАҚТАСТЫҒЫ**  
THE CONTINUITY OF THE LANGUAGE OF TURKISH WRITTEN  
MONUMENTS WITH MODERN KAZAKH LANGUAGE

Р. ДОСЖАН\*

**Түйіндемe**

Қазақ тілі мен оның сөздік қорындағы сөздер талай замандар бойы дамып, өсіп, жаңарып, бүгінгі жетілген, қалыптасқан қалпына жетті. Мақалада өзгеріске ұшыраған көне түбірлердің мағыналық маңызы туралы сөз болады. Сөз мағынасының кеңеюін немесе тарылуын анықтау үшін белгілі бір кезендердегі сөздерді салыстыра отырып, талдау жүргізеді.

**Кілт сөздер:** сөз, этимология, көне түбірлер, қазақ тілі, көне түркі тілі.

**Summary**

During many centuries Kazakh language changed and was subjected to many alterations. Stems of many words changed by way of affixation. Semantic meanings of old stems of words subjected to changes are considered in this article. The analyses of wide or narrow alterations of the meanings of some words are made.

**Keywords:** words, etymology, Kazakh language.

Көне түркі тілін қазіргі қазақ тілімен салыстыра отырып, біздің тілімізде сақталмаған деп түсінетін біраз көне сөздердің өзгерістерге ұшырай отырып, қазір де тілімізде қызмет ететіндігін айқындауға болады. Көне түбірлердің бір буынды болып келетіндігі жөнінде ғалымдарымыз жайдан-жай айтпаған болар. Бір буынды түбірлер көп буынды түбірлердің жасалуына негіз болған. Сондықтан сөздердің түбірін табуда алдымен бір буынды архетип, түпкі түбіртегін іздейміз. Архетип түбірлердің сәйкестігі тіліміздің көне тілге жақындығын көрсетеді. Сөздердің этимологиясын ашу арқылы бір түбірден тараған түбірлес сөздердің танымастай өзгерістерге ұшырағандығын аңғарамыз. Оларды айыру сол сөздердің бүкіл даму, өзгеру жолын ескерткіштер тілінен алынған нақты деректер арқылы, қазіргі түркі

---

\* филология ғылымдарының докторы, Ғылыми зерттеу жұмыстары және халықаралық байланыстар жөніндегі проректор, Аймақтық әлеуметтік-инновациялық университеті, Шымкент-Қазақстан.  
Doctor of philological sciences, Prorector of the scientific research and international relations in the Regional Social Innovational University. Shymkent-Kazakhstan.



тілдеріндегі сипаты арқылы салыстыра отырып, айқындай отырып жүргізіледі.

Қазақ тілі мен оның сөздік қорындағы сөздер талай замандар бойы дамып, өсіп, жаңарып, бүгінгі жетілген, қалыптасқан қалпына жетті. Мәселен, тілімізде қолданылып жүрген *ара* мен *орта* сөздерінің бір түбірден тарағандығын айыру оңай емес. Бүгінде екі нәрсенің арасы, ортасы деп, аралық жерге, екі ортаға, мезгілге қатысты пайдаланғанмен, өзге орындарда мағына айырмашылықтары бар. Семантикалық даму нәтижесінде сөздер өздерінің қолданылу аясын кеңейтіп, жаңа мағыналарға ие болып отырады.

Тіл байлығын анықтаудың бірден-бір жолы – сөздердің қолданылуының қыр-сырын көрсете білу. Сөздер қолданылуы жағынан да әр уақытта біркелкі сипатта болып келе бермейді. Тіл дамылсыз жаңару үстінде өмір сүреді. Тілдің іштей толысып, кемелденуіне байланысты жаңа сөз қолданыстары өмірге келеді. Сөздің қолданылу өрісінің кеңеюі көп мағыналыққа әкеледі.

Сөз мағынасының өзгеруі – үздіксіз болып отыратын үдеріс. Сөз мағынасының кеңеюін немесе тарылуын анықтау үшін белгілі бір кезеңдердегі сөздерді салыстыра отырып, талдау жүргізуімізге болады.

Тұлғалық жағынан ешбір өзгеріске ұшырамаған **бақыр** сөзінің мағынасы қазіргі кезде тарылған. Мыстан жасалған шелек мағынасын білдіретін *бақыр* сөзі көне дәуірде мынадай мағыналарда қолданылған: 1. *Мыс* (металл): *Бар бақыр йоқ алтун*. Бар – бақыр, жоқ – алтын (МҚ 181<sub>15</sub>). *Йағыз йер бақыр болмағынча қызыл*. Қара жер қызыл мыс болмағанша (ҚБН 21<sub>6</sub>). 2. *Бақыр* (төрт грамнан біршама кіші салмақтық өлшем бірлігі). *Мурч т[өрт] бақыр пітпіді беш бақыр бысыг сіңір алты бақыр чур[ны] қылып*. Қызыл бұрыштан төрт бақыр, қара бұрыштан бес бақыр, піскен сіңірден алты бақыр алып, ұнтақ жасап (Rach I<sub>7</sub>). 3. *Мыс ақша: Бақыры буңсыз ерті қара сачын тег*. Қара шаш сияқты ақшасы (сансыз) көп болды (Е 26<sub>7</sub>); 4. *Бақыр* (ақша бірлігі): *Болмышның үч сатыр үч йарым бақыр бертім*. Болмыштың үш сатыр, үш жарым бақырын мен бердім (USp 50<sub>1</sub>) [1, 82 б.]. Бірінші мысалдағы бақыр сөзінің баламасын қырғыз ғалымдары жез деп береді: «Бар – бақыр (қадырсыз), жоқ – алтын (қадырлуу). Бул мақалда жақындарының арасында жүргөндө бааланбай, кордолуп, кийин жок болгондо қадыры билинген адамдар тууралуу айтылат» [9, 15 б.]. *Бақыр* сөзінің беретін мағыналары түркі тілдерінде сақталған. Мысалдар «Көне түркі сөздігінен» (ДТС) алынды. Соңғы кездерде

кейбір көне түркі жазба ескерткіштерінің оқылуына жаңа түзетулер енгізу жөнінде пікірлер айтылып жүр. Осы арада көне түркі тілі ескерткіштер тілінің оқылуына мән беріп, ұзақ жылдар бойы зерттеп, жаңа тың пікірлер ұсынып жүрген ғалым, бірнеше ғылыми еңбектердің авторы О.Д. Бекжанның монографиясынан үшінші мысалды қалай оқығандығын бере кеткенді жөн көріп отырмыз. Болашақта тікелей осы бағытта зерттеу жұмысын жүргізіп жүрген ғалымдар өз пікірлерін білдірер деген ойдамыз. Мысалы, сөйлемнің дұрыс оқылымы былай берілген: Б<sup>1</sup>аҚҰР<sup>4</sup> аТ<sup>1</sup>Ы Б<sup>1</sup>ҰҢС<sup>2</sup>ІЗ еР<sup>2</sup>Т<sup>2</sup>І Қар<sup>1</sup>А еС<sup>2</sup>іД<sup>2</sup> ҰЧан<sup>1</sup> Т<sup>2</sup>еГ Бағары (малы) сансыз еді, қара, асыл Ұшан Теңіздей [10, 256 б.].

Қазіргі кезде *бақыр* сөзі өзінің әуелгі мыс мағынасынан айрылған. Ал шелек мағынасы (Қост. Жанг.; Қ.орда; Жамб.; Сем.); қаңылтыр (Алм., Жам.); бақыраш, үлкен ожау (Маңғ., Сем., Түркм., Ашх., Таш., Мары; МХР); үлкен қазан (Көкш.); ұсақ тиын (Алм., Жамб.) мағынасы жергілікті жерлерде қолданыста бар. Шелектің бақыр атануы оның мыстан жасалуына байланысты туындаған. Сондай-ақ ақшаның да бақыр атануы осы мыстан жасалуына байланысты. Кеңес өкіметі кезінде ұсақ сары тиындарды бақыр тиын дейтін. Қазір мұндай сары тиын теңгелер болмағандықтан, бұл сөз де ұмыт болып бара жатыр. Олай болса, қоғамдық әлеуметтік ортадағы өзгерістер де сөздердің өзгеруіне ықпал етеді. Дегенмен ҚТТС-де көне мағыналары да беріліп жүр: БАҚЫР I 1. Мыс. 2. Мыстан жасалған ұсақ тиын. 3. Мыстан жасалған шелек. БАҚЫР II Тамақ дайындауға арналған, түбі шұңғылдау, қысқа сапты ыдыс [2, 103 б.]. ҚӘТС-де осы сөздің тиын мағынасын нақты берген: БАҚЫР<sup>1</sup> зат. көне. Бір тиыннан бес тиынға дейінгі металл ақша [3, 644 б.]. Бұл сөздің алғашқы мағынасы қазіргі түркі тілдерінде сақталған: түрік т.: *bakir*; азерб.: *mis*; башқ.: *bakir*; қаз.: *mis*, *jez*; қырғ.: *sez*, *pakir*, *mis*; өзб.: *mis*; тат.: *bakir*; түрк.: *mis*; ұйғ.: *mis* [4, 46 б.]. Түркі тілдерінде әртүрлі нұсқалары бар: **бақыр**: түрк. диал., қ.тат., қар. к., қыр., қаз., ноғ., ққал.,тат., баш., өз. диал.; **бақир** өзб. диал.; **бахыр** түр. диал.; **пахыр** аз.; **пәхәр** чув.; **пақыр** түрк. диал., с.ұйғ.; **пақір** өзб., ұйғ.; **бағыр** қар. т. г., балқ, кбал. [5, с. 46]. Осы сөзден жасалынған *бакыреч* т.б. нұсқалары да біраз түркі тілдерінде кездеседі және мағыналары жағынан да көне тілмен сәйкес келеді. Соның ішінде мыс, мыс ыдыс мағыналары жақсы сақталған.

М. Рясенен түркінің *bakir* сөзінің шығу тегін парсы тілінің *bahir* сөзімен байланыстырады. Сондай-ақ гомогенді форма қатарында әлі нақты болмаса да якут тілінің *bağarax* (горшок для варки молока) сөзін келтіреді. Г. Рамстедт те екіұдай пікірде түркі сөзін монғолдың *baqar*,

*baqur* сөздерімен байланыстырады (*baxer, baxr* ‘зер, оқа, зерлі жіп’).

Қалмақ т. *bäk'rs* және т.б. ‘кострюль’, ‘қақпағы мен құлағы бар кішкентай қазан’. Г. Рамстедт мұны түркизм ретінде бағалады. Дегенмен бұл сөз біраз тілдерде кездеседі. Түркінің *bakir, bakraç* балғ. т. (*bakır* ‘мыс’, ‘қазан’, *bakraç* ‘қазан’), албан т. (*bakır, pagraç* т.б.), камасин т. *bağur* ‘мыс’, парс. т. *bahyr* ‘мыс’, ‘мыс тиын’, слав. т. *багръ* ‘мыс’ [5, с. 46-47]. Орыс тіліндегі *багрить* ‘қызарту, тоқ қызыл түске ендіру’ етістігінің түбірі осы сөзбен түбірлес болу керек. Себебі бұл сөз мыс мағынасымен қатар қызыл мыс мағынасын да білдірген сияқты

Ал осы сөздің этимологиясына келсек, ғалымдар тарапынан әртүрлі пікірлер болғанмен, нақты бір тоқтамға келе қойған жоқ. Жоғарыда берілген мысалдар – бұл сөздің бүгінде түркі тілдерінде кеңінен қолданылуының түпкі төркіні көне тілдерден бастау алатындығының көрінісі. Мыс, мыстан жасалған әртүрлі ыдыс, мыс теңге мағынасындағы *бақыр* сөзінің өзге тілдерде де кеңінен етек алуын бір кездердегі Қытайдан басталып, Түркістанды, Жетісу өлкесін басып Батысқа баратын атақты Жібек жолы бойындағы саудасаттықтың немесе кезінде ұшы-қиыры жоқ кең алқапты мекендеген түркі халықтары тілінің өзге халықтарға әсерінің жоғары болғандығымен де түсіндіруге болады. Сөздің түбірі – *бақ, баг*. Бұл түбір қарашай-балқар тілінде сақталған: «*bağyr* ‘қызыл мыс’ < кбал. *bak-* ‘кенді байыту’, ‘кенді тазалау’ + зат есім тудырушы жұрнақ *-yr*) [5, 46].

Тұлғалық жағынан бір ғана дыбысында өзгешелігі бар енді бір сөздердің мағынасы бір жағынан тарылып, енді бір жағынан кеңейіп жатады. Бұл үдеріс бойынша сөздің кейбір мағыналары ұмытылып, қолданыстан шығып қалып жатса, уақыт өте келе өзге бір мағыналарға ие болып, жаңа мағыналар туындап отырады. Адам мен жан-жануарлардың қан тарату, зат алмасу, ас қорыту қызметтеріне қатысушы ішкі мүшесін білдіретін *бауыр* сөзі көне дәуірлерде *бағыр* түрінде дыбысталған. Бұл сөз әртүрлі мағыналарды білдіріп, біршама өнімді жұмсалған, сондай-ақ сөзжасамдық қызмет атқарып, біраз сөздердің және тұрақты сөз тіркестерінің жасалуына ұйтқы болған. Енді сол мағыналарға тоқталып көрейік. 1. Бауыр: *Йазыда бөрі улыса евдә ыт бағры тартышуур*. Түзде бөрі ұлыса, үйде иттің бауыры тартар (МҚ 557<sub>2</sub>); 2. Іш, қарын, құрсақ: *Йердәкі бағрын йорыгма тынлыгқа*. Жердегі бауырымен жорғалаушы тірі жәндікке (Chuast Л<sub>34</sub>). 3. ауыс. Жүрек: *Болу бер маңа сен айа бағры таш*. Сен менімен келіс, кімнің

жүрегі (бауыры) – тас (ҚБН 140<sub>20</sub>); 4. Қандас бауыр: *Оғулы қызы уругы тарығы бағры бөшүкі үкүш болур*. Оның ұлдары мен қыздары, ұрпағы және қандас бауырлары және неке бойынша туысқандықтары жағынан көп болады (ТТ VI<sub>105</sub>) [1, 78 б.].

Іш мағынасы тек қазақ, қырғыз тілдерінде сақталған. Бауырымен жорғалаушы дегенде, осы іш туралы айтып тұр. Ал ауыспалы мағынадағы жүрек мағынасы бізде қолданылмайды. Сол дәуірлерде жұмсалған кейбір тұрақты тіркестер аздаған өзгерістермен қазіргі тілімізде кездеседі. Мысалы, *бағыр бер* қазір бауырмал бол түрінде, *бағыр іч* қос сөзі ішек-қарын мағынасын білдіреді, қазір іші-бауыр түрінде қолданылады. *Іші-бауырыма кіріп кетті* дейміз. Сондай-ақ осы сөзден жасалған туынды сөздердің біразы сақталса, біразы қолданыстан қалып кеткен. *Бағырдақ* орта ғасырларда әйелдің жеңі қысқа кеудешесі дегенді білдірсе, қазір *бауырдақ* – жергілікті жерлерде ершікке, ер-тұрман әбзелдеріне тағатын айыл. *Бағырла* ‘бауырдан ұру’ етістігі зат есімнен етістік тудырушы -ла жұрнағы арқылы жасалады. Мұндай етістіктер өзге де дене мүшелеріне қатысты ұру дегенді білдіреді. Мысалы: *қарынлады* ‘қарнына (немесе қарнынан) ұрды’ (МҚ III 332), *төшләди* ‘төсіне ұрды’ (МҚ III 346) т.б. Қазіргі *бауырла* сөзінің мағынасы мүлде басқа, қолданылу аясы да кең, бес түрлі мағынада жұмсалады, негізгісі – етпетінен жатып жылжу, жорғалау. Осы сөзден жасалған туынды *бағырлығ* ‘берік, күшті, батыр, ер’, *бағырсақлық* ‘шын берілгендік’, *бағырсыз* ‘бауырмал емес, өзімшіл’, *бағырсуқ* ‘ішек, ішек-қарын’ мағыналарын білдіреді. Қазір бұл сөздер қолданыста жоқ. *Бағырлан* ‘үю, қоюлану (қан жайында)’ етістігі осы мағынада *бауырдай боп ұйып қалу* тіркесінде кездеседі. *Бағырса* ‘бауыр жегісі келу’ етістігі қазіргі *бауырсырау* сөзімен сәйкес келмейді, себебі оның мағынасы – бауырын сағыну, туысқансырау. Бұл сөздердің сыртқы тұлғасында ұқсастық болғанмен, мағынасы басқа. Қазіргі тілімізде де бұл сөздің сөзжасамдық қызметі жоғары: *бауырлас*, *бауырмал*, *бауырла* т.б. Біраз сөз тіркестерінің жасалуына ұйтқы болады: *бауыры бүтін*, *бауыры езілді*, *бауыры қатты* т.б. Мысалдардан байқап отырғанымыздай, *бауыр* сөзінің мағынасы бір жағынан тарылып, бір жағынан кеңейіп, жаңа мағынаға ие болып, жаңа қолданыстар жасалып отырған.

*Бауыр* сөзінің жоғарыда берілген өзге мағыналары әртүрлі түркі тілдерінде сақталып қалған. *Жүрек* – аз. (ауыс.), баш. (ауыс.), өз. (ауыс.), ұйғ., ұйғ. диал., алт. (ауыс.), алт. диал., хак. (ауыс.); *төс* – түрк., түр., аз. (ауыс.), қар. қ., өз., өз. (ауыс.), алт. (ауыс.), хак. (ауыс.).

көнер.); *іш* – қыр., қаз.; *заттың алдыңғы және ішкі жағы* – түр.; *бір нәрсенің ортасы* – яқ.; *жаны, таудың баурайы* – қыр., қаз., ноғ., өз.; *таудың етегі* – қаз.; *қандас туыс, бауыр* – қбал., қыр., қаз., ққал. (ауыс.) [5, с. 17-18] т.б. Берілген мағыналар – көне тілдегі мағыналардың мүлде жоғалып кетпегендігінің айғағы.

Негізгі бауыр мағынасы кейбір дыбыстық ерекшеліктермен көпшілік түркі тілдерінде сақталған. Мысалы: *бағыр* – түркм., аз., аз. диал., қтат., қар. қ., өзб. диал.; *бегир* – ұйғ.; бәғыр – тат., баш.; *багир* – өзб.; *пағыр* – сұйғ., алт.; *пегыр* – сұйғ.; *быар* – яқ.; *бавур* – қар., қбал., өз. диал.; *бауыр* – қаз., ноғ., ққал., тат., баш., өз. диал.; *баыр* – түр.; *ба:р* – тув., тоф.; *па:р* – хак., кыз. [5, с. 17-18] т.б. Бұл сөздердің сыртқы тұлғаларынан шығу тегінің бір екендігін айыруға болады.

*Батпан* сөзінің де мағынасы бүгінде көпшілікке түсініксіз. Орта ғасырларда *батман* түрінде дыбысталған бұл сөз алғаш МҚ еңбегінде бір жерде және USр ескерткішінде үш жерде кездеседі: *Бір батман ет* (МҚ 223<sub>3</sub>), 180-нен 300 кг дейінгі салмақ өлшемін білдірген. *Ікі батман ет*. Екі батпан ет (USр 91<sub>5</sub>). USр-да үш батпан жүн, жиырма батпан жақсы шарап түрінде де айтылады. XI ғасырларда бұл сөз салмақ өлшемін білдірген де, одан кейінгі дәуірлерде сыйымдылыққа қатысты да жұмсалған, яғни әртүрлі салмақ, сыйымдылық өлшемдерін білдіріп кеткен. Өзбек тілі мен диалектілерінде әртүрлі салмақ өлшемін білдіреді (32 – 176 кг. өз., 128 кг., 19 кг., 38 кг өзб. диал.); 64 – 192 кг – қыр.; 40 кг – түрк. диал., ққал.; 2,5 – 10 кг – түр.; 3 – 8 кг – аз. т.б. Құмық т. – жүнді өлшейтін ескі салмақ өлшемі, тар. т. – көнерген, баш. т. – товарларды, чув. диал. – салмақ өлшемі.

Қазір біздің тілімізде де бұл сөз көнерген, салмақ өлшемі ретінде емес, спорттық құрал ретінде қолданылатын *батпан* сөзі бар. *Батпандай* сөзі қолақпандай, үп-үлкен дегенді білдіреді. Бұл сөз *батпан құйрық* ‘семіз, үлкен құйрық’ сөз тіркесінің құрамында сақталған.

Ф. Миклошич орыс тілінің ескі заманда ауырлық өлшеуішті білдіретін *батман* (10 фунт, 28 фунт) сөзімен салыстырады. *Бат* түбірінің мағынасын М. Рясенен төмендетілу, төмендеу (опускаться) етістігімен береді. Сондай-ақ бұл сөз монғ. т. – *батман*, ар. т. – *wazn*, парс. т. – *vaznan* (парсы тілінде вэзан ‘таразышы, өлшеуші’) [11, 425 б.] түрінде дыбысталады. Бұл сөздің орыс, монғол тілдерімен ортақтығы сол тілдерге түркі тілінен енген болу керек деген жорамал жасауға себеп болып отыр.

Көне дәуірлерде *бұрыш* сөзі *булуң* түрінде айтылған. Сол дәуірлердің өзінде *бұрыш* сөзі әртүрлі мағынада жұмсалған. Қазіргідей әлем елдері, өлке және горизонт бағыты мағыналарын білдірген. *Бұрыш* сөзінің мағынасы кең ұғымды білдірген сияқты, яғни тек үш бұрыш, төрт, бес бұрыштарды білдіріп қоймаған. Қуыс сияқты жерлерді де, әртүрлі орындарды да *булуң* деп атаған. Көне тілдегі мағыналары мынадай: 1. Бұрыш (МҚ III 370); 2. Әлем елдері, кеңістіктің горизонттық бағыты: *Йернің төрт булуңының қағаны болсам керек турур*. Жердің төрт бұрышының қағаны болсам керек-ті (ОҚ 12/8) [8, 193 б.]. *Төрт булуңдақы бодунығ етдім йаратдым*. Жараттым және халықты әлемнің төрт бұрышына орналастырдым (БК Хб<sub>9</sub>) [1, с. 124]. *Булуң йыңақ барча бүтүрү қарарды*. Әлемнің барлық елдері бүтіндей қарайды (*Suv* 617<sub>8</sub>) (*Suv* 589<sub>15</sub>) [1, с. 124]. 3. Өлке, ел, жақ : *Күндүңкі булуңда Барақа деген бір йер бар турур*. Күн түстік жақта Барақа деген бір жер бар болатын (ОҚ 33/7) [8, 199 б.]. Бір қызығы *булуң* сөзі алдыңғы сөздермен тіркесіп келіп, *булуң батман*, *булуң бақыр* түрінде салмақ өлшемін білдірген. Тілдік деректер, берілген мысалдар және қазіргі түркі тілдеріндегі мағыналары бұл сөздің кең мағынада қолданылғандығын аңғартады.

1. Бұрыш – кыр., ұйғ., алт., хак., кыз., тув. т.б.

2. Шек, шекара – алт.; жақ – алт. диал.

3. Орман, өзен, көл, қыраттардың бір шеттегі бөлігі, т.б. – як.; өзеннің шығанағы – алт., алт. диал. т.б.

4. Мүйіс – хак.

5. Аңғар, шалғын, алқап т.б. – казан т.б. [5, с. 262].

Бұл сөздердің мағыналарына қарасақ, біраз сөздер әуелгі мағыналарынан алшақтап кеткен, әртүрлі бағытты, әртүрлі орындарды білдіреді. Төртінші, бесінші мағыналар кейіннен пайда болған болу керек.

Қазақ тілінде *булуң* сөзі *бұлың-бұлың* ‘бөлек-бөлек, бұрыш-бұрыш, қуыс-қуыс’ қос сөзінде сақталған.

*Булуң* сөзінің шығу тегі жайлы әртүрлі пікірлер бар. Г. Рамстедт корей, жапон тілдерінің *уото* ‘төрт бұрыш’ сөзіндегі *то* ‘бұрыш’ сөзін түркі-монғол тілдерінің *булуң* сөзінің *бу* түбірімен және монғ. т. *бу-ча* ‘кейін бұрылу, оралу’, гольд. т. *мо-чо* ‘оралу’ етістіктерінің түбірлерімен салыстырады. Д.Г. Тумашева тат. диал. *пулмак* ‘бұрыш’ сөзімен салыстыра отырып, түбірі *бу* емес, *бул* дейді. Сондықтан көне түркі тіліне монғол тілінен ауысқан дейтін М. Рясэннің пікірі де күмәнді [2, 262]. Шындығында, бұл сөздің өзге де тілдерде, мәселен,

қалм. т. – *булң*, тат. т. – *болон*, алт. диал., кыр., өз. диал., ұйғ. т.б. – булуң, монғ. т. – *булан(г)*, эвенк. т. – *болон* т.б. түрінде дыбысталуы түбірінің *бул* екендігін растайды.

Қазіргі қазақ тілінің сөздік құрамында көне, орта түркі тілдерінде қолданылып, бүгінде тек сөз тіркестерінің құрамында сақталып қалған, жеке-дара қолданылмайтын, мағынасы күңгірттенген сөздер бар. Олар нақ сол көне тілдердегідей, дәл сол мағынада, сол тұлғада ұшыраспайды. Алайда көне тілдік материалдарға сүйене отырып, қазіргі тілдік деректермен салыстыра отырып, олардың біздің тіліміздегі біршама сөздерге, сөз тіркестеріне негіз болғандығын аңғаруға болады. Олар байырғы сөздердің құрамын түсіндіріп қана қоймайды, түбірлердің буын құрамы жайлы да мәлімет алуға мүмкіндік береді.

Мұндай көне сөздерді арнайы зерттеулер арқылы анықтауға болады. Бұған мысал ретінде *адалбақан* сөзін алуға болады. *Адалбақан* – киім ілетін, ашалы қада ағаш. Бұл сөзді естіген немесе бір жерден оқыған адам *адал* сөзін бірден тіліміздегі араб тілінің *халал* сөзінің тілімізге енген *адал*, яғни пайдалануға, ішіп-жеуге жарамды, бағалы, пайдалы мағыналарын білдіретін баламасы деп ойлауы мүмкін. Негізінде, бұл – екеуі тек дыбыстық жағынан сәйкес келетін омоним сөздер. Себебі екеуінің шығу тегі мүлде екі басқа. *Адал* сөзі тілімізде жеке-дара қолданылмағандықтан, әуелгі мағынасы ұмыт болған. Дегенмен лексикалық тіркестің (сөздің бірігуі арқылы жасалған күрделі атау) құрамында әуелгі мағынаның сақталғандығы байқалады. Осы сөздің мағынасын беретін *ашалы қада ағаш* тіркесіндегі *аша* сөзі басы екі айыр ағаш дегенді білдіреді. Көне және орта түркі ескерткіштерінің тілінде осы сөзбен түбірлес әрі етістік, әрі есім мәнді *адыр* және *адар* сөздері кездеседі. *Адыр* сөзі етістік ретінде бөлу, бір-бірінен бөліп алу, айырып алу мағыналарын білдірсе, есім сөз ретінде бөлім, бұтақ, тарам мағыналарын білдіреді. Ал *адар* сөзі айыру, бөлу, талдап жіктеу дегенді білдіреді. Олай болса, мағынасы жағынан бұл сөздер сәйкес, ал тұлғалық жағынан дыбыстық сәйкестіктердің негізінде қалыптасқан. *Адал* сөзі көне *адар* нұсқасына жақындау, р~л сәйкестігінен, р-ның л-ға ауысуынан туындаған сөз. Әрине, біз бұл арада, біріншіден, көне *ад* түбірінің тілімізде сақталып қалғандығына куә болсақ, екіншіден, дыбыстық жағынан өзгерген түрінің әуелгі қалпынан алшақтап, танымастай өзгеріске түскендігін аңғаруға болады. Көнерген, ескірген сөздердің бәрі бірдей тілімізден шығып қала бермейді. Тіпті мүлде шығып қалатындары да бар. Дегенмен олар

ұзақ уақыттар бойы көненің қалдығы ретінде тілімізде қызмет етеді. Ал олардың тұлғалық өзгерістерге түскен қалпының қаншалықты семантикалық өзгерістерді басынан өткергендігін айқындау үшін тарих қойнауында жатқан сөздердің мағына, мазмұнын ашып, даму сипатын көрсету керек.

Көне, орта түркі тілдеріндегі *адыр* етістігі біздің тілімізде *айыр* түрінде айтылады. Бұл етістік й~д сәйкестігінің нәтижесінде, яғни дыбыстық алмасудың нәтижесінде қалыптасқан, көне тілде *айыр* нұсқасы кездеспеді. Дегенмен түркологияда й-дің арғы тек саналып жүргендігін ескерсек, *айыр* нұсқасын кейін пайда болды деп айту да негізсіз болар.

Енді осы *адыр* сөзінің мағыналарына тоқталып көрейік:

1. Бөлу, бір-бірінен бөліп алу. *Бір йыл саны ічинта үчәр-үчәр айларыг адырмақ үзә өд болур.* Бір жыл ішіндегі айларды үш-үштен бөлсе, маусым болады (*Suv 589*<sub>15</sub>).

2. Айыру, түсіну. *Киши мен тегүчи аба огланы ісиг тумлығыг билгү адра аны.* Ыстық пен суықты айыра алатын әкесінің ұлы (өзі туралы) мен адаммын деп айта алады (*ҚБК 273*<sub>11</sub>).

3. Ажырату, жекелеу. *Уқушуг адыртың білігтә өңі.* Білімнен өзге ақылды ажыратасың (*ҚБН 70*<sub>24</sub>).

4. Бір нәрседен, біреуден айыру. *Амрақынта адыртымыз ерсәр.* Егер біз (оларды) сүйіктілерінен айырсақ (*ТТ IV B*<sub>14</sub>).

5. Өмірден айыру. *Алты йашымда қаң адырдым білінмәдім үч ечимә йыта адырдым.* Алты жасымда әкемнен айрылдым, білінбеді (жете түсінбедім), үш үлкен бауырымнан айрылдым (*E 32*<sub>16</sub>) [1]. Осы сөйлемді О.Д. Бекжанның монографиясында былай береді: *Алты йашымта қаң адырдым ебі елін емдем өчіміме йыта адырдым.* (Он) алты жасымда ханды өлтірдім, үйін, елін қинағаны үшін өштігімнен өлтірдім ... [10, 195-196]. Біз қарастырып отырған *адыр* сөзі мұнда да алдыңғы сөйлемдегідей өлтіру мағынасын білдіреді.

*Айыр* сөзі етістік ретінде тілімізде тоғыз түрлі мағынада жұмсалады. Бұл етістік бұрынғы мағыналарын жоғалтпаған, керісінше үстеме жаңа мағыналарға ие болған.

Тілімізде осы сөзбен мәндес, тұлғалас тағы бір сөз бар, ол – *ажырау*, *ажырату* етістігі. Бұл сөз де өз алдына дамып, бірнеше мағынаға ие болған, дегенмен мағына сәйкестігі сақталған. Көне тілде й-мен айтылған сөздердің көпшілігі тілімізде ж-ға ауысқандығы тарихтан белгілі. Й~ж сәйкестігінің нәтижесінде қалыптасқан сөздер тілімізде өте көп.



Мұндай қолданыстар және сөздердің бірнеше нұсқада келуі сөз байлығын толықтыра түседі. Бұл сөздердің мағыналық, мазмұндық ауқымы әлдеқайда кең. Сөз мағыналарының өзгеруі бір жақты болмайды. Соның бір көрінісі – осындай дыбыстар сәйкестігінің нәтижесінде қалыптасқан сөздер.

Көне, орта түркі тілдерінен алынған мысалдарды саралай қарағанда, сөздердің едәуір бөлігінің біздің тілімізге кейбір фонетикалық, морфологиялық өзгерістер арқылы жеткені байқалады. Мұндай өзгерістер түркі тілінің сан ғасырлық дамуы тұрғысынан алып қарағанда, тілдің жүйелі даму заңдылығына сәйкес болып отыратын жайлар.

Сөздердің енді бір тобы өте өнімсіз қолданылудан немесе тіл талабына жауап бере алмай уақыт өте келе қолданыстан шығып қалады немесе қолданылу аясы тарылады. Дегенмен де көне тіл мен қазіргі тілді салыстыра отырып, мұндай сөздердің қатары аз-ау деген қорытындыға келуге болады. Себебі бүгінде архетип түбірлердің этимологиясын дұрыс аша білсек, міндетті түрде көне тілге барамыз және бұл түбір бірнеше өзге сөздердің жасалуына негіз болатынын аңғарамыз.

#### **ӘДЕБИЕТТЕР**

1. *Древнетюркский словарь* / Под ред. Э.В. Севортян. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
2. *Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі* / Жалп. ред. басқ. Т. Жанұзақов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 968 б.
3. *Қазақ әдеби тілінің сөздігі*. Он бес томдық. / Құраст. Ғ. Қалиев, С. Бизақов, О. Нақысбеков және т.б. – Алматы, 2011. 2-том. – А – Б. – 744 б.
4. *Karşılař tirmali türk lehçeleri sözlüğü*. Ankara. Babakanlig Basimevi. – 1183 s.
5. Севортян Э.В. *Этимологический словарь тюркских языков*: В 4-х т. – М.: Наука, 1986. – 766 с.
6. Қашғари М. *Девану лугатит турк*. – Ташкент: Фан, 1960. – 1 т. – 270 б.
7. Қашқари М. *Девану лугатит турк*: В 3-х т. – Ташкент: Фан, 1963. –Т.3. –240 с.
8. Өмірәлиев Қ. *Оғуз қаған эпосының тілі*. – Алматы: Ғылым, 1988. – 280 б.
9. Толубаев М., Каратаева С. *Махмуд Кашкаринин «Дивану лугат-ит-түрк» сөздөгүндөгү макал-лақаптар*. Бишкек: Бийиктик, 2010. – 66 б.
10. Бекжан О.Д. *Түркі күлбізик жазба ескерткіштері тілінің семиотика-семантикалық негіздері*. Алматы: Қазығұрт, 2015. – 368 б.
11. Жеменей И. *Парсыша-қазақша сөздік*. – Алматы: Зерде, 2003. – 448 б.

УДК 305.8 943

**ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ  
УЗБЕКСКОГО ЭТНОСА В ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКОМ  
РЕГИОНЕ**  
ETHNIC ASPECTS OF THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF  
THE UZBEK ETHNOS IN THE CENTRAL ASIAN REGION

Н. НАЗАРОВ\*

**Резюме**

В данной статье освещены проблемы формирования узбекского этноса в Центрально-Азиатском регионе. Проанализированы концепции формирования и развития этноса и её место в социальной жизни региона, проблемы этнической консолидации и ассимиляции в возрождение нации. Кроме того, освещены проблемы диаспора и ирредента которой имеют важное значение при определении места этноса на территории национальной государственности и за её пределами, в данной статье которой уделены достаточное внимание на примере узбекской нации.

**Ключевые слова:** Узбеки, Центральной-Азии, регион, этнос, этнические группы, нация, диаспора, ирредента, народ, этническое самосознание.

**Summary**

This article highlights the problems of the formation of the Uzbek ethnos in the Central Asian region. The concepts of the formation and development of the ethnos and its place in the social life of the region, the problems of ethnic consolidation and assimilation into the revival of the nation are analyzed. In addition, the problems of the diaspora and irredent of which are important in determining the place of an ethnic group on the territory of the national statehood and beyond, are highlighted in this article of which sufficient attention is paid to the example of the Uzbek nation.

**Key words:** Uzbeks, Central Asia, region, ethnos, ethnic groups, nation, diaspora, irredenta, people, ethnic identity.

Узбеки также как и другие национальности прошли длинный путь многовекового исторического развития, показали себя на этноисторической арене как естественно сложившаяся национальность. Процесс формирования узбекского этноса имеет древнейшую социально-политическую, экономическую и культурно-духовную, традиционную корни. И на определённом этапе истории

---

\* доктор политических наук, профессор кафедры «Общественных наук» института Художеств и дизайна им. К.Бехзода. Ташкент-Узбекистан  
doctor of political sciences, professor of department of "Social sciences" of institute of Arts and design of K. Bekhzod. Tashkent-Uzbekistan. E-mail: [nasrid@mail.ru](mailto:nasrid@mail.ru)

узбекский этнос сформировал мощную государственность и политические институты в регионе. Таким образом объединяются тюркоязычные племена, живущие на этой территории и организуют единую этнополитическую общность на основе существующего корня малых тюркоязычных групп.

Известно, что X-XII века особое место занимают в формировании узбекского этноса. В этот период возрастает политический и духовный авторитет народов живущих между Амударьей и Сырдарьей разговаривающих на языке тюрки и это стало свидетельством формирования их как народность. Как ясно, народность является исторически сформировавшейся прочной единицей, основанной на общности своеобразных черт языка, территории, экономической жизни и духовности. В результате перехода от количественных изменений в качественные в X-XII веках вышеуказанные черты проявляются и в узбекском этносе. Таким образом исторически укрепившись как народность узбекская национальность начинает давать великих мыслителей. Для этого естественно должна была быть политически и экономически установившаяся территория и единый язык, который считается, средством общения на такой огромной территории. Подобное этническое развитие не происходит спонтанно, победой одной группы или поражением другой, оно происходит в сложном этноисторическом процессе. Уже в XII-XIII веках, можно констатировать, узбекская национальность приобретает полную этническую форму и начинает своё этнополитическое развитие.

Формирование и развитие как народность узбекского этноса открыли новые возможности в его слиянии в единое мощное государство и объединение как единая национальность. Всякое единение происходит по требованию общества. Этническое развитие узбеков также выходит на политическую и культурную арену как реальный продукт общественной потребности. Так как, на определённом этапе исторического развития в обществе появляется потребность к народностям. Народности нужны обществу как движущая сила его к прогрессу. Таким образом установившимися относительно спокойными экономическими и культурными отношениями на территории между Амударьей и Сырдарьей общество направляется к прогрессу и появляются великие мыслители, которые вносят свой вклад в развитие этого прогресса. В ходе формирования и развития как народность узбекский этнос дал миру таких великих

мыслителей как Махмуд Кошгари, Аль-Харезми, Аль-Бируни, Аль-Фергани, Ат-Термизи, Аль-Бухари, Алишера Наваи, Мирза Улугбек, Бабура и другие, и это, естественно, свидетельствовало о этнокультурном прогрессе. Однако в этот период стихийная политическая борьба за власть между отдельными группами оказала значительное отрицательное влияние на этническое развитие, несмотря на эти регрессивные явления глубокие социально – духовные изменения, происходящие в обществе, стали важной движущей силой. Если подходить к рассматриваемому вопросу с этой точки зрения, то становится очевидным, что X-XII века стали своеобразной переменной в социальном развитии узбекского этноса как народность и устойчивое этнические единство.

История общества является не только историей производственных сил, но и в первую очередь, историей народностей и национальностей, которые в своей основе порождали эти силы. Важное значение имеет ещё то, что народности и национальности этого региона дали миру великих политических и духовных деятелей, и они предстали как сила, обеспечившая этническое развитие узбекской национальности.

Из исторических источников известно, что до периода установления своей власти в Моварауннахре Шайбанихана из Дашти Кипчак на этой территории оседлый народ был известен как тюркоязычная этническая группа. Со времён Фараби и Кошгари до Бабуридов народы этой местности назывались тюрками, однако узбеки Дашти Кипчака являясь тюркоязычной этнической группой, регион, где жили они назывался “Мамлакати узбекия” (“Страна узбеков”) и народность назвалась узбеками. В результате установления владычества Шайбанихана в Моварауннахре этноним “узбек” стали применять и по отношению местного оседлого народа. Однако, необходимо отметить ещё то, что до установления владычества Шайбанихана в Моварауннахре наблюдались родственные отношения между местным населением и узбеками Дашти Кипчак. “Несмотря на постоянную борьбу за политическую власть в стране узбеков (на Дашти Кипчаке) караваны Самаркандских и Бухарских торговцев постоянно ездили на Дашти Кипчак” [1, 98]. Или, “в 1451 году Абдулхайрхан (дед Шайбанихана) женится на дочери Мирзо Улугбека Робия Султон Бегим” [1, 98]. Позже в связи с приходом Шайбанидов в Моварауннахр издавна существующие тесные родственные отношения ускоряются процесс консолидации местного населения и узбеков из

Дашти Кипчак, народы объединяются под общим этнонимом “узбек”. То есть в связи с слиянием двух тюркских народов с общим языком, обрядами и культурой этнический прогресс переходит на новый этап развития.

Необходимо отметить ещё то, что существуют различные мнения об узбекском этнониме в различных исторических источниках и научных кругах. В произведениях Хамидуллох Казвини (1281-1350), Насриддин ибн Ал-Фурот (1334-1404), Ал-Асади (1377-1447), Низамиддин Шами (XV век), Абдураззак Самарканди (1413-1482), Хондамира (1475-1535), написанных в XIV-XV веках на арабском и персидском языках говорилось о том, что тюркско-монгольские племена, жившие в начале XIV века в восточной части Дашти Кипчака, т.е. от Арала и Каспия до северных регионов Западной Сибири и до восточных берегов Волги и Урала, назывался узбеками [1].

Другая группа учёных (Н. А. Аристов, П. П. Иванов, А. Ю. Якубовский, М. А. Чапличка, Хилда Хукхэм) узбекский этноним связывает с именем хана Золотой Орды Узбекхана (1312-1342), где он властвовал государством Узбек, а народ, который жил на этой территории назывались узбеками. Абулгази Бахадирхан также в своём произведении “Шажараи Турк” (“Потомки Тюрк”) пишет о том, что после смерти Тактагухана на трон садится тринадцатилетний Узбекхан, во время своего властвования он приобрел огромный авторитете среди народа и его подданное население, стало называться узбеками. «Можно лишь с большей или меньшей долей уверенности сказать, что в конце XIV в. Узбеками назывались тюркские и тюркизированные племена восточного Дашти-Кипчака, входившие в состав улусов Шейбана и Орды (в том числе и отдельные мангытские роды)» [2].

Следующая группа учёных (А. П. Чулошников, Г. Вамбери, Г. Ховорс, М. П. Пельс) происхождение названия узбеков связывают с поведением части тюрко-монгольских кочевых племен, поэтому их называют – «сам себе хозяином», т.е. узбеком. Академик Бурибай Ахмедов также солидарен с мнением учёных последней группы и пишет: “важным мнением” [1].

Приблизительная правдивость мнений последней группы учёных в том, что узбеки, Даштикипчакского происхождения и сегодня называют своей национальностью «узбек» – «уз-узига бек» (т.е. «узбек» – «сам себе хозяин»). Значит, эта мысль не придумана народом

в недавнем прошлом, её можно считать реальным понятием, которое переходит из поколения в поколение в течение веков.

Известно, что узбекский этнос вначале возник как продукт политического объединения трёх крупных субэтносов:

Совокупность тюркских и тюрко-монгольских племён, которые жили до XIV-XV веков на территории современной Центральной Азии, вели оседлый и полuosедлый образ жизни, в научных литературах их называли “тюрками”.

Вторую крупную этническую группу составляли жокаяющие узбеки проживающих издавна и узбеки Дашти Кипчак, переселившиеся в Моварауннахр вместе с Шайбаниханом в XV-XVI веках, они в основном занимались скотоводством и вели полукочевой образ жизни. Язык представителей этой группы относится к кыпчакскому диалекту, и называют они себя чистыми узбеками. К данной группе относятся кунграты, мангиты, кипчаки, найманы, кенагасы, сарай, китаи, минг, жуз, кирк, катаганы, лакаи и другие.

Представителей третьей группы составляет население, которое смешивалось с тюркоязычными племенами, живущими с древнейших времён на территории Центральной Азии.

Вместе с тем с приходом ислама в Центральную Азию в VII-X веках происходил естественный процесс ассимиляции с местным населением арабских родов, поколений ишанов и ходжа, считавшиеся элитой или кастой мусульманского общества.

Завоеванием Россией Средней Азии вместе с отрицательными последствиями в политической жизни региона позволило построить заводы и фабрики по переработке хлопка и машиностроению, открыло возможности местным торговцам вести свои дела в рынках Санкт - Петербурга, Нижнего Новгорода, Москвы и даже Хельсинки. Словом формирование и развитие в регионе местной промышленности, налаживание экономических и культурных отношений с другими регионами свидетельствовало о развитии узбеков как единой национальности. Развитие производства и торговли, проявление качественной стороны народности, ещё большее укрепление позиции национальной торговли, процветание деятельности активистов национального возрождения (джадидов) свидетельствовали о переходе на новый этап развития узбеков как национальности в начале XX века. В конце XIX и начале XX веков экономические, культурные, политические и духовные изменения в общественной жизни национальности нашли своё отражение и в национальном сознании, то

есть как результат изменений в общественной жизни начинается движение национального возрождения и представители этого движения считали своей общечеловеческой обязанностью применять в национальную жизнь общеполитические и духовные нововведения.

Узбеками на основе многолетней деятельности в животноводстве выращены кони карабайир и лакайской породы, крупнокурдючные гиссарские бараны, в земледелии освоены плодородные орошаемые земли, освоены новые виды бахчевых культур и в садах выращены новые сорта фруктов и овощей, в ремесленничестве исходя из нужды эпохи и требований обстановки вырабатываются различные орудия для животноводства, земледелия и военных целей, которое свидетельствует о древности этого этноса.

Этнический состав узбекской национальности разнообразен и многосоставен. Оно состоит из тюркоязычных этнических групп, которые являются древнейшими жителями Маверауннахра и народности, появившиеся в связи с консолидацией и ассимиляцией соседних, арабских родов и узбеков Дашти Кипчака. Если исторически анализировать этнические единицы, то в произведении Рузбехана “Мехмонномаи Бухоро” (“Гостеприимство Бухары”) говорится о том, что кочевые узбеки состоят из объединения племён, которые входили в состав народа Шайбон, казахов и мангитов. Позже казахи разделились как отдельная национальность, но до XVI века они были в составе кочевых узбеков.

Маъсуд ибн Усман Кухистани в своём произведении “Тарихи Абулхайрхон” (“История Абулхайрхана”) рассказывает о кочевых узбеках и их политической государственности, организованной в XV веке и говорит о том, что в начале XV века в составе народа Ок Урда и Шайбон входили буркут, киёт, кушчи, ийжон, кунграт, найман, чимбай, карлук, кенагас, дурмен, курловут, тубои, мангит, нукуз, тангут, уйгур, китай, тоймас, эчки, туман, минг и другие племена. Камолиддин Бинаи утверждает, что в 80 годах XV века в составе народа Шайбанихана было также племя шадбакли.

В произведении “Таворихи гузида, нусратнома” указываются следующие этнические группы, входившие в состав узбеков Дашти Кипчак в начале XVI века: кушчи, найман, уйгур, курлавут, гирайли, кият, кунграт, тангут, эчки, дурмен, ёбоку, китай, чимбай, шункарли, шадбакли, ийжан, кавчин, мангит, жургун, минг, башкирд, мажар, салур, казан, эчки и байри.

Хафиз Таниш Бухари в произведении “Шарафномаи Шохий” (“Победы шахов”) указывает, что узбеки Дашти Кипчака в XVI веке состояли из следующих этнических групп: бахрин, беш юз, дурмен, жалайир, кенагас, мангит, минг, мажар, найман, алчин, арлот, сулдус, тангярук, уйгур, халаж, китай, ширин, утарчи, кангли, катаган, кипчак, кунграт, кият, аргин, ёбу, мугул, сулжувут, тубайи, тама, кераит, карлук, сарай, тюрк, уйшун. А в XVII веке в произведении “Бахр ул-асрар” Махмуд ибн Вали к вышеуказанным этническим группам причисляет следующие племя: буйрак, кирк, курама, дугдак, юз, келачи, узз, кулан, аёнлик, кука, араб, куш аёк, уйрат, булачи (балгачи), макрит, фулавчи, шабаят, месит и другие.

В произведении Мухаммедяр ибн Араб Мухаммед Катаган “Мусаххир ал-билод”, рассказывает события, происходившие до 80-х годов XVI века. В этом произведении он перечисляется следующие племена узбеков: барлас, аргин, билкут, жалайир, дурмен, калмак, кунграт, кушчи, кипчак, арлат, уйшин, мангит, буркут, кераит, катаган, ганчи, кизил аёк и другие.

В разных источниках существуют различные мнения относительно этнического состава узбеков. Многие исследователи высказывают мнение о существовании девяносто два узбекских племён. В том числе поэт Турди Фароги пишет следующее:

“Беки, будьте милосердными, думайте о народе,  
В стране узбеков девяносто два племён, на них равно смотрите”.

Чтобы глубже понять содержание этнополитического термина “узбек” вернёмся немного назад. В 20-е годы XV века после краха Золотой Орды от восточной части Дашти Кипчака, т.е. восточной части реки Волга до северной части Сырдарьи появляется мощное государство кочевых узбеков. Это государство обосновал Абулхайрхан – дед Шайбанихана. Этот политический союз господствовало в течении сорока лет и на территории этого государства жили племена, которые обосновались здесь в древние времена. В исторических произведениях их называли “узбеками” не в этническом, а политическом значении. Подобно тому термин “казах” также употребляется по отношению населения, которое вело кочевой образ жизни на Чуйской и Еттисуйской долинах, переселившись из территории, где господствовал Абулхайрхан и они тоже имели этнический авторитет, как и узбеки. Узбеки (Дашти Кипчаки) и казахи



пятьсот лет тому назад образовали одну народность под названием узбек.

В исторических произведениях тех времён приводятся этнонимы многих племён, живших в стране Узбек. Они входили в состав не только сегодняшних узбеков и казахов, но и имелись в составе нынешних каракалпаков, башкирцев, ногайцев, южной алтайцев и частично киргизов.

В XV-XVI веках узбекские племена во главе Шайбанихана обосновались в Моварауннахре. Однако, как было отмечено выше, обоснование узбеков – даштикипчаков в Моварауннахр происходит не только с захватом этих мест Шайбаниханом, но и до его прихода здесь были историко-политические условия для слияние тюркоязычных этнических групп. С приходом Шайбанихана политический авторитет этого этнического пласта, объединившейся под этнополитическим союзом узбек ещё больше укрепился.

Узбеки, казахи, каракалпаки, киргизы и туркмены, которые издавна вели кочевой и полукочевой образ жизни, состоят из многих племён, поэтому при изучении проблем историко-политического формирования важно сопоставительно изучать племенной классификации этих народов. «Почти все они (тюркоязычные этнические группы – Н.Н.) в разной степени вошли в состав нынешнего узбекского, казахского, киргизского, каракалпакского, татарского и башкирского народов» [3, 54].

Мы в своём исследовании редко обращаемся термину племя, потому что это понятие обозначает совокупность нескольких родов, живших в древние времена. Наши предки также прошли этот этап, однако этническим группам, которые сегодня живут на культурно-цивилизационной основе неуместно применение термина племя. Племена сейчас существуют в странах Африки и южной Америки, только не у нас.

В произведении Заки Валиди “Узбек уруглари” (“Узбекские племена”) также отмечается, что узбеки состоят из девяносто два племена и основываясь на родословное, созданного в XVI-XVII веках перечисляет названия племён и пишет следующее: “Нет сомнения, что произведение “Родословное” посвящается жизни узбеков во времена Золотой Орды новой Мангит-Нугай и казахов, которые были ещё в их составе”. Заки Валиди приводит название девяносто племён, а племена Барлас и Кавчин особо подчёркивает. Вместе с тем, в эти времена говорится о существовании вокруг Душанбе племён Лакай, Марка, а

вокруг Файзабад племени Карлук. Количество узбекских племён в эти годы составляло не девяносто два, а около сто.

В начале XIX века индийский исследователь Мир Иззатуллох анализирует этнические процессы в Афганском Туркестане и пишет следующее: “Местные узбекские племена состоят из мингов, кипчаков, катаганов, сараев, муйтанов, ишкамишев и чигатаев. Катаган делится на следующие три рода: беш кабан, салжовут, турт ата. Беш кабан в свою очередь делится на лакай, янги катаган, кесмавир, каён, манас и другие”.

Следующие исследователи при определении этнического состава национальности продолжили древние традиции и старались не выходить за рамки традиционных чисел племён. По свидетельству историка Махмуда ибн Вали при возведении ханом Абулхайрхана Золотой Орды участвовало более двухсот предводителей родов и племён [1, 70]. Однако более мелкие по количеству и качеству роды и племена в течение историко-этнического процесса естественным образом ассимилировались с более крупными и стали составляющими компонентами казахов, киргизов и других тюркских национальностей, и поэтому сегодня спорным остаётся количество этнических компонентов, образующих узбекские национальности.

Сегодня узбеки как крупных макроэтнос проживает во всех государствах региона. Если рассмотрим их место в Таджикистанском обществе узбеки составляют одну четвёртую часть населения республики, по количеству занимают второе место после таджиков. При изучении узбеков их можно разделить на две группы:

1. Узбекская диаспора.
2. Узбекская ирредентная группа.

Узбекская диаспора в Таджикистане переселены из Узбекистана в 1930-50-е годы с целью освоения целинных земель. Узбекскую ирреденту составляют узбеки, которые постоянно проживали на территории нынешнего Таджикистане. Узбекскую диаспору составляют в основном ферганские и ургутские узбеки, а узбекскую ирреденту составляют лакайцы, кунграты, барласы, жузы, дурмени, марки, карлуки, катаганы и кипчаки. Лакайцы являются самыми крупными ирредентами и относительно компактно живут в республике. Необходимо отметить, что при переписи населения в республике Таджикистан в 2000 году узбекскую диаспору на графе национальность отмечена узбеками, узбекская ирредента названа

этническими терминами минг, дурмен, лакай, кунграт, катаган, жуз (юз), барлас и другие [4, 4–5].

Узбекская национальность состоит из народностей и этнических групп, похожих друг на друга и в то же время отличающихся друг от друга обрядами, жизненными условиями и своеобразными чертами. Эти народности и этнические группы не только обеспечивают целостность, естественную красоту и национальный дух, но и показывают в течении многих веков славу, национальную гордость и единство узбекской национальности. Целесообразно было бы остановиться на лакайцев, которые составляют одну из этнических компонентов узбекской национальности и живущие в центральном и южном Таджикистане. Мудрецы говорят: “Человек, который лишён чувства гордости за свои предки и несведущий истории подобен слепому человеку – куда поведёшь туда и идёт” [5].

Лакайцы до революции составляли один из основных компонентов узбекского народа, занимали определенное место в жизни Бухарского эмирата. Они занимаясь животноводством, создали лакайских коней и являются искусными наездниками. В 20-30 годы XX века активно участвовали в движении за обороне от большевиков. За это они пережили жестокие и тёмные дни. В народном движении армия Ибрагимбека в начале в некотором значении одержал победу. В связи с огромной военной силой и безграничными техническими возможностями большевиков жизнь основной части народа трагически завершилась. Часть этноса называлась “кулаками” и “басмачами”. Они из-за страха репрессий, каторги в Сибири и северный Казахстан, направились искать мирное пристанище в Афганистан, часть оставалась на родине. Но после всего этого представителей этноса не оставили в покое. Самые лучшие представители оставшийся этноса подвергались репрессиям. А репрессия 1937-38 годов также не обошла стороной лучших людей лакайцев, их сослали в Сибирь или северный Казахстан, или просто физически уничтожили. В результате репрессий и ссылок распавший этнос ещё больше рассыпался по всей бывшей стране. Лакайцы ныне живут в составе тюркских этносов северного Казахстана и Сибири, а также они ассимилировались в состав других тюркских народов.

Сегодня лакайцы живут в девятнадцати районах центрального и южного Таджикистана. По неточным подсчётам в Таджикистане живут около полутора миллиона узбеков, из них полмиллиона их лакайцы. Кроме этого в северном Афганистане, и в городе Стамбул, на Зайтун

Бурни Турции живут тысячи семей, в Шонли Урфе живут 700 семей лакайцев. В Иране, в городке Хисорак вблизи Тегерана, а также в Кувваи Арабободе живут 300 семей лакайцев. В городе Кувейта Пакистана, а также в городе Карачи живут 250 семей, в Балужистане около 500 семей лакайцев [6].

Необходимо отметить, что лакайцы достигли больших успехов в животноводстве. Как результат их достижений были выведены кони Лакайской породы. Созидательные способности представителей этносов является фактором, обеспечивающим славу этого этноса.

Кроме всего этого лакайцы имеют своеобразные обряды и традиции. Как отмечает этнограф-учёный Б. Х. Кармишева, мапремеч, жук чаригич, айнахалта, кеште и другие образцы вышивки девушек – лакаек сегодня украсят не только музеи Центральной Азии и стран содружества, но и этнографические музеи Западной Европы. Особенно своеобразны тибетейки. Они выделяются как яркие образцы национальной культуры. Обряды, традиции, неповторимый фольклор и своеобразный диалект лакайцев требуют отдельных исследований учёных.

В наши дни лакайцы как один из субэтносов в составе узбекской национальности в своей культуре, жизненном укладе и традициях сохранили принципы общенационального и этнически частного. Этому причиной послужило то, что лакайцы составляют большинство, чем другие тюркские этносы в Таджикистане и живут относительно компактно.

Всякая национальность и народность не объединившейся в определенные социальные группы не могут осуществить свои политические, экономические или духовные цели. Лакайцы живущие в Таджикистане с целью обеспечения этнической целостности и пропаганды национальной культуры в 1990 году создали ассоциацию “Лакай овози” (“Голос Лакая”). В программе действия объединения имеет место разрешения культурных проблем, в том числе сопоставительное изучение лакайского диалекта с диалектами других этносов узбекской национальности, восстановление забытых несравненных образцов устного народного творчества, пропаганда своеобразных обрядов, неповторимой традиции и этнической культуры лакайского этноса, изучение современной классификации лакайских родов, агитировать деятельность видных людей этноса. Также общество поставило перед собой цель-изучение истории, культуры, социальных жизненных условий и этнографии в тесной связи с

этническими атрибутами других этнических групп узбекской национальности, рассмотрение лакайцев как народность, имеющая своеобразные обряды и диалекты в составе узбекской национальности [7]. Конечно, объединение в ряде лет стремилось осуществить поставленные перед собой задачи. Однако в сегодняшних трудных экономических условиях деятельность объединения заметно ослаблена.

Подводя итоги вышесказанному можно констатировать, что этническое разнообразие как основа национального единства занимает важное место в этносоциальной жизни. Узбекская национальность как корневое и древнейшее население региона в отличие от многих других национальностей мира сформирована в связи с объединением тюркоязычных этнических групп. Изучение своеобразных черт этих составляющих этнических компонентов, описание общих черт, характерных национальности, и выявление основы единой национальности являются актуальными задачами, стоящими перед нашими учёными.

Узбекская национальность также как и другие тюркоязычные народы пережила сложные этноисторические и политические процессы. Современное этническое единство узбекской национальности успешно выдержало все исторические испытания и благодаря национальной независимости оно приобрело качественно новое значение. На мировой арене узбекская национальность стала известна как этническое единство, имеющее этноисторическую и политическую основу национальной государственности, и мировое сообщество признало узбеков как народа, который внёс свой достойный вклад в развитии человеческой цивилизации.

#### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Ахмедов Б. *Уроки истории*. -Ташкент: Укитувчи, 1994. -С. 89.
2. *История Узбекской ССР*. Том первый. С древнейших времен до середины XIX века. -Т.: Фан, 1967. - С. 501.
3. Вахабов М. *Формирование узбекской социалистической нации*. - Т.: Госиздат УзССР, 1961. - С. 54.
4. *Национальный состав населения Республики Таджикистан по данным Всеобщей переписи населения 2000 г.* - Душанбе: Государственный комитет статистики Республики Таджикистан, 2003. - С. 4-5.
5. Хусан Ахмад угли. *Узбегим*. -Т.,1992. -С. 188.
6. См. Назаров Н. *Этнография лакайцев*. - Ташкент, 2007. - С. 50 - 65.
7. Газета «Лакай овози». Душанбе, 1991. №1. - С. 1-2.

ӘОЖ 958.4

**«АЛПАМЫС БАТЫР» ЖЫРЫ ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫ  
ТАРИХЫНДА**  
THE POEM «ALPAMYS BATYR» IN THE HISTORY OF TURKIC  
NATIONS

Э. Е. АЛЬЖАНОВА\*  
Х.К.АТАЕВА\*\*

**Түйіндемe**

Мақалада түркі халықтарына ортақ батырлық дастан «Алпамыс батыр» жырына тарихи талдау жасалған. «Алпамыс батыр» жырын басқа да түркі халықтарының – қазақ, өзбек, қарақалпақ, башқұрт, татар, алтай халықтарында тараған нұсқаларымен салыстыра отырып Орта Азия жерінде өмір сүріп жатқан түркі тілдес халықтардың – тілі, діні, түбі бір халық екендігі айтылады.

**Кілт сөздері:** Орта Азия, түркі халықтары, эпос, мәдениет, тарихи деректер.

**Summary**

In the article analysis was given to the “Alpamys batyr” which is the common poem to all Turkic nations. The poem “Alpamys batyr” was compared with other Turkic poems or with other spread version of Kazakh, Uzbek, Karakalpak, Bashkurt, Tatar, Altay people’s poems and considered that Turkic nations who live in Central Asia had the same root in their language and religion.

**Keywords:** Central Asia, Turkic people, epic, culture, historic data.

«Алпамыс батыр» жыры түркі халықтарының құнды, көркем жазба жәдігері болып есептеледі. «Алпамыс батыр» жырында көне дәуірдің салт-санасы, ғұрпы, неғұрлым айқын бейнеленгенін атап өту өте маңызды. Терең мазмұны, көркемдігі мен тарихи шындықты қамтуы жағынан «Одиссея», «Махабхарата», «Қобыланды батыр» т.б. жырлар секілді әлемге танымал эпостық жыр [1]. «Алпамыс батыр» жырында халықтың басынан өткен қаһармандық оқиғалар эпикалық әсірелеу заңдылығымен берілген. Жырда талай заманның түсінігі, дүниетанымы, шындығы сүреттелген. Әр халықтың ұлттық мақтанышына айналған бұл эпос ғасырлар бойы әр адамның бойына

---

\* тарих ғылымдарының кандидаты, доцент, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан.

Candidate of historical sciences, associate professor, International K.A.Yassawi Kazakh-Turkish University. E-mail: [elmira.alzhanova@ayu.edu.kz](mailto:elmira.alzhanova@ayu.edu.kz)

\*\* магистрант, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркістан-Қазақстан.

Master, International K.A.Yassawi Kazakh-Turkish University. E-mail: [ata-eva1397@mail.ru](mailto:ata-eva1397@mail.ru)

рухани күш сыйлайды. Сондықтан да түркі халықтары бұл жырды қадір тұтып, батырлық жыр ретінде құрметтейді. Түркі халықтарының тарихы, ел-жұрт тыныштығы, өз Отандарының қорғанышы болған батырлардың ер-жүректігі осы «Алпамыс батыр» жырында айқын бейнеленген. Осылайша «Алпамыс батыр» жыры Орта Азия халықтарының көркем әдебиетіне үлкен әсерін тигізіп отыр. Қазіргі кезде бұл жырдың пайда болуына негіз болған архаикалық сюжетті анықтау, халық жыршыларының репертуарындағы көркем эволюциясы кезеңдерін анықтау, осы жырдың басқа халықтар әдебиетіне қалай таралғанын анықтау фольклортану саласының өзекті мәселесі болып отыр [2]. Бұл қатарда орыс ғалымы В.М. Жирмунскийдің «Түрік батырлық эпосы» туралы монографиясын айрықша атап өтуге болады. «Алпамыс батыр» жырының дүние жүзіне мәлім болуына осы аталған еңбектің пайдасы зор болды. Жырдың аса тартымды, кең танымал болуының тағы бір сыры оның фабулалық желілерінің түрік тілдес халықтарда да ұшырауына байланысты [3]. Қазақ халқының бірнеше ертегілерінде «Алпамыс батыр» жырының оқиғалық сарыны кездеседі. Татар, башқұрт халықтарында бұл тақырып ертегі түрінде айтылады. Мұның өзі қыпшақ-оғыз халықтарының бір заманда Сырдария бойында ұзақ уақыт аралас өмір кешкендігінің де куәлігіндей. Бұл көрсетілгендер «Алпамыс батыр» жырының көптеген түрік халықтарының бастан кешкен тағдыр-талайын еске салатын жалпы түріктік қасиетінің молдығын аңғартады. «Алпамыс батыр» жырының халық арасында айрықша қастерленуі оның түрлі нұсқасы көп болуына ықпал етті.

«Алпамыс батыр» жыры қазірге дейін әр түркі халықтарында түрлі жолдармен, көптеген жыршылар тарапынан жырланып, көптеген ғалымдар тарапынан зерттеліп келеді. Ғалымдар тарапынан жырдың пайда болған уақыты, таралған аймақтарын зерттеу жоғары деңгейде жүргізіліп отыр. Әлбетте, бұл мәселеге орыс зерттеушілері алғашқылардың бірі болып көңіл аударды.

XIX ғасырда В.Радлов, Н.Ильминский, Г.Потанин, А.Васильев, Ә.Диваев, Ш.Уәлиханов қазақ эпостарын зерттеп, қағаз бетіне түсіре бастаған. “Алпамыс батыр” жыры – қазақ халқының батырлар жырының ішіндегі ең көнесі. Батырлар жыры бір ғасырдың ғана жемісі емес. Ол халықтың ертедегі тұрмыс-тіршілігіне, тарихына, қоғамдық өміріне байланысты туып, солармен бірге жасасқан [4].

Атақты фолькоршы Ә.Диваев жырдың ел арасындағы түрлі нұсқаларын іздеп тауып, хатқа түсіріп орысша мазмұнда бастырды. Ә.Диваев жыр нұсқасын Ж.Бермұхамедовтен, тағы бірер нұсқасын Е.Ақылбековтың қолжазбасынан алған. «Алпамыс батыр» жыры баспа жүзін алғаш рет 1899 жылы («Қисса-и-Алпамыш», Қазан) көрген. Қазан төңкерісіне дейін бұл жыр 7 рет қайталанып басылып шыққан. Басқа да батырлар жыры сияқты «Алпамыс батыр» жыры да Кеңес үкіметі тұсында бірнеше рет басылған [5].

А.К. Боровков Алпамыс туралы эпостың қай халыққа тиесілі екендігін зерттеп, эпосты қоңырат қауымының эпосы деп дәлелдеді [6]. В.М. Жирмунский «Алпамыс батыр» жырын барлық кітаптарында Гомердің «Одиссея» дастанымен ұқсастыра зерттеді [7].

В.М. Жирмунский мен Х.Т. Зарифов Алпамыс жырын Сырдарияның төменінде, Арал жағаларында пайда болған деп дәлелдеді [8]. В.М. Жирмунский жырды XII-XIV ғасырларға жатқызып, оқиғасын монғол шапқыншылығымен байланыстырды [9].

«Алпамыс батыр» жырының қалыптасу, даму тарихы жөнінде ғалымдар арасында түрлі көзқарастар бар. Әр ғалым өз тұрғысынан топшылайды.

Мысалы, В.М. Жирмунский мен Х.Т. Зарифов былай дейді: «Өзінің шығу тегіне қарағанда «Алпамыс» қоңыраттардың рулық эпосы... Қоңыраттардың ру есебінде тарихқа белгілі бола бастауы монғолдардың жаулап алуымен байланысты». Бұл пікірді профессор А.К. Боровков «Алпамыс» жырының туған кезі – XII-XIV ғғ. арасы болуы керек дейді. Ал академик Ә. Марғұлан «Алпамыс» қыпшақ заманында туған, содан қалған жыр екендігін айтады [10].

Өзбек халқының зерттеушісі Хади Зариф «Алпамыс батыр» жырының пайда болу және таралу тарихын зерттеп, Алпамыстың шыққан руы қоңыраттар туралы жеке зерттеді [11]. А. Каримов 1955 жылы «Алпамыс батыр» жырының жаңа нұсқасын қарақалпақ жырауы Қияс Қайратдиновтан жазып алып, баспадан шығарды [12]. Т. Мирзаев «Алпамыс батыр» туралы монографиясында жырдың түркі халықтар арасында таралған нұсқаларын салыстыра зерттеді [13].

1989 жылы Америкада түрік ғалымы Хасан Паксой «Алпамыс батыр» жыры туралы монографиялық ізденістер жүргізді [14].

Жырдың қазақша нұсқасын көбірек зерттеген ғалым Т.Сыдықов жырды рулық, тайпалық кезден келе жатқан мұра ретінде атайды.

Жырдың тарихи, көркемдік мәні мен әдебиеттегі орны туралы



М.Әуезов, С.Сейфуллин, Қ.Жұмалиев, Ә.Марғұлан, М.Ғабдуллин, Н.Смирнова, Т.Сыдықов сынды зерттеушілер арнаулы еңбектер жазды. «Алпамыс батыр» жырының әлемге әйгілі болуына осы ғалымдардың жазған еңбектерінің пайдасы зор болды. Батырдың туып-өскен, өмір кешкен елі – Жиделі-Байсын тайпасының нақты аты – қоңырат болып көрсетілгені көптеген ғалымдардың дастанды қоңыраттардың тайпалық эпосы деп дәлелдеген. Жырда көрсетілген жер, мекен, адам аттары, елдің шаруашылық кәсіптері, салт-ғұрыптары эпостың қазақ халқының төл туындысы екендігін дәлелдейді. Дегенмен, эпоста сипатталатын оқиғалар, адамдардың іс-әрекетінің молдығы, сан дәуірдің наным-сенім ерекшелігін танытатын тұстары эпостың шеңберін бүкіл қазақтық көлемге көтереді [15].

«Алпамыс батыр» жырының халық арасында айрықша қастерленуі оның нұсқасының көп болуына ықпал еткен. Мысалы, қазақ тілінде жырдың 10-11 нұсқасы бар. Қазан төңкерісіне дейін бұл жырды Қазақстанның барлық облыстарында айтып келген. Жырдың түрлі нұсқаларын айтқандар С.Аққожаев, Ә.Байтұрсынов, Е.Керімбетов, А.Нысанов, Ж.Жақыпов тәрізді ақын-жыршылар болып табылады. Әсіресе, Сұлтанбек Аққожаевтың жазып алған нұсқасы ең толық, әрі көркем түрі [16].

М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты Ежелгі және Орта ғасыр әдебиет бөлімінің меңгерушісі, филология ғылымдарының кандидаты Серікбай Қосан өз зерттеулерінде Алпамыс жырын түркі халықтарына ортақ жыр ретінде сипаттады. Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің профессоры, тарих ғылымдарының докторы Хазретәлі Тұрсұн жырды зерттеу жұмыстарында жырдың шығу уақыты Түркі қағанатына дейінгі кезеңге сәйкес келетіндігін айтты [17].

Сонымен, біз жоғарыда «Алпамыс батыр» жырының қалыптасу тарихы, даму кезеңі туралы ғалымдардың пікірлерін келтірдік. Ал осы ғалымдардың қайсысының пікірі шындыққа жанасымды екендігін біз дәл айта алмаймыз. Себебі әр ғалым өзінің ғылыми дәлелдерін келтіре отырып, өз пікірін тұжырымдаған. Десек те, біз бұл жырдың бас кейіпкерлері өмірде болған ба, болса олар қай ғасырларда өмір сүргендігіне байланысты жырдың шамамен қашан қалыптасқандығын анықтауымызға болады.

**Алпамыс - түркі халықтар бірлігінің кепілі бола алатын батырлық эпосы.** Қыпшақ даласында неше замандардан бері өрісте малын бірге бағып, дастарханда бірге дәм-тұз тартқан халықтардың

басынан не күндер өтпеді дейсіз? Бірақ арада бірқатар кикілжіңдер болуына қарамастан олар тыныш өмір сүріп келеді. Қазіргі кезде өмір сүріп жатқан түркі тілдес халықтарды тек қана дипломатиялық қатынастар ғана емес, ертедегі қазір бізге мұра болып қалған тарихи жырлардағы халықтардың тарихының ұқсастығы мен тығыз байланыстылығы жақындастырады. Сондай үлкен тарихи және тәрбиелік мәнге ие болған дастандардың бірі - «Алпамыс» дастаны болып есептеледі.

«Алпамыс» дастаны тарихи тұрғыдан қарағанда сол уақытта, яғни ерте феодализмнің қалыптасуы кезеңінде, бірақ патриархалды тайпалық байланыстар сақталып келген кезеңде түркі тайпаларының дастаншылық дәстүрлері негізінде **қоңырат** тайпасында пайда болған. Дешті Қыпшақ тайпаларының түрлі территорияларға қоныстануы, қоңырат тайпасының бөлініп, жаңадан құрылып жатқан түркі халықтарымен араласу негізінде «Алпамыс» дастаны сол халықтың тарихына, дамуына қарай өзгеріп отырды.

Ол өзіне сол халықтардың ұлттық дәстүрлерін сіндіруімен түркі халықтарында әр түрлі варианттарда пайда бола бастады. Мысалыға қазақ және қарақалпақтарда «Алпамыс», өзбектерде «Алпомиш», таулы алтайлықтарда «Ақпумиш», «Алпумиш», «Алп-Манаш», башқұрттарда «Алпамыша», қазан-татарларында «Алпамша» деп аталды [5, 278]. Ғалымдар «Алпамыс» дастаны қазіргі кезде қай халықта «алып» сөзі сақталынып қалса, сол халықтың әдебиетінде бар деп есептейді.

Кейбір ғалымдар «Алпамыс» жырының үш нұсқасы бар десе, кейбіреулері төрт нұсқалары бар деп айтады. Бірінші нұсқасы «Қоңырат». Бұған қазақ, өзбек, қарақалпақ халықтары ортасында пайда болған және таралған «Алпомиш», «Алпамыс» атты нұсқалар кіреді. Екінші нұсқасы «Оғыз». Бұған азар, түрік, түрікмен т.б халықтар арасында тараған дастан жинақтары кіреді. Үшінші нұсқасы «Қыпшақ». Бұның ішіне татар, башқұрт, абхаз халықтары қалдырған дастан жинақтары кіреді. Оның ішінде жеке «Баршын Сұлу» сияқты эпостарын да көруге болады. Ал Таулы Алтай жерінде таралған «Алып-Манаш» дастанын төртінші «Алтай» нұсқасына кіргізуге болады. Сол сияқты «Алпамыс» дастаны тәжік халқының да ұлттық батыры есептелсе де, ол туралы жазылған деректер сақталмаған. Тәжік қыстақтарында жыршылар тарапынан тәжік тілінде әлі күнге дейін жырланып келеді. Бұл мәлімет қоңырат тайпасының аз болса да тәжік халқының құрамына енгендігін білдіреді. Орта Азияға көшіп келіп,

қоныстанып қалған араб және ирандықтар арасында айтылып жүрген «Алпамыс» дастанына тән жырлар бар. Кейбір мәліметтерде қытай, иран, ауған, түрік тіпті Арабияда өмір сүретін түркі халықтарда да «Алпамыс» жырымен тығыз байланысты болған дастандар өте көп кездеседі. Бұл дегеніміз «Алпамыс» батырлық жыры түркі халықтарының өмірінде, әдебиетінде ерекше орын алады.

«Алпамыс» дастаны, оның ұлттық версия және варианттарын жазу, баспадан шығару және оны зерттеу өте маңызды, қиын және өте қызықты болып есептеледі. Өйткені «Алпамыс» дастаны түркі тілі мемлекеттерінде фольклордың пән ретінде пайда болуы және оның даму сатыларымен тығыз байланысты [6, 235].

Тарихта әр түркі халқы тарихи кезеңдерге, түрлі басқыншылықтарға және қиыншылықтарға тап болды. Уақыт өте келе түркі тайпалар түрлі халықтардың құрамына енуіне байланысты олардың әдеп-ғұрыптарында да айырмашылықтар пайда бола бастады. Сол сияқты «Алпамыс» дастаны да түрлі халықтарда түрліше жырлана бастады. Бірақ Алпамыс және сол сияқты кейіпкерлер, елдімекендер өзгеріссіз қалды.

#### Алпамыс кейіпкерлерінің түркі халықтарында айтылуы

Кейіпкерлер/Тілі	Қазақ тілінде	Өзбек тілінде	Қарақалпақ тілінде
Батыр	Алпамыс	Алпомиш	Алпамиш
Әкесі	Байбөрі	Бойбўри	Байбори
Туысы	Сарыбай/Байсары	Бойсари	Байсары
Қарындасы	Қарлығаш	Қалдирғоч	Қарлығаш
Жары	Гүлбаршын	Барчиной	Гулбаршын/ Баршын
Аты	Байшұбар	Бойчибор	Байшубар
Қалмақ ханы	Тайшық	Тойчихон	Тайшыхан
Ұлы	Жәдігер	Ўдгор	Жадигер
Досы	Қаражан	Қоражон	Қаражан
Өгей бауыры	Ұлтан хан	Ултон тоз	Ултан хан
Мыстан кемпір	Мыстан	Сурхайл	Мыстан
Қалмақ ханының қызы	Қаракөз	Қоракўз	Каракуз
Байбөрі ағайыны	Құлтай	Қултой	Култай

«Алпамыс батыр». дастанында жазылған әрбір кейіпкердің есімі түрлі мағынаны береді. Басты кейіпкер батыр Алпамыстың есімінің өзіндік мағынасы бар. 1999 жылы Ташкент қаласында «Фан» баспасынан шыққан «Алпамыс» - өзбек халқының батырлық эпосы

(«Алпомиш» - ўзбек халқ қаҳрамонлик эпоси) кітабында «Алпамыс» сөзінің өзі екі сөзден құралған деп есептелінеді. «Алып» және «памыш» сөздерін жеке-жеке қарастырайық. Есімнің бірінші компоненті «алып» сөзі бұл «үлкен», «күшті», «батыр» мағынасына келеді. «Алып» сөзі өзбек, қазақ, қарақалпақ тілдерінде көп кездеседі және түркі жазбаларында болып, қазірге дейін қолданылады. Ал екінші компоненті «памыс» сөзі ғалымдар үшін зерттеуде біраз қиындық тудырды. Өйткені түркі тілдер сөздігінде бұл сөз кездеспейді. Бірақ барлық түркі халықтарында бұл сөз «алып» сөзімен бірге қолданылады және бірге жазылады: Алмопиш, Алпамыс, Алпамиш, Алпамша, Алпамиша. Тек қана Алтайлықтарда жеке-жеке қолданылып, дефис арқылы жазылады: Алып-Манаш.

Әбілғазы Бахадурдың «Шажарай тарокима» еңбегінде «Мамышбек» түрінде кездеседі. Бахсы Фазыл Йулдаштың айтуынша «памыс» немесе «помиш» сөздері тек қана күшті, батыр, ұзын бойлы келген адамдарға ғана берілетін лақап болып есептелінеді екен. Бұдан шығатын қорытынды «памыс», «помиш» сөзі өзбек тілінде «пахлавон», қазақ тіліне аударғанда «алып» деген мағынаға келеді. «**Байбөрі**» - (өзбек тілінде бөрі-қасқыр) үлкен қасқыр немесе кейбір мәліметтерде ақ қасқыр мағынасын береді. «**Қарлығаш**» - адамзат және тәңірі ортасындағы дәнекер құс мағынасын білдіреді. «Гулбаршын» - сұлу, көркем мағынасын білдіреді [8,145]. Жыршылар «Алпамыс батыр» эпосында кездесетін әрбір образды ерекше сипаттаған.

Жырдың басты образы – **Алпамыс**. Ол Байбөрі мен оның бәйбішесінің жалаң аяқ жер кезіп жүріп тапқан ұлы. Алпамыс он жасында алып батыр болып, жұдырығы тиген балалар мерт болады. Алпамыс өз сүйіктісін жаудан азат етуші болып сүреттеледі. Алпамыстың басқа батырлардан ерекшелігі - ол мыстан қолына түскенде отқа салса күймейді, атса мылтық өтпейді, шапса қылыш кеспейді. Алпамыстың елі үшін туған батыр екенін оның зорлықшыл қалмақ хандары - Қараман мен Тайшыққа, өз еліне опасыздық жасаған Ұлтанқұлға қарсы қойылуынан байқаймыз. Мұнда ол олжа іздеп жүрмейді, адам, ел кегі үшін күреседі. Ол өзінің ерлігін сұлу жар күресінен бастаса да, ақырында Алпамыс Байбөрі мен бүкіл Қоңырат елінің кегі, елдің бүтіндігі үшін күресуші халық батыры ретінде көрінеді. Кейінгі образ - **Гүлбаршын**. Жырда Гүлбаршын Алпамыстың жастай атастырған қалыңдығы болып көрінеді. Құдалықты Сарыбай бұзады. Гүлбаршын қалмақ зорлығына ұшырап, Алпамысты іздейді.

Алпамыс жауға кеткенде, Гүлбаршын Ұлтанқұлдың зорлығына ұшырайды. Бірақ өзінің еліне, отбасына, жарына болған махаббатынан қайтпайды. Алпамыстың келуін асыға күтіп, оған адал жар ретінде қалады. Кейінгі образ бұл Алпамыстың адал серігі, оның аты – **Байшұбар**. Алпамыс образын Байшұбар ат толықтырады. Жырдың басында Алпамыс оны кемсітіп, жүгенмен басқа салып қалады. Құйрығынан ұстап, алып лақтырады. Бірақ дөнен жүгенделіп, ер-тоқым салынғанда, ер қанаты-тұлпар ат болып шыға келеді. Алпамыс жорықтарында Байшұбар оның шын серігі ретінде суреттеледі. Мысалы, Қараман мен он жасар бала жекпе-жекке түскенде, Байшұбар оны ала қашады. Қараманның Қара тұлпары Байшұбарға жете алмайды. Айтушылар Байшұбарды қасиетті, ақылшы ат қылып көрсетеді. Алпамыс жау қолына, зынданға түскенде, Байшұбар жауға берілмейді. Қалмақ ханының қызы Қаракөзайым Байшұбардың көмегімен Алпамысты зындандан алып шығады. **Байбөрі** - бүкіл Қоңырат елінің ағасы ретінде суреттелген. Жырда бүкіл қоңырат тайпасының байлығы Байбөріге тиесілі. Сол байлық иесі, бір қауым елдің қорғаны - Алпамыс. Оны Байбөрі мал мүлкін тастап, «тәңірден» сұрап алған. **Қаражан** (кейде Қараман) - олжа құмар, қиянатшыл жау батыры. Ол Гүлбаршынды зорлап алмақ болады. Алпамыс келгенде, Қаражан қолына отыз батпан күрзі ұстап, Қара атына мінеді. **Тайшық** - бүкіл Қоңырат елімен жауласып жүрген қалмақ ханы. Ол жайылып жатқан Байбөрінің жылқысын шауып кетеді. Ол өз елінде де жайлы емес. Соның бір көрінісі - өз қызы Қаракөзайымды мыстанның таз баласына беруі. Кейкуат секілді қойшыларды қанауы. Мінезі жағынан Тайшық - ұсақ, мысық тілеулі хан. Ел талап үйренген. Тайшықтың Алпамыс келе жатқандағы түсі оның үрейлі, ниеті қара хан екендігін білдіреді. **Мыстан**-ханның сенері. Ол ханның сұлу қызы Қаракөзайымды өз баласына алып бермек болады. Жырда мыстан - Қалмақ ханның жағында тұрған жағымсыз образында бейнеленген. Айтушылар оны суреттегенде ол Алпамысты алдап, қырық отауда қырық қыз ұстап, мас қылып, ұстап береді. Ол өзінің жауына мәймөңкелеп, дос болып сөйлейді. **Ұлтанқұл** немесе Ұлтан хан - қоңырат халқының өз ортасынан шыққан жауы болып көрсетілген. Оның ата-анасы, еліне опасыз, дарашыл тұлға Ұлтанның барлық мінезі мен ісі халық батыры Алпамысқа қарсы қойылған. Ұлтанқұл образын жырда ертедегі жалғыз көзді дәулерге ұқсатқан. Алпамыстың баласы Жәдігердің аяғына кісен салып, қозы баққызу -Ұлтан ханның озбырлығымен қатар, өз ісіне сенбейтіндігін білдіреді. Осылайша әрбір

жырау «Алпамыс» дастанында әрбір образды өз деңгейіне жеткізе отырып сүреттеген [9, 166].

Қазіргі кезде Алпамыстың бізге жетіп келген толық нұсқалары XVI-XVII ғасырларда қалмақ басқыншыларының Дешті Қыпшақ жеріне жасалынған шабуылдар кезінде жазылған делінеді. «Алпамыс батыр» жыры ел арасында замандар бойында айтылып келгенімен баспа жүзін алғаш рет 1899 ж. («Қисса И-Алпамыш», Қазан) көрген. Қазан төңкерісіне дейін бұл жыр 7 рет қайталанып басылып шыққан. Жырдың ел арасындағы түрлі нұсқаларын іздеп тауып, хатқа түсіріп орысша мазмұнда бастырған атақты фольклоршы Ә.Диваев. 1992 жылы Нукус қаласында «Билим» баспасынан шыққан «Қарақалпақ батырлық дастаны Алпамыс» (Қарақалпақ қаһарманлық дастаны Алпамыс) кітабында Ә.Диваевтың бұл жырдың бір нұсқасын қарақалпақ бахшысы Жиёмұрат Бермухамедовтан, тағы бірер нұсқасын Шымкент оязының тұрғыны Е.Ақылбековтің қолжазбасынан алғаны жазылған. Сонымен, «Алпамыс» эпосының бізге толық нұсқада жетіп келуі мәдениетіміздің дамуындағы үлкен жетістік. Эпостағы бейнеленген оқиғалар қазіргі түркі тілдес халықтардың тарихынан маңызды дерек береді.

Қазіргі кезде тек қана Алпамыс батырдың және басқа кейіпкерлердің аталуының түркі халықтарда ұқсастығы ғана емес, жыршылардың жырды ұқсас етіп, ұқсас аспаптарда жырлауы да түркі халықтарының тарихы тығыз байланысты екенінің тағы бір дәлелі [10, 113]. Өйткені қазіргі кезде өзбек, қазақ, қарақалпақ халықтарында «Алпамыс» жыры домбыра аспабында түрлі вариантта жырланады. «Алпамыс» жырын бір халықтың ғана мәдени мүлкіне айналдыру, немесе тек қана бір халықтан тараған деп дәлелдеу пікірлері ақиқатқа мүлдем сай келмейді. «Алпамыс» жыры жоғарыдағы айтылған халықтардың барлығында бар. Қазірге дейін «Алпамыс батыр» өмірі және жырдың таралуы туралы көптеген тарихи деректер жинақталған.

Көптеген түркі халықтарына ортақ қаһармандық жыр ретінде «Алпамыс батыр» атауымен деректер және пайымдаулар - белгілі «Аңыз адам» тарихи тұлға туралы журналында баспадан шықты. «Аңыз адам» журналының №16 санында «Алпамыс батыр» жырының пайда болуы және таралуы туралы С.Қосан: «Алпамыс батыр» жыры Қоңырат тайпаларына ортақ жыр ретінде қалыптасуы - шындықтан алшақ емес. Өйткені, қазіргі кезде Хорезм өңірінде оғыз түрікмендер, қият қарақалпақтар, қоңырат қазақтар, өзбектер қатар өмір сүріп жатыр. Олардың ортақ эпикалық кеңістігін бұзып жатқан бүгінгі

дүрбелең дүниенің теріс үлгісі мен көне түркілік сананы тұмшалаған тұрлаусыз саясат...» -деп жазады [17, 21-22]. Ал сол Алпамыс туралы «Аңыз адам» журналының дәл сол санында Х.Тұрсұн: “Жырдың шығу уақыты Түркі қағанатына дейінгі кезеңге сәйкес келеді. Сосын оғыз дәуірінде қайта жырланған. Жыр ішінде ортағасырдағы оқиғалар да ұштасып жатады. Тарих беттеріне үңілсек, «Алпамыс батыр» жыры түркілік өркениеттің ошағы - Сыр мен Әмудің арасын жайлаған тайпалар арасында қалыптасып, ұлы көшіқондар арқылы басқа елдерге жеткен. Мысалы, Алтай халықтары «Алып-Манаш», қырғыздар «Манас», башқұрттар «Алпамыш», татарлар «Алпамша» деп түрлендірген. «Алпамыс батырды» өз елінің ұлттық әдеби мұрасы ретінде қарастыратын халық өкілдері оның ұлт пен ұлыстарға бөлінбей, түркі халықтары біртұтас болып тұрғанда пайда болған жыр екенін ескермей жатады. Алпамыс батырды қазақ, өзбек, қарақалпақ, башқұрт, татар деп әркім өзіне бұра тартып еншілеуге, егелік етуге болмайды. Жырдың ең көне нұсқасы қашан ғылыми тұрғыда қалпына келтіріледі, сол кезде де оның қай ұлтқа тән екенін айта алмаймыз. Өйткені, эпостық сана дәуірлеп тұрғанда ұлттық сана қалың ұйқыда жатқан болатын. Көршілес өзбек халқы Алпамыс батырды қатты қадір тұтады, оған арнап 20 томдық кітап шығарған. Сондықтан ол - өзбек ағайындарға да сіңісті батыр» - деп жазады [17, 32-33].

«Алпамыс» дастаны бойынша ізденістер алып барған ғалымдардың ең өзекті мәселесі бұл Алпамыс батыр өмір сүрген территория және «Алпамыс» жырының таралу аймағы болып есептеледі. «Алпамыс» дастаны қазіргі кезде зерттеушілердің пайымдауынша Сыр бойы және Арал бойында өмір сүрген, шаруашылықпен айналысқан қоңырат тайпасында пайда болған. Бірақ бұл қазіргі кезде тек қана пайымдау болып отыр. Өйткені «Алпамыс» жырының қай уақытта және қай жерде пайда болғандығы тарихи деректерде анық көрсетілмеген. Сондықтан да зерттеушілер бұл эпосты зерттеуде эпостың ішінде жазылған мәліметтерге ғана сүйеніп отыр.

«Алпамыс» дастаны секілді басқа дастандар Орта Азия территориясында өмір сүрген халықтардың тұрмысы және мәдениеті негізінде пайда болды. Кейбір дастандар патриархал-рулық құрылыс жойыла бастаған кезеңде пайда болса, көбісі халықтар тарапынан феодализм дәуірінде пайда болған деп айтылады. Жоғарыда патриархал-рулық байланыстардың кезі деп айтылуының себебі дастанда рулық қатынастар көп көзге түседі. Яғни, бір тарапынан

жиналыстарда мәселелер ақсақалдар арасында шешім табуы, әр рудың ақсақалы өз пікірін білдіруі және Қоңырат елінің негізгі мүшелері ақсақалдар болуы бұған бір дәлел болып тұр. Сол кезде Алпамыстың әкесі Байбөрі ақсақалдардан кеңес сұрағаны бұл мәселелердің ақсақалдар кеңесінде шешілгенін білдіреді. Ал екінші тарапынан Жиделі-Байсын жерінде өмір сүрді деп айтылып жатқан Байбөрі сол кездің өзінде-ақ салық системасын енгізген. Сол кезде зекет, баж салығы сияқты сөздер эпоста өте көп кездеседі. Яғни Байбөрінің өз бауыры Сарыбайға салық салуы және Сарыбайдың Жиделі-Байсынды тастап кетуі бұған бір дәлел [14, 269].

Кейбір деректер бойынша «Алпамыс батыр» дастаны қоңыраттар орналасқан территорияда, моңғолдар басып алғанға дейінгі кезде пайда болған. Сондықтан «Алпамыс батыр» эпосының пайда болу кезеңін күрделі мәселе екенін есепке алып, бұл жерде «қоңырат» терминін толықтай анықтап алсақ. Қазірге дейін тарихшылар мен этнографтар «Қоңырат» - бұл моңғол тайпаларының бірі деп есептейді. Моңғол тарихшыларының пікірінше қоңырат сөзі «хун» - аққу, және «ард» - адамдар, дәлірек айтқанда «аққулар тайпасы» деген сөзден келіп шыққан. Аққу ертеректе моңғол тайпаларының тотемі болған. Қоңырат тайпасының пайда болуы және келіп шығуы туралы мәліметтер көбінесе белгілі тарихшы Рашид ад-Диннің «Жами ат-тауарих» еңбегінде кездеседі. Түркі халықтарының тарихы туралы тамаша деректер қалдырған Рашид ад-Дин мен Әбілғазы хан, «Қоңырат - бүкіл түрік жұртының атасы болып табылатын Оғыз ханнан тарайтын ұрпақ» - деп жазады.

Бірақ өзбек фольклортанушысы Хади Зариф «қоңырат» сөзінің моңғол сөзі «Кунхурат» қа еш қатысы жоқ деген мәселені көтерді. Ол «Алпамыс - өзбек халық батырлық жыры» (Алпомиш - ұзбек халқ қахрамонлик эпоси) кітабының 24 бетіндегі жеке өзінің «Алпамыс» эпосының негізгі мотивтері («Алпомиш» эпосининг асосий мотивлари) бөлімінде: «Алпамыс» жырындағы «қоңырат» сөзінің этимологиясы моңғол сөзі емес, жергілікті сөз болуы мүмкіндігін, Орта Азиядағы моңғол тайпасы «қоңырат» қа дейін «Қоңырат» термині болғанын айтты. Бұл термин үш сөз: қоң-ыр-ат тан құралды. Бірінші «қоң» - тайпа атауы, екінші сөз «ыр немесе өзбек тілінде ғыр» тез шабатын, үшінші «ат» ат мағынасын береді. Ғалымның былай деп айтуына басты себеп бұл - эпоста жылқышылар бейнесі, жылқы бейнесі, бәйгеге ат қосу және иесіне адал аттың Алпамысты өз еліне аман-есен жеткізуі болып табылады. Екіншіден, аңыздарға сүйенсек тайпа атауы қоңыр ат



сөзінен шыққан. Бұл аңыз Сурхандария және Амудария бойында өмір сүрген қазақ, өзбек және қарақалпақ халықтар ішінде кең тараған. Тайпа атауын жануарлар атымен байланыстыру - бұл ең ежелгі түсінік болып табылады және бұл Орта Азия халықтарында көп кездеседі. Тіпті кейбір жұлдыздардың атаулары атпен байланысты. Мысалы «Ақбозат» деп те аталады. Алтай эпосы «Алып-Манаш» та Алпамыстың аты «Ақбозат» деп аталды. Қорытындылай келе «Алпамыс» жыры пайда болған кезеңде «Қоңырат» сөзі моңғол сөзі болмай, бәлкім жергілікті сөзден шыққан болуы да мүмкін [15, 196].

Телғозы Ағабекұлы және Шыналбай Уалиханұлының «Қоңырат» кітабының бірінші «Қоңырат туралы бірер сөз» деген бөлімінде: «Қоңырат тайпасын Шыңғыс хан заманынан да бұрын пайда болған. Оған «Алпамыс батыр» жыры дәлел бола алады» - деп жазылған. Ал жазушы Бақыт Сарбалаұлы пікірінше Қоңырат - Шыңғыс хан заманына дейін-ақ, маңайында қоныстанған түркі нәсілдес найман, керей, меркіт елдері секілді белгілі тайпалардың бірі болған. Кейбір деректерде жазылғандай бұл тайпа Орта Азия жерінде бірінші рет Шыңғысхан және Шыңғыс әулеттерінің шапқыншылығы кезінде пайда болды деп айтады. Кейіннен жеке этносқа айналды. Қоңырат тайпалары кейіннен қазақ, өзбек, қарақалпақ, қырғыз халықтарының құрамына еніп кетті. Тарихи деректерде «Қоңғырат», «Оңғырат», «Қоңгила» деген атаулар кездеседі. Тарихи мекені Моңғолия жері болып табылады. Деректер бойынша Шыңғыс ханның анасы Оэлун бәйбіше Қоңыратқа кіретін Елқонұт руының қызы болған. Деректерде қоңырат тайпаларының қалыптасуына моңғол-қоңырат элементтері елеулі болды, бірақ олардың негізгі бөлігі түркі рулары болған. Қоңыраттар Дешті Қыпшақтың сол қанаты есебінде Темір әулетіне қарсы күресте Әбілқайыр ханды қолдаған. Осындай саяси тартыстар салдарынан Шайбани әулетімен бірге Мәуереннахр хандығының негізін салып, кейінірек қарақалпақ халқының құрамына енді. Керей мен Жәнібек бастаған топ Көшпелі Өзбек мемлекеті құрамынан бөлініп шыққан кезде Қоңыраттардың бір бөлігі осы хандармен келіп Батыс Моңғолияға келіп орнықты. Ал кейбір бөлігі Көшпелі Өзбек мемлекетінің құрамында қалды. Қазір қоңыраттар көбінесе Қазақстанның оңтүстігі, Қарақалпақстан, Өзбекстан жерінде тұрады.

Ш.Уәлиханов қоңыраттардың «Бұхарада, Қоқанда Ташкентте, бәрінен бұрын Қаратауда және Талас өзені бойында түркі тілдес тайпалармен араласып, қазақ, өзбек, қарақалпақ, ноғай, башқұрт

халықтарының құрамына кіріп кеткен» - деп жазады. Қазақ халқының этникалық тарихында қоңырат тайпасының орны ерекше. Қоңырат Орта жүз құрамындағы тайпа. Қоңырат тайпасы Көтенші, Көктінұлы деген екі үлкен бірлестіктен тұрады. Осылайша қазіргі кезде Қоңырат тайпасының пайда болуы туралы көптеген көзқарастар бар [16, 203].

Алпамыс дастанының пайда болуы туралы тағы да көп пікірлер бар. А.К. Боровковтың Алпамыс туралы эпостың пайда болуы және таралуы «Қыпшақ-түрік» редакциясы бойынша «Дешті Қыпшақ» айналасында XII-XIV ғасырларға тура келуі мүмкін деп, эпосты қоңырат қауымының эпосы деп дәлелдеді. «Алпамыс батыр» Орта Азия халықтарына ортақ эпос болып есептеледі. Оны В.М. Жирмунский мен Х.Т. Зарифов та айтқан.

«Алпамыснама» («Алпомишнома»), «Өзбек халық қахарманлық эпосы» кітаптарында Х.Т. Зарифов «Дастанның пайда болу орны, уақыты жөнінде, Алпамыс алғаш Қоңырат қауымының эпосы болды. Ол Сырдарияның төменінде, Арал жағаларында әлі қазақ, өзбек, қарақалпақ халықтары қалыптаспай тұрып, пайда болған. Эпостың қалыптасуы патриархал-рулық қатынас жағдайында іске асқан болуы мүмкін» - деп жазады.

1960 жылы В.М. Жирмунскийдің көпжылдық еңбектері нәтижесінде «Алпамыс батыр» эпосын зерттеуге арналған «Алпамыс туралы жыр және батырлық дастандар» («Сказание об Алпамыше и богатырская сказка») деген атаумен көлемді кітап шықты. Автор бұл кітапта өзінің назариясымен «Алпамыс батыр» дастаны VI-VIII ғасырларда алтайлықтар арасында кейінгі дәуірдегі жазылған «Алп-Манаш» қа ұқсаған батырлық жыр негізінде Алтай тау бөктерінде жаратылғандығын жазады. Ғалымның жазуынша Алтайдан Алпамыс туралы сюжетті оғыздар IX-X ғасырларда Сырдария бойына таратқан. XI-XIII ғасырда қыпшақ әулеттерінің батысқа жылжуы нәтижесінде бұл жыр Қазақстан, Башқұртстан, Волга бойына тараған және модернизацияға ұшырап, ертегіге ұқсас түрде татар, башқұрт халықтарының ауызекі мәдениетімен бізге жетіп келген. Шайбани әулетімен бұл сюжет Оңтүстік Өзбекістанға келген және XVI ғасырда батырлық жыр ретінде Алпамыс дастаны өзбектер мен қарақалпақтар арасында кең таралған. Ғалымдар дастанды екі мың немесе екі жарым мың жыл бұрын пайда болған деп те айтуда.

Анықтап айтқанда В.М. Жирмунский өз еңбектерінде «Алпамыс батыр» эпосын XII -XIV ғасырларға жатқызып, жырдың жасалуын монғол шапқыншылығымен байланыстырды. В.М. Жирмунский: «1999

жылда өзбек халқы «Алпамыс батыр» эпосының 1000 жылдығын ЮНЕСКО деңгейінде атап өтіп, зәулім ескерткіштер орнатты» - деп жазады [18, 233].

Қазіргі кезде еліміздің оңтүсігіндегі Шымкент қаласында да мүсінші Ә. Абылаев, Қ. Қосықбаев, А. Әбдеш жасаған Алпамыс батырдың ескерткіші орналасқан.

«Алпамыс батыр» эпосының пайда болуы туралы тағы да басқа пікірлерге келетін болсақ: Ғұлама ғалым, академик Әлкей Марғұлан: «Қазақ эпосы «Алпамыс батыр» оғыздар мен қыпшақтардың тұсында, яғни бұл тайпалар Орталық Қазақстан даласы мен Сырдария арасында көшіп жүрген кезде VII - IX ғасырларда пайда болған. Бұл жырдың елге кеңінен таралып, қалың көпке белгілі бола бастауы VII - XII ғасырлардың арасы. Осы дәуірден біздің кезімізге дейін Алпамыс батырдың сюжеті келіп жетті. Кейін қоңырат тайпасы қазақ, өзбек, қарақалпақ т.б. халықтардың құрамына енген кезде осы халықтардың әрқайсысының өзінде бұл жырдың нұсқалары пайда бола бастады» - деп жазады.

«Алпамыс батыр» жыры жайында пікір айтқан ғалымдардың бірі белгілі ақын әрі қоғам қайраткері С.Сейфуллин болды. Оның Қызылорда қаласында шыққан «Қазақ әдебиеті» атты монографиясында жырдың өзбек, қазақ нұсқаларының ерекшелігі, образдар жүйесі, ұлттық дәстүрге сай сарындары туралы тиянақты ойлар айтылады [18, 234]. 1960 жыл баспадан шығарылған «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка» кітабында «Алпамыс» дастаны Орта Азияда қалмақ басқыншылығы кезінде, яғни XVII -XVIII ғасырларда пайда болды деген деректер қате деп есептелінеді. Алпамыс дастанының идеялық мазмұнында қалмақ хандарының XV - XVIII ғасырлардағы шабуылы анық көрінбейді. Өйткені Алпамыс дастаны одан бұрын қалыптасқан. Алпамыс дастаны рулық-патриархалдықтан хабар береді.

Ал егер дастанның пайда болуы және таралу уақытын дастанның өзінен іздейтін болсақ, кейбір деректерде «Алпамыс батыр» дастаны ислам діні таралғаннан кейін пайда болған. Өйткені жырдың бастапқы жазылуында кейбір нұсқаларында Байбөрі мен оның бауыры Сарыбайдың, ал кейбір нұсқаларында Байбөрі және оның бәйбішесі Алла тағаладан перзент сұрап киелі жерлерге баруы дәлел бола алады. Мысалы Алпамыс дастанының қазақ тіліндегі нұсқасы «Батырлар жыры» кітабында:

Жеті күн ұдай түнеді, Бай-бәйбіше екеуі.  
Ешбір нышан білмеді, Қожалардан бата алып.

Жапан кезген атанып, Жоғары қарап өрледі...

Отырарда Арыстан бап, Сайрамда бар сансыз бап, -  
Бәріне бір түнеді.  
Әзіреті Қаратау, Әулиенің кені еді.

Өзен сайын тастамай, Бәріне бір түнеді... [19, 159].

Бұл жерде «кожа» т.б сөздердің қолданылуы ислам дінінің таралғанының бір дәлелі болып есептеледі. Тағы да дастанның таралу орны жөніндегі Х.Т. Зарифовтың пікірі айрықша қызығушылықты тудырады. Ол 1947 жылы Мәскеу қаласында баспадан шыққан «Алпамыс дастанының талқысыға қатысты мәселелер» («Алпомиш достонининг муҳокамасига оид масалалар») кітабында дастанның таралу орны деп Сырдарияның төменгі ағысы, Арал жағаларын көрсетеді. Ал бұл мәліметтер Жиделі-Байсынның орнын белгілеуде өте маңызды. Тарихи Жиделі-Байсанның Алпамыс дастанының таралуына тікелей қатынасы бар екендігі қазақша, өзбекше, қарақалпақша нұсқаларында бұл атаудың қайталанып отыруының өзінен көруге болады. Алпамыс өмір сүрген Жиделі-Байсанның орнын белгілеу туралы бірқанша пікірлер бар. Олардың ішінде біздің ойымызша ең дұрысы Жиделі-Байсанды Сырдария мен Амударияның Арал теңізіне құятын теңіз жағалауларынан іздеу керек. Себебі халықтың ерте кездегі орналасуы бойынша, сондай-ақ Қарақалпақстан және Өзбекстан территориясында жүргізілген экспедиция материалдары бойынша Жиделі-Байсанның жоғарыда аталған территорияларда орналасқандығынан дерек береді. Қазақ фольклорында Жерұйық, қасиетті мекен саналатын Жиделі-Байсын - қазіргі Өзбекстанның оңтүстігінде, Сурхан Дария аумағында, Термес қаласына жақын жер. Тарихи деректерде Термес шаһарының солтүстігі Қоңыраттардың меншігінде деп көрсетілген. Тарихшылар Қоңыраттардың бұл жерлерді Мұхаммед Шайбани хан тұсында иемденгенін жазады.

Осы жоғарыдағы пікірлер дастанның пайда болу дәуірі және орны туралы нақты мәлімет алуға лайықты. Бірақ «Алпамыс батыр» дастанының таралуы уақыты және орны туралы пікірлер қазірге дейін жалғасын тауып келуде [12, 65].

«Алпамыс» дастаны өзінің ерекшелігімен ерте кезеңде жазылған дүниежүзілік «Илиада» мен «Одиссея», «Махабхарата», «Рамаяна», «Шаханама», «Манас» секілді эпостармен тең дәрежеде тұрады. Қазіргі кезде түркі халықтардың ішінде әр халықтың жыры әр түрлі жолдармен зерттелуде. Бұл дегеніміз халықтардың түрлі территорияларда мекендеуіне байланысты әр халықтың «Алпамыс» жырында өзгешеліктер бар. Қазірге дейін «Алпамыс» жырын көптеген жыраулар жырлап келеді. Оның ішінде қазақ, өзбек, қарақалпақ жыраулары ерекше мәнге ие. Қазіргі кезде біздің қолымызда Алпамыс дастанының Оғыз жырау, Қияс жырау, Есемурат жырау, Арзымбет жырау жырлаған нұсқалары бар. ХІХ аяғында жазып қалдырылған қарақалпақ жырауы Жиёмурат Бекмухамедовдың версиясы ерекше мәнге ие. 1989 жылы Америкада түрік ғалымы Хасан Паксой «Алпамыс» эпосы туралы монографиялық ізденістер жүргізіп, жырдың ағылшын тіліндегі варианты жаратты. Қазіргі кезде Алпамыс дастанының архивте қырыққа жақын варианттары бар [20, 99-101]. Олардың ішінде қазақ, өзбек, қарқалпақ, башқұрт тілінде жазылған жырдың көптеген нұсқалары бар. Бұл нұсқалар ішінде кейіпкерлер, территориялар ұқсас болғанымен бір-бірінен өзгешеліктері көп. Өйткені бұл ұлттық мәдениетпен тығыз байланысты. Бірақ әр аймақта, әртекті этникалық жағдайға орай жергілікті халықтың жырды өздеріне туыстыра бейнелеуі фольклорымызда кең тараған құбылыстың бірі. Бұл варианттар түркі халықтар тарихынан маңызды дерек береді. «Алпамыс батыр» дастанының өзбек, қарақалпақ тілінде 30 жуық, қазақ тілінде 10-11 нұсқасы бар. Қазан төңкерісіне дейін бұл жырды Қазақстанның барлық облыстарында айтып келген. Олардың ішінде Ә.Байтұрсынов, Ы.Жүсіпов, С.Жаңбыршин, Қ.Серғазиев, Ә.Қоңыратбаев нұсқалары белгілі болып есептеледі. Ы.Жүсіпов пен С.Жаңбыршин варианттарын айтпасақ, «Алпамыс батыр» жырының көптеген нұсқалары Оңтүстік Қазақстан жерінен жазып алынған.

1934-1959 жылдарда Қарақалпақ ғалымдары Қ.Айымбетов, Қ.Мақсетов, А.Каримов, Р.Хужамберганов, Н.Камолов белгілі қарақалпақ халқының Хужамберген, Есемурат, Тәжібай, Оразымбет, Тәңірберген секілді жырауларынан түрлі варианттарын жазып алған. Жазылып алынған жырдың саны тағы жеті жырды құрады [16, 39].

«Алпамыс батыр» дастанын жеке зерттеген В.М. Жирмунский «Алпамыс» пен «Одиссея» сюжеттерінің арасында ұқсастық бар екендігін айтады. В.М. Жирмунский өзінің «Алпамыс батыр» туралы барлық кітаптарында оны Гомердің «Одиссея» дастанымен ұқсастыра

зерттейді. Және де қазақ жазушысы-драматург Әнес Сарай да «Алпамыс батырды» Гомердің «Одиссея» жырымен салыстыра зерттейді. «Алпамыс батыр» дастанының «Қаһарманның қайтып оралуы» бөлімі бізге жетіп келген көне Гомердің «Одиссея» сына ұқсас келеді. Одиссея 20 жыл көлемінде өз отаны Итакадан жырақта, Троя еліне соғысқа аттанады. Сол жылдар аралығында Пенелопа Одиссеяға адал жар ретінде ғұмыр кешеді [15, 188].

Одиссейдің елден жырақта жүргенін пайдаланған сарай қызметкерлері барлық мал-мүлкін иемденіп алып, Пенелопаның көңілін алуға әрекет жасайды. «Алпамыс» та да, «Одиссея» да олардың артында қалып, өз ішінен шыққан жаулардың езгісінің астында өмір сүріп жатқан әйелдері (Гүлбаршын мен Пенелопа), кедейлікте өмір сүріп жатқан басты кейіпкерлердің әкелері (Байбөрі мен Лаэрт), қорланған, және өміріне қауіп төніп тұрған ұлдары (Жәдігер мен Телемах), екі басты кейіпкердің де ең жақын досы және қамқоршысы, кәрі бақташы (Құлтай мен Эвмей) сұрттелген. Екі кейіпкер өз елдеріне қайтып оралғанда өз кейіпін өзгертуі және Одиссейдің өз ұлы Телемахқа, ал Алпамыстың Жәдігерге оның кім екендігін жасыруын тағайындауы, Одиссея қайтып оралғанда тек қана Эвмей оны жақсы қарсы алуы, ал бұл Құлтайдың Алпамысқа көрсеткен құрмет және оған жасаған игі істеріне өте ұқсас келеді. Эпос соңында Одиссейдің кедей Иромды жазалағаны, Алпамыстың Ұлтан ханды жазалағаны да ұқсас. Тағы да ұқсастықтардың ішінде Одиссея қайтып оралғанда оның кәрі иті Аргустың оны лезде тануы, ал Алпамыс келгенде қанша уақыттан бері орнынан тұрмай жатқан Алпамыстың сіңілісі Қарлығаш бағып жүрген кәрі түйенің кенеттен орнынан тұрып кетуі де бар. Бірақ ең негізгі ұқсастық бұл Одиссея мен Алпамыстың садағын ұлдарына мұраға қалдыруы, әумесер құлдардың мұраға қалдырған садақты тарта алмауы, Одиссейдің өз садағын 12 шығырдан, Алпамыстың 12 кетпеннен өткізуі болып табылады. Еуразия кеңістігінде және түркі халықтарында да ортақ және ұқсас бұл эпостар ерте заманға тиесілі. Гомердің «Одиссея» эпосы қанша жерден әлемге әйгілі болғанымен біз үшін «Алпамыс батыр» дастанының орны ерекше. Өйткені бұл дастан түркі халықтарының тектік-нәсілдік жақындығы, қоныстану аумағының тұтастығы, дін, тіл мен діл туыстығы кейбір рухани мұралардың ортақ болып қалуына ықпалын тигізеді [20, 192]. Бұл жерде мақсат басқа халықтың әдебиетін төмендету емес, тек қана ұлттық мұраны сақтау, оны құрметтеп, дамыту болып табылады. Өйткені бұл батырлық жыр арқылы біз

қазіргі кезде жастарды жақсылыққа, адалдыққа шақыруымыз қажет. Ата-бабамыздан қалған бұл мұраны дамыту арқылы кейінгі әулетке жеткізуіміз керек.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Жирмунский В.М., Зарифов Х .Т. «Алпамыс туралы батырлық жыр». Т., 1959. -164 б.
2. Зарифов Х .Т. «Алпамыс - өзбек халық батырлық жыры». Т., 1999. -224 б.
3. Жирмунский В.М. «Алпомиш достонининг муҳокамасига оид масалалар». М., 1947. -125 б.
4. Мурадов А, Эргашев А. «Алпамыснама». М., 1997. -165 б.
5. *Ўзбек совет энциклопедияси*. Ред. Абдуллаев В. 1-том, Т., 1971. -278 б.
6. Жирмунский В. М. «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка». М.,1960.-235 б.
7. Жирмунский В.М. «Основные мотивы эпоса Алпамыш». М., 1947. -132 б.
8. Сагитов И.Т. «Қарақалпақ батырлық дастаны Алпамыс». Нукус, 1992. -145 б.
9. Юнусов Ғ.О. «Алпомиш». Т., 1923. -166 б.
10. Хошаниязов Ж. «Қарақалпақский героический эпос». Т., 1962. -113 б.
11. Жирмунский В.М. «Алпамыш». Т., 1959. -60 б.
12. Жумалиев Х, Габдуллин М., «Қазақ эпосы». А., 1958. -134 б.
13. Валитова А.А. «Татарская версия эпоса Алпамыша». М., 1960. -102 б.
14. Жумалиев Х, Габдуллин М., «Қазақские версии Алпамыса». А., 1958. -269 б.
15. Орлов А. «Алпамыс-батыр». А.,1961. -196 б.
16. Орлов А. «Қазақский героический эпос». М.,1945.-203 б.
17. Тұрсүн Х. *Алпамыс батыр // Аңыз адам*. № 16, Алматы, 2016. -7-22 б.
18. Хожамбергенов Р. «Қарақалпақский народный эпос Алпамыс». Нукус, 1960. -233 б.
19. *Батырлар жыры*. Ред. Айғалиұлы Е. 1-том. А., 2006. –152-251б.
20. Боровков А.К. «Алпомиш». Т., 1956. -244 б.

**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНДЕГІ ҚОЛА  
ШЫРАҒДАНДАРДЫҢ ШЫРАҚҚА БАЙЛАНЫСТЫ КӨНЕ  
ДӘСТҮРЛЕРМЕН РУХАНИ ҰШТАСУЫ**  
THE SPIRITUAL CONNECTION BETWEEN THE COPPER LAMPS IN  
THE MAUSOLEUM OF KHOJA AHMED YASAVI AND ANCIENT  
CUSTOMS RELATED WITH FIRE

Д. МҰСТАПАЕВА\*

**Түйіндеме**

Мақалада Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі 1397 жылмен мерзімделген қола шырағандар, олардың жасалу, әрлену сипаттары қарастырылады. Қола шырағандардың ислам өнерінің туындысы ретіндегі мәні, олардың жасалуы мен қойылуы, ежелгі және ерте ортағасырлық Отырар оазисінде табылған заттай мәдениет туындыларымен сабақтастықтары сараланады. Елдің отқа, шырақтарға байланысты көне наным-сенімдер, рәсімдерінің мәні туралы баяндалады.

**Кілт сөздер:** Қожа Ахмет Ясауи, ислам өнері, шырағдан, кесене, қолтаңба, сульс, рухани, көркем, керамика

**Summary**

The article considers copper lamps in the mausoleum of Khoja Ahmed Yasavi dating from the year 1397, as well as their manufacturing and decoration. The analysis of the value of copper lamps as the works of Islamic art, their manufacturing and placement, as well as the relationship with the objects of material culture, found in ancient and medieval Otrar oasis is given. The significance of the ancient folk beliefs and rituals associated with fire and lamps is narrated herein.

**Keywords:** Khoja Ahmed Yassavi, Islamic art, lamp, mausoleum, signature, suls, spiritual, artistic, ceramics

Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі, XIV ғ. екінші жартысымен мерзімделген шырағандардың формаларының, атқарған қызметтері, шығуына байланысты зерттеулерде қамтылған. Мұндай шырағандар орта ғасырлық ислам өнерінің өз заманына сай керемет туындылары ретінде танылып, өмір сүру ортасында кең қолданылды. Бұл шырағандар тек жарық көзі ретінде қолданылып қойған жоқ,

---

\* тарих ғылымдарының кандидаты, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің доценті. Түркістан-Қазақстан  
Candidate of History, Associate Professor of K.A.Yassawi International Kazakh-Turkish University. Turkistan-Kazakhstan



олардың қойылуының да ертеден келе жатқан көне дәстүрлермен тығыз байланысы бар. Зерттеулерде шырағандардың резервуарларында сұйықтық жанатын жаңа түрлері шыққаны айтылады [1,77].

Ахмет Ясауи кесенесіндегі шырағандарға ұқсас шырағандар Кейр коллекциясындағы күміспен апталған XIVғ.-XV ғасырдың басымен мерзімделген қола шырағандар, Сарай Беркеден табылған, 1395 жылмен мерзімделген, резервуарлы қола шырағандар болып табылады. Герат мектебінің миниатюраларында да шырағандар бейнеленген. XIV-XVғ.ғ. осындай күрделі құрылымды шырағандар жасау дәстүрі болған, бірақ кейінгі ғасырларда жалғасын таппаған. XIV-XVғ.ғ. әр түрлі форма, ауқымдағы түрлерін жасау дәстүрлері жер-жерлерде дамығаны белгілі. Ол дәстүр алдыңғы ғасырлардағы шырағандар жасау дәстүрінен бастау алғаны анық. Осыған байланысты ғылыми зерттеулер, елдің от, шырақтарға байланысты наным-сенімдері, дәстүрлері де бар.

Шырағандардағы жазуларда Әмір Темірдің есімі, тарихи мазмұндағы, сәттілік тілеген жазулар, Сағдидің «Гүлістанынан» үзінді келтірілген. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі кейбір шырағандардың Әмір Темір кесенеге зиарат етіп келгенге дейін болғанын да жоққа шығаруға болмайды. Мемлекеттік Эрмитаж музейінде сақтаулы 4-ші номерлі шырағанның сырты он жеті белдеуге бөлінген, сыртына жазу және өсімдік тектес өрнектер түсірілген. Сол белдеулердің он үшіншісі бес медальон, бес картушке бөлінген. Бес төрт бұрышты бөліктерге сульс қолтаңбасымен жазулар әшекейленіп түсірілген. Оның аудармасына назар аударсақ Әмір Темірге деген мадақ, «Әмір кептер құрылдауымен жалғаса берсін...» деген сөздер түсірілген [1,72]. Шырағанның сыртына түсірілген «кептер құрылдауымен өмір жалғаса берсін» деген сөйлемнің мәнін авторы белгісіз «Рисале–и Зикири–и Хазрети Султануи-арифин» атты шағатай тілінде жазылған шығармада Ясауи тарихатының зікірінің алты түрі берілгені туралы, осы алты зікір тәсілі «зікір кәбутер» (көгершін /кептер зікірі) «ху, ху» деп аталады деген тұжырымдармен ұштастырып қарауға болады [2,74]. Әмір Темірдің аманатында «машайықтар, сопылар, тәңірмен тіл табысқан данагөйлер. Олармен ылғи байланысымды үзбей етене жақын сырластым, сұхбаттастым. Ақыл-кеңес, ақыреттік пайдаларын алдым. Олардың ділінен тәңірдің тілін танып, ғажайып кереметтерін бойыма сіңірдім, бейілдерінен рахат тауып, әңгімелеріне ұйыдым...», – дейді [3,85]. Кезінде осы әулиелер мен дін қызметкерлерінің

мазарларына ата мұрадан қаржы бөліп, ол жерлер кілем, тағам және шырақпен қамтамасыз еткен [3,126].

Кесенедегі сырты өрнектеліп, сульс үлгісінде көркем жазулар түсірілген шырағандардың жалпы саны алтау болған, оның үшеуінің резервуары цилиндр сипатында, үшеуінің резервуары шар түрінде жасалған. Кезінде зерттеушілер еңбектерінде шырағандар туралы, жазуларының мағыналары жан-жақты зерттелген болатын [4].

1935 жылы қазіргі Санкт-Петербургте өткен Иран өнері мен археологиясына арналған III- Халықаралық конгресте ұйымдастырылған көрмеде екі шырағдан қойылған болатын. Олар қазіргі кезде Санкт-Петербургтегі Эрмитаж музейінде тұр. Шырағандар бірнеше бөліктерге бөлініп құйылып, құрастырылған. Сырттарына өрнектер өсімдік тектес сипатта, жазу түрінде түсіріліп, өрнектердің сырты, жазулары алтын, күміспен апталған. Қазіргі кезеңде көп жеріндегі алтын, күміс жалатылған бөлігі түсіп қалған.

Резервуары цилиндр сипатындағы үш шырағданның бірі - Лувр музейінде, екіншісі-Эрмитаж музейінде, үшіншісі -“Әзірет Сұлтан” қорық музейінде сақтаулы тұр. А.А.Иванов өзінің зерттеуінде N1 шырағдан деп атаған бірінші шырағдан Эрмитаж музейінде тұр [1, 69]. Оны музейге 1935 жылы көрмеге қою үшін алып кеткен болатын. №2 шырағдан да резервуары цилиндр сипатында жасалған. Қазіргі кезде Мемлекеттік “Әзірет Сұлтан” тарихи-мәдени қорық музейінде сақтаулы (инв. Nэв-кк880. кк4) .

Цилиндр формасындағы резервуарлы N3 шырағданның тағдыры өте күрделі. Аса құнды тарихи маңызы үлкен жәдігердің әр қилы заманды басынан кешіргені анық. Әрине тірі жанды адам болмағанмен, талай тарихи оқиғаның, саяси-қоғамдық өзгерістердің куәсі болған мұраның да өз тарихы, тағдыры болған. Кезінде бұл тарихи маңызы бар тамаша өнер туындылары тек мамандардың ғана емес, әуесқой жинаушылар мен алаяқтардың назарын аударды [5]. Нәтижеде- 1905 жылы бұл шырағдан ұрланған.

1905 жылғы Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде болған тонаудан соң бұл зат үш бөлікке бөлініп кеткен [1,70]. 1906 жылы “Туркестанские ведомости” газетінде осы жоғалған шырағдан туралы “Покража части подсвечников из мечети Ходжа Ахмеда Ясави” атты мақала жарияланды”[6]. Осы газеттің 1910 жылғы N162 санында аталмыш затқа байланысты “Попытка возвратить в Туркестанскую мечеть

украденный тамерлановский подсвечник” деген мақала жарық көрді” [7].

1921 жылы құрылған Өнер мен табиғат, көне ескерткіштерді қорғау, музей ісі бойынша Орта Азиялық комитеттің жұмысына қатысқан А.А.Семеновтың жетекшілігімен жүргізілген Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі жұмыстардың нәтижесі осы шырағанның 1905 жылы ұрланғанын атап өтеді” [5]. Қандай жағдайда оның екі бөлікке бөлінгенін айту қиын. Сонымен, бұл шырағанның цилиндр сипатындағы резервуары мен орта бөлігі Лувр музейінде сақтаулы, ал төменгі бөлігі Эрмитаж музейінде тұр.

М.Е.Массон өз зерттеуінде 1910 жылы шет елде жоғалған шырағанның жоғарғы бөлігінің ізіне түсу мүмкіндігі болды деп жазды. Сол кезде Археологиялық комиссияға еденге бекітілгендіктен сақталған төменгі бөлігімен салыстыру туралы хабар беріледі [8].

Резервуары жарты шар сипатында жасалған шырағандардың саны үшеу. Бұл шырағандардың екеуі Мемлекеттік “Әзірет Сұлтан” тарихи-мәдени қорық музейінде сақтаулы.

Осы аталған формадағы шырағандардың бірі 1935 жылы Иран өнері мен археологиясының III –Халықаралық конгресіне арналған көрмеге қоюға Санкт-Петербургке алып кетілген болатын. Қазіргі кезде Эрмитаж музейінде сақтаулы. Аталған шырағандардың сыртқы бөліктеріне түсірілген өрнектер шекімеленіп жазу түрінде және өсімдік сипатында бейнеленіп, алтын, күміспен апталған. Өю-өрнектері тайқазанның өрнектерін еске түсіреді. Әр түрлі иірімдерді қолдана отырып түсірген өрнектер құрылымы аса керемет үйлесіммен жасалған. Сонымен қатар қазанның сыртын әшекейлеудегі өрнектер үлгісі жаңаша бір сипатта қайталанылған.

1913 жылы шырағандарға байланысты “Туркестанские ведомости” газетінде Археологиялық комиссияның өтініші жарияланды. Петербург Археологиялық комиссиясы Ахмет Ясауи кесенесіндегі шырағандарды Петербургке жіберу туралы сұраныс береді. Шырағандарды сұрау себептерін, оларға сипаттама жасап, суретке түсіру қажеттіктерімен түсіндіреді. Көне құнды заттарға иелік ететін түземдік басқару ұйымы бұл берген өтінішке құнды шырағандардың жоғалып кету қауіпіне сүйеніп рұқсат бермеген. Сол себепті комиссия осындай өтінішті жергілікті орыс администрациясы арқылы беруге мәжбүр болады [9]. Ресей археологиялық комиссиясы Түркістан генерал-губернаторына Петербургтегі Императорлық Эрмитажға барлық шырағандарды ақша төлеу барысында жіберу

туралы өтініш айтады. Бұл өтінішті орындауды генерал-губернатор А.В.Самсонов нақты, түбегейлі қабылдамайды [5,10, 72].

Эрмитажға шырағандарды жіберу туралы іс-әрекет толық болмаса да ішнара орындалды. 1935 жылы тайқазанмен бірге екі шырағанды Иран өнері мен археологиясының конгресіне арналған көрмеде көрсету үшін алып кеткені жоғарыда айтылды.

XIV ғасырдың 1397 жылы құйылған шырағандар сол кезеңнің жетістіктері қолданылып жасалған заттар. Қазан қою, шырақ қою дәстүрінің ықылым заманнан келе жатқан белгі екені рас. Ал, заттардың формасы мен жаңаша түрленуі осы байырғы дәстүрдің жалғасын тауып, дамуы деуге болады. А.А.Ивановтың тұжырымы бойынша XIV-XV ғасырларда күрделі сипаттағы шырағандар жасау дәстүрі болған, бірақ XVI ғасырда жалғасын таппады [1,72]. Археологиялық қазба жұмыстары кезінде табылған керамикалық, метал шырағандар әр түрлі сипатта болып келеді. Бірақ, бәрінің атқаратын қызметі жарық беру, шырақ қызметін атқару болғаны белгілі. Атап өткендей қасиетті жерлерге қазан қою, су бастауы болу, шырақ қою дәстүрін XIV ғасырда Ахмет Ясауи кесенесіне арнап жасалған тайқазан мен шырағандар жалғастырып, жаңа бір түрде сол кезеңнің өнер туындыларының жетістіктерін қолдана отырып қайталайды.

ҮІІІ-ХІІІ ғғ. Шу аңғарындағы ортағасырлық Ақтөбе қаласын зерттеген ғалымдар, сол жерден қолөнер кәсібінің темірден, тастан, сүйектен, шыныдан жасалған бұйымдардың ішінен мыстан жасалған шырақтарды тапты. Бұл заттар теміршілер, зергершілер еңбек еткен жерден табылған. Сол кезде темір бұйымдарды жасау үлкен деңгейге жетіп, шеберлер қажетті заттарды шығарып отырды. Түркілердің қолөнер кәсібі қарахандар тұсында тамаша дамыған. ІХ-ХІІ ғғ. өрнектелген қыш, биік, жатаған мыс шырағандардың түрлері болды [10,159] Осы тұста Ақтөбеден табылған жоғары жағы кубба, күмбез ұшы секілді, үш аяқты тұғыры бар, екі шеті дөңгелек сипатта жасалған мыс шырақты айтуға болады. Бұл шырақ үш бөліктен құрастырылған. Қарахандар дәуірі кезеңінде ислам өркениетінің алға өрлеуіне түркілердің де ерекше үлес қосқанын заттай мәдениет туындылары айқындауда. Сол кезеңде әлемге әйгілі түркі-ислам мәдениетінің белгілі ғалымдары қазақ жерінде еңбек етті [11,212].

Елдің отқа, шырақтарға байланысты көне наным-сенімдері, рәсімдерінің мәні туралы зерттеулер нәтижесі мұны нақтылай түседі. Қазақтар ертеден оттың тазартатын күшіне сеніп, тұрмыс-тіршілігінде,

атап айтқанда, қошарды отпен аластату рәсімін жасаған. Сонымен бірге отпен тазартудың басқа да әдістері болған. Ә.Диваевтың этнографиялық материалдарында осыған байланысты қызықты деректер бар. Кешке қарай жерге екі қазық қағып, аралары 10-15 метр, оларға жерден 1,5 метр арқан тартып байлаған. Қазықтардың маңына үлкен от жағып, отқа майда тұз салған. Осыдан соң тартылған ала арқанның астынан, жанып тұрған екі оттың арасынан барлық отарды өткізген [12,133]. Қазақтар оттың киесінен қорыққан. Шиге оралған мата, мақтадан жасалған шырақтар құрбандыққа берілді. Түркі халықтарының отқа байланысты рәсімдері, тиымдары бар. От үлкен қадірге ие болып, қастерленді, оған түкіруге, қоқыс, тастауға болмайды. Түркі халықтарындағы (саха т.б.) ең жаман қарғыс «оттың өшсін» деген қарғыс болған. Алтайлықтар, хакас, тывалықтарда да отқа қатысты осындай рәсімдер, тиымдар болған. [13, 318].

XIII-XV ғғ. Отырар шеберханаларында, Мыңшұңқырдан табылған керамикалық шырағандар, май құюға арналаған тесігі бар, тұтқасы жануар үлгісінде жасалға. М.Қожа зерттеуінде қасқыр, елік және құс (кептер) кейпінде жасалған үлгілері туралы сараланған [14,104]. Сол кезеңде шамдардың басқа да үлгілері болған секілді. Мұнда шырағдан сияқты қыш шамдардың тұғырлары табылды. XIII-XV ғғ. Отырар шеберханаларында қыш, тұғырлы шырағандар жасалып қолданыста болған. Мыңшұңқырдан бүйірі қырлы, төбесі жабық, төрт жұлдызды тесіктері бар, биік аяқты, тұмсықты шырақ табылған. Демек, жергілікті шеберханаларда шырақтар дайындалған. Шырағдан тұтқаларының жануарлардың бас пішімдері үлгісінде жасалуы өріс алды, мұндай үлгіде болуының өзіндік бір наным-сенімдерге негізделгені анық. 1397 жылмен мерзімделген қола шырағандардың жасалуына жергілікті жердің рухани құндылықтарының да әсері болды. Мұны Отырардың керамика өндірісін зерттеген зерттеулер нақтылайды. Мыңшұңқырдан табылған биік аяғы бар керамикалық шырағдан үлгісі Ахмет Ясауи кесенесіндегі қола шырағандардың формаларымен ұқсастық табады.

Орта Азия мен Қазақстан аумағында діни рәсімдер, наным-сенімдер туралы ерте ортағасырлық Сырдария аумағына тән археологиялық ескерткіштер көп мәлімет береді. Отырар оазисіндегі ерте ортағасырлық Құйрық төбе, Алтын төбе қоныстарынан табылған (VI-VII ғғ.) шырағандар, түтеткіштер қоятын қасиетті орындар табылған. Ежелгі және ерте ортағасырлық Отырар оазисінде табылған заттай мәдениет туындыларының ішінде дөңгелек, жарты кесе сипатындағы, биік аяқты тұғырлы от түтеткіштер болды. От

түтеткіштің жоғарғы тұсы кесе сипатында болып келген, оған тұтқасы бар металл кесе орнатылған және онда от жағылған. Сонымен бірге арқасында кесе орнатылған жануар бейнелі от түтеткіштер Отырар оазисіндегі Отырар, Алтын төбеден зерттеушілер тапқан құнды жәдігерлер. Ерте ортағасырларда Сырдың орта ағысында діни рәсімдік шырағандардың екі түрі болған. Олар зооморфтық және құмыра сипатында жасалды. Діни рәсімдер кезінде от жағуға немесе белгілі бір заттарды, яғни өсімдіктерді түтету үшін қолданылған [15,44]. Оларды кесе сипатындағы от түтеткіштер толықтырып отырған. Осы тұста XIV ғ. 1397 жылы жасалған шырағандардың жарты шар сипатындағы формалары аталған шырағандардың түрінен ұқсастық тапқандай.

Сырдың орта ағысындағы сақтар, қаңлылар кең қоныстанған, IV-VII ғғ. өмір сүрген қала, қоныстардан от культіне байланысты материалдар, Көк-Марданда (баспаналардан) табылған шырағандар от жағуға арналғаны анық [16, 208]. Зерттеушілер дәруіштер тұрақтарын, баспаналарын зерттей отырып от культінің қалдықтарын байқаған. Дәруіштер тұрағы, каландарханаларда күні, түні жанып тұрған дөңгелек ошақтар болған.

XIV ғасырдағы саяси-экономикалық жағдай, елдер арасындағы қарым-қатынастар, өз ара әсер өнердің ерекшелене дамуына ықпал жасады. Әмір Темірдің аманаты бойынша әулиелер мен дін қайраткерлерінің мазар, сағаналарына ата мұрадан қаржы бөлінген. Ол жерлер кілем, тағам және шырақпен қамтамасыз етіліп, Иран мен Тұрандағы шайқылардың мазарлары мен қабірлері үшін әрқайсысына бөлек аталып нәзір-қайыр бөлінеді. Темір аманатына сүйенсек ол сән-сәулет шеберлерін, басқа да кәсіп иелерін шетке қақпай жанына топтастырған, осылардың негізінде ғажайып ғимараттарды салдырып, керекті құрал-саймандарды әзірлеген [17, 96 ].

XII-XIII ғғ. қолаға қызыл мыспен, алтын, күміспен әшекей түсіру техникасы кең дамыды. Бұл әдістер кесенедегі шырағандарда кең қолданылған. Мұнда геометрияланған, өсімдік сипатындағы және жазу түріндегі өрнектер өркендеді [18,103].

XIV ғасырдың 1397 жылмен мерзімделген қола шырағандардың жасалуы мен қойылуы ілгеріден келе жатқан діни рәсімдер, отқа, шыраққа қатысты сенімдердің исламдық сипат алған көрінісі. Шырағандар өз формаларын алдыңғы кезеңдерде болған шырақ, от түтеткіштерден ала отырып дамыды. Әмір Темірдің бұйрығы бойынша жасалған шырағандар көне түркілік наным-сенімдердің синтездену сипатын бейнелегендей. Шырағанда діни рәсімдік кешендер

құралдарының бір бөлігі және жарық беру құралы болды. Олар әрбір даму кезеңдерінің өзіне тән ерекшелігі мен сипаттарын сақтап отырып дамыды.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Иванов А.А. *О бронзовых изделиях конца XIV в из мавзолея Ходжа Ахмеда Ясеви* // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье . –М.: Наука, 1981. – 155 с.
2. *Ахмед Йасауи* / Неджет Тосун. –Анкара: Қожа Ахмет Йасауи Халықаралық қазақ-түрік университеті, 2015. -119 бет.
3. *Әмір Темір аманаты* / Ауд. Сапарбай И. –Алматы: Білім, 2008 – 144 бет.
4. Ахмеров П.Н. *Надписи мечети Ахмеда Ясеви* //Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань: Типо-литография Императорского Казанского университета. 1896, -вып.6. –С.538-551.
5. Семенов А.А. *Мечеть Ходжи Ахмеда Есевичского в г. Туркестане* // Известия Средазкомстариса. –Ташкент. 1926, -вып.1. –124 с.
6. Покража части подсвечника из мечети Хазрета Ходжи Ахмеда Ясави //Туркестанские ведомости. 1906. -№26.
7. *Попытка возвратить в туркестанскую мечеть украденный тамерлановский подсвечник* //Туркестанские ведомости. 1910. - №162.
8. *Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви (Библиографический указатель)*. –Шымкент, 1992. –30 с.
9. *Просьба археологической комиссии* //Туркестанские ведомости. 1913. -№253.
10. Шәлекенов У.Х. *V-XIII ғасырлардағы Баласағұн қаласы*. –Алматы: Жібек Жолы, 2006. -248 бет.
11. Дербісәлиев Ә. *Қазақ даласының жұлдыздары*. –Алматы, 1995.-212 бет.
12. Аргынбаев Х.А. *Обычай и поверья казахов, связанных со скотоводством*// Хозяйство казахов на рубеже XIX-XX веков. Материалы к историко-этнографическому атласу. –Алма-Ата: Наука, 1980.-249 с.
13. Михайлов Т.М. *Из истории бурятского шаманизма(с древнейших времен XVIII в)* –Новосибирс: Наука, 1980.-318с.
14. Қожа М. *Отрар керемісі*.-Түркістан:Мұра, 1996.-159 бет.
15. Смагулов Е.А. *Комплекс ритуальных атрибутов из отрарского оазиса*//Археологические исследования в Казахстане. Сб.научных.тр. /КазГПТУ им. Абая.- Алма-Ата, 1992. -87 с.
16. Байпаков К.М. *По следам древних городов Казахстана (Отрарский оазис.)*- Алма-Ата:Наука, 1990. -208 с.
17. *Әмір Темір аманаты*. - Шымкент: Жібек жолы, 2000. –97 б.
18. Всеобщая история искусств. В шести томах, том второй *"Искусство средних веков"*-М.:Искусство, 1961.

**MAĞLARIN TƏLİMİ: TÜRK FƏLSƏFƏSİ, YOXSА İRAN  
FƏLSƏFƏSİ**  
THE TEACHING OF THE MOBADS: TURKISH PHILOSOPHY OR  
THE PHILOSOPHY OF IRAN

**F.Q.ƏLƏKBƏRLİ\*\***

**Xülasə**

Məqalədə göstərilir ki, qədim Türk fəlsəfəsinin əsil mahiyyətini aşkara çıxarmağın yollarından biri də Turan Midiyası dövründə mövcud olmuş Qamların fəlsəfəsindən, yəni Maqlar təlimindən keçir. Şübhə etmirik ki, Maqların təlimi qədim Türk fəlsəfəsinin müdrikləri olan Qamların adıyla bağlıdır. Əslində Qamlar türklərdə bir müddət həm Kağan/Xaqan həm də dini rəhbər olaraq Qam funksiyasını icra ediblər. Çox güman ki, onların adlarını soldan sağa ya da sağdan sola oxuyanlar uyğun olaraq Qam və Maq adlandırılıblar. Maqlar fəlsəfəsinin İran mədəniyyətinə aid edilməsi də məqalədə təhlil olunmuşdur.

**Açar sözlər:** Maqlar/Mağlar, Qamlar/Ğamlar, Şaman, Türk fəlsəfəsi, İran fəlsəfəsi, Zərdüştlük.

**Summary**

This article informs that one of the main ways to uncover the true essence of ancient Turkish philosophy is the study of philosophy of kullans or the teaching of mobads, during the existence of the Turanian Media (region). We do not doubt that the teaching of mobads is related to the teachings of kullans, ancestors and wise men of ancient Turkish philosophy. In fact, the kullans among the Turks was the Kagan, as well as religious leaders for a while. Most likely, reading their names from left to right or from right to left, according to kullans called them mobads. The article also analyzes the problem of linking the philosophy of magicians to Iranian culture.

**Key words:** Mobad, kullans, shaman, Turkish philosophy, Iranian philosophy, Zoroastrianism.

Turan İmperiyasının dövründə daha çox Qam/Ğam kimi tanınan türk bilgələrinin Midiya dövründə Maq/Mağ kimi adlandırılmasına səbəb digər xalqlarla (Samidilli, İrandilli) qaynayıb qarışma ola bilər. Q.Ə.Qeybullayev yazır ki, Midiyanın türk mənşəli etnosu maqlarla qamlar arasında həm soykök, həm də dini-fəlsəfi dünyagörüşü bağlılığı var: «Maqlar həm Maday

---

\* Dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə İnstitutu, aparıcı elmi işçi. Bakı, Azərbaycan. [faikalekperov@mail.ru](mailto:faikalekperov@mail.ru)

\* Assistant professor, Doctor of philosophy, Senior Fellow at the Institute of Philosophy ANAS, Baku, Azerbaijan, [faikalekperov@mail.ru](mailto:faikalekperov@mail.ru)



dövlətinin tərkibində (e.ə. 625-550-ci illər), həm fars Əhəmənilər dövlətinin (e.ə. 550-331-ci illər) vaxtlarında dini görüşlərin icraçıları-şamanları idilər. Antik müəlliflər maqları yozucu, öncədən xəbər verən, dini ayinlərin qoruyucuları kimi səciyyələndirirlər. Baykalətrafi və Amurətrafi Altay-türk mənşəli tunqusların xalq rəvayətlərində isə uzaq keçmişdə «Manqa» adlı şaman xalqının mövcudluğu qeyd olunur və deyilir ki, tunqusların şamanlarında bu xalqın adamlarının ruhları yaşayır. Biz hesab edirik ki, həmin rəvayətlərdəki «Manqa» etnik adı ilə Manna (əslə Manqa) etnonimi bəlkə də eyni mənşəyə malikdir» [1, 59].

Şübhəsiz, burada qeyd olunan şamanlar isə məhz qamlar idilər. Artıq Midiyaya qədər Qamlar/Ğamlar Turan İmperiyalarında müdriklik funksiyasını daşdığı üçün, onların özünəməxsus bir yer tutmaları təbii idi. Yəni Midiyaya qədər də Qamlar/Ğamlar türklər arasında bilginlər kimi müstəsna yerə malik idilər. Məhz bu statuslarına görə də, Qamlar/Maqqlar ayrıca bir Türk boyu kimi tanınmışlar. Turan (Saka-İşquz) İmperiyası dövründə daha çox Q(k)amlar kimi tanınan bu Türk boyu, Turan Midiyası dövründə isə Qamla yanaşı, Mağ adıyla da məşhurlaşmışdır. Bəzi müəlliflərin yazması ki, Midiyanın idarəçiliyində mağlar mühüm rol oynamışlar, əslində Qamlar əvvəllərdə Türk dövlətlərində yüksək vəzifə almışdılar. Yəni Mağların Türk dövlətçiliyində yüksək vəzifələr tutması Midiyayla başlamamışdır.

Bu anlamda Turan Midiyası dövründə də fəlsəfə, din və mədəniyyətin əsas daşıyıcıları Oğuz və Turanlı maqlar /qamların olduğuna inanırıq. Çox yazıqlar olsun ki, Kutı, Turukki və Manna türklərinin qohum etnoslar olan İşquz və Turan Midiyası qamlarının/maqlarının əsərləri ya məhv edilmiş, ya Zərdüşt kimi İran/Arian mütəfəkkirləri tərəfindən dəyişdirilərək yeni mənə kəsb etmişdir. Bir sözlə, Turanlılar iranlılarla təmasda olmamışdan öncə, onların fəlsəfi, dini və mədəni həyatı farsların/iranlılarında xeyli dərəcədə fərqli olmuşdur. Bunu, Turanlıların Qam/Maq fəlsəfəsinə (Tanrıçılığa) zidd yeni din yaratmaq istəyənlər Zərdüştə və onun tərəfdarlarına açıq şəkildə düşmən münasibəti ortaya qoyur. Bu anlamda Turan Midiyasında fəlsəfi, dini və mədəni həyatın öncüllərinin Qamlar/Maqqların olması, yalnız Turan/İşquz və Turan-Midiya imperiyalarının süqutundan sonra onların yerini iranlıların zərdüştü kahinlərin tutması qənaətindəyik. Başqa sözlə, İşquz, Midiya Maqları/Qamları Əhəmənilər dövründən sonra “İran maqları”na çevrilmişlər.

Əsas odur ki, Maqların/Qamların təliminin Zərdüştlükdən qədimliyini, eyni zamanda Zərdüştliyin ortaya çıxmasında Maqların mühüm rol oynamasını bir çox alimlər qəbul edirlər. Başqa sözlə, çoxluq qəbul edir

ki, Mağlar təlimi, yəni Qamların fəlsəfəsi Zərdüştlükdən çox öncə mövcud olmuş və Ön Asiyanın aparıcı dini-fəlsəfi təlimlərindən biri olmuşdur [2, 53]. Bu isə o deməkdir ki, Ön Asiyaya gəlmə olan iranlılar/aryanlar Mağlaqın/Qamların təsiri altında yeni din, yəni zərdüştlüyü/atəşpərəstliyi yaratmışlar. Şübhəsiz, onlar zərdüştlüyü yaradarkən də Mağlar təlimindən faydalanmaqla yanaşı, onu tamamilə təhrif etmişlər. Məhz indiki tədqiqatçıların çoxu da Türklər/Turanlılara aid əsil Mağlar/Qamlar təlimini deyil, sonralar İranlılar/Aryanlar tərəfindən mahiyyəti və mənası xeyli dərəcədə təhrif olunmuş Mağlar təlimini önə çəkirlər. Şübhəsiz, Turan İmperiyaları olan Saka-İşquz və Midiya-Mada dövründəki Maqlar/Qamlar təlimiylə, Əhəmənilər dövründəki Mağlar təlimi arasında yerlə göy arasında fərq vardır. Hər halda Maqlar təlimində Zərdüştlüklə üst-üstə düşməyən, kifayət qədər fərqli olan məsələlər var. Məsələn, Mağların od, su, hava və torpağa münasibətiylə, Zərdüştilərin münasibəti tamamilə fərqlidir. Çoxcildlik «Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi»nin 1-ci cildində S.Rzaquluzadə «maqların təlimi»ndən bəhs edərkən yazır ki, Azərbaycan xalqının əcdadlarından olan midiyalıların kahin tayfası olan maqlar təbiət hadisələri qarşısında səcdə edir, günəşi, ayı, dənizi, odu, suyu, torpağı, havanı ilahiləşdirir və bunlar arasında birinciliyi oda verirdilər: «Mənbələr xəbər verir ki, «maqlar... tanrıların mahiyyəti və mənşəyi haqqında fikirlər söyləyirdilər», «... onların fikrincə, tanrıların başlanğıcı vardır». Maqlar tanrıları haqqında mövcud olan mifoloji antropoloji təsəvvürlərə qarşı çıxırdılar» [3, 29]. Bu müəllifə görə, qədim Azərbaycanda geniş yayılmış və min illərlə qorunub saxlanmış əsas kultlar od və su kultu olmuşdur ki, bu kultlara qədim midiyalıları, o cümlədən maqlar tapınmışlar [3, 23-24].

Fikrimizcə, Midiya kahinlərinin təliminin hansı xalqın dünyagörüşünə aid olması ilə bağlı əsas ziddiyyət də, «maqlar təlimi» ilə zərdüştilik arasındakı ziddiyyətlərin göstərilməməsindən, xüsusilə maqlara aid oda sitayişlə zərdüştilərin atəşpərəstliyinin bir-birindən fərqləndirilməməsindən irəli gəlmişdir. Bu anlamda midiyalıların totemlərə sitayiş etməsi, bununla bağlı ibadətgahların olması, torpağı, odu, suyu müqqədəs sayması, eləcə də «Midiya cəmiyyəti ərazisində ideologiyanın bir növü olan sehr, cadu»nun geniş yayılması barədə məlumatlar verən Yusif Səfərov daha sonra yazır: «Midiya ərazisində yaşayan etnoslar İran dilli tayfaların buraya gəlib məskunlaşmasından xeyli əvvəl oda sitayiş etməyə başlamışlar» [4, 100-101]. Deməli, Yusif Səfərov bir tərəfdən maqların təlimi ilə zərdüştilik, mazdaizm arasında yaxınlıq olduğunu söyləsə də [4, 105], başqa tərəfdən etiraf edir ki, oda farslardan əvvəl sitayiş edən midiyalıların (maqların) dini inancları ilə farsdilli tayfaların dini inancları fərqli məkanlarda, fərqli

dünyagörüşlər əsasında yaranmış və formalaşmışdır.

Midiyanın Maqlar təlimi və İran atəşpərəstliyində oda olan fərqli münasibətlərdən bəhs edən Yusif Yusifov da, qədim fars dilində tərtib olunmuş «Avesta» dini kitabında əks olunmuş zərdüştilikdəki atəşpərəstliklə, Maqların təlimindəki oda pərəsətişi fərqləndirmiş, hər iki cərəyanın müstəqil din sahələri kimi meydana gəldiyini iddia etmişdir. Yusif Yusifov xatırladırdı ki, Midiya dövründə oda xüsusi dəyər verən Maqlarla, sonralar ortaya çıxmış zərdüştilər tamamilə fərqli dünyagörüşə, fəlsəfi mahiyyətə malik olmuşlar. Onun fikrinə görə, Əhəmənilər dövründə isə artıq oda xidmət edən zərdüşət kahinləri Maq yox, Atravan-od saxlayan adını daşıyırlarmış: «Hər iki məfhumun İran dilləri əsasında izah edilməsinə baxmayaraq atəşpərəstlər müxtəlif etnoslara mənsub olmuşlar» [5, 166]. Yəni, 4 ünsürdən od, su, hava və torpağa xüsusi inamları olan Maqlar Turanlı olduqları halda, həmin ünsürlər arasında yalnız odu ilahiləşdirən zərdüştilər İrənlilər olmuşlar. Deməli, irənlilər turanlılardan fərqli olaraq odu ilahiləşdirdikləri üçün də, zərdüştilik atəşpərəstlik kimi də tanınmışdır.

Ona görə də, farsdilli/irəndilli tayfaların dünyagörüşündəki atəşə sitayişlə (zərdüşti atəşpərəstliklə), türkdilli tayfaların dünyagörüşündə oda sitayışı (Maqlar arasındakı odpərəstliyi) bir-birindən fərqləndirməyi zəruri hesab edirik. Əslində Maqlar təlimi və Zərdüştiliyin həm də atəşpərəstlik kimi tanınmasında hər iki təlimdə oda sitayişin xüsusi yer tutması mühüm rol oynamışdır. Ancaq nədənsə bir çox müəlliflər Maqların təlimi ilə zərdüştilik də atəşə fərqli münasibətləri nəzərə almamışlar. Bizcə, atəşpərəstliyin fəlsəfə və din tarixində Maqların təlimi kimi deyil, daha çox zərdüştiliyin sinonimi kimi verilməsi oda olan fərqli münasibətdən qaynaqlanmışdır. Başqa sözlə, Maqların oda olan sitayişinin Tanrının bir müqəddəs elementi kimi dəyərləndirildiyi halda, Zərdüştilərin onu ilahiləşdirməsi nəticəsində məhz maqlar deyil, zərdüştilər atəşpərəst kimi tanınmışlar.

Bu baxımdan Maqlarla Zərdüştilik arasındakı bu cür ziddiyyətləri və fərqləri nəzərə almadan Türklərin Maqlar təlimini təhrif edərək, irənlilərə bağlamaq daha sonra da Zərdüştizmə calamaq çox yanlışdır. Amma nəzərə alsaq ki, bunu edənlər İran/Ari kimliyi və Hind-Avropa mədəniyyətindən (Avropa mərkəzçilikdən) çıxış edirlər, bu anlamda Avropa və Rusiya tarixçilərinin Mağların təlimini zor-xoş irənlilərin mazdaizminə və zərdüştiliyə bağlamalarını, üstəlik guya, mağların e.ə. VII – e.ə. V əsrin axırı, IV əsrin əvvəlində zərdüştlüyü qəbul etmələrini ideoloji anlamda dəyərləndirmək lazımdır [6, 285]. Hər halda “Avropa mərkəzçilər”in Azərbaycandakı təmsilçilərindən İ.Əliyevin, S.Qasımovanın bir tərəfdən

Maqların təliminin Azərbaycan və İran ərazisində zərdüştilikdən fərqlənən ən qədim dinlər olduğunu göstərdiyi halda, digər tərəfdən də bu dini təlimlər bir çox cəhətlərinə (dualizm – xeyir və şər tanrıları, oda sitayiş.) görə ziddiyyət də təşkil etmirlər kimi, iddiaları doğru deyildir [7, 254-255]. İqrar Əliyevin Maqlar təlimini Zərdüştlüklə bağlamaq üçün irəli sürdüyü mənasız fikirləri, özəlliklə Maqların təlimini “Zurvanizm”lə əlaqələndirməsi, hətta Maqların fəlsəfəsindəki işıq və zülmətin mübarizəsinin buradan qaynaqlanmasını irəli sürməsi cəfəngiyyatdır [7, 255]. Bircə, xeyir və şər, işıq və zülmət arasında mübarizəni yalnız Zərdüştlük və onula bağlı dinlərlə əlaqələndirmək doğru deyildir. Bu cür ikili mübarizə bütün əski və sonrakı dinlərdə, hətta mifolojiyədə olmuşdur. Yəni ikili mübarizəni ancaq zərdüştlüklə bağlayaraq, Tanrıçılıq fəlsəfəsinin tərkib hissəsi olan Maqlar təlimini də onunla qohum etmək sırf ideoloji mahiyyətlidir. Bircə, bu cür düşüncələrin ilk qaynağı Tanrıçılıq fəlsəfəsidir.

Hazırda Tanrıçılıq fəlsəfəsinin varlığını gizli tutmaq üçün “Avropa mərkəzçilər” yazırlar ki, Midiya tayfalarından biri olan, dini mərasimləri həyata keçirən maqlar e.ə. VIII-VII əsrlərdə qədim İran «bütperəst» tanrılarına sitayiş edir və bu tanrıların şərəfinə himnlər qoşurdular. Maraqlıdır ki, onlar hansı faktlarla sübut etmişdir ki, maqlar Turanın deyil, məhz İranın «bütperəst» tanrılarına sitayiş edirmişlər!? Yəni bu “İran” hardan çıxdı ki, onun bütperəst alahları da var olmuş olsun! Bir də ki, adətən şimal xalqları arasında ən çox qəsdli olaraq «bütperəst» kimi turanlıların-türklərin olduğu qeyd olunur. Deməli, maqların «bütperəst» tanrılara inanmaları farsdilli etnoslarla deyil, məhz türklərlə bağlı ola bilərdi. “Avropa mərkəzçilər”dən Sara Qasımovanın daha sonra yazması ki, Əhəmənilər dövlətində də peşəkar kahin olan məcusların çoxunu midiyalılar təşkil edirdilər, lakin onların arasında farsların da olduğu məlumdur, deməli Turan Midiyasının maqlarının dininin «ilkin zərdüştiliyi Mazda və başqa ümumiran tanrılarına sitayişə uyğunlaşdırılmış (yalnız dini terminologiyada bəzi ixtilaf qalmışdı) zərdüştiliyə qarşı qoymaq üçün kifayət qədər əsas yoxdur» [8, 105], fikri kökündən yanlışdır. Turan Midiyasının maqları Turan Tanrısına sitayiş etdikləri halda, İran Əhəməniləri “İran”ın bütperəst tanrılarına tapınırdılar.

Fikrimizcə, «maqların təlimi»nin zərdüştiliyə aid olmadığını ortaya qoymaq üçün kifayət qədər ciddi əsaslar vardır. *Birincisi*, «maqların təlimi» zərdüştilikdən əvvəl yaranıb və farsdilli etnosların bu prosesdə, çox böyük ehtimalla heç bir rolu olmamışdır. *İkincisi*, S.Qasımova özü də etiraf edir ki, yalnız zərdüştilik meydana çıxdıqdan sonra «maqların təlimi»nə tapınmış farslara rast gəlinmişdir, «Avesta» isə sinkretik dünyagörüşdür. Bütün

bunlar bir daha sübut edir ki, «mağların təlimi»ndən istifadə edən farsdilli kahinlər, o cümlədən Zərdüşt yeni din yaratmışdır. Çox keçmir ki, Zərdüşt yeni dinini farsdilli Əhəmənilərin dövlət dini səviyyəsinə qaldırmağı bacarır və «mağların təlimi»nin mahiyyətini tamamilə dəyişdirir. Bununla da, zərdüştəqədərki «mağların təlimi» ilə zərdüştədən sonrakı «mağların təlimi» arasında böyük fərq yaranır. Doğrudur, bəzi tədqiqatçılar sübut etməyə çalışırlar ki, Zərdüştün bu məsələdə heç bir rolu olmamış və əksinə Zərdüşt özü də, hətta türk olmuş, guya zərdüştüliyin, o cümlədən «Avesta»nın da mahiyyətini farslar təhrif etmişlər. Fikrimizcə, bütün bunlar, yəni Mağların təliminin mahiyyətinin, məzmununun təhrif olunması və bu dini-fəlsəfi təlimin əvvəlcə guya, zərdüştüliyə xidmət etməsi, daha sonra atəşpərəstlik kimi tanınması məhz ilk növbədə Zərdüştün özünün iştirakı ilə baş vermiş, hətta o, bu məsələdə «yenilikçi» rolunu oynamışdır. Belə olmasaydı Zərdüştü hind-farsdilli etnoslar bu qədər doğma şəxsiyyət kimi qəbul edib, onun yaratdığı dini isə rəsmi dövlət dini kimi qəbul etməzdilər. Hətta fərz etsək ki, vətəni Azərbaycan, milliyyəti türk olan Zərdüşt «mağların təlimi»ndə islahatlar aparmışdırsa da, bütün hallarda bu ilk növbədə, farsdilli etnosların dünyagörüşünə və siyasi maraqlarına uyğun olmuşdur. Əks təqdirdə farsların Zərdüştə canyananlıığı və onun dinini dövlət dini kimi qəbul etmələrinə başqa səbəb ola bilməzdi.

Hər halda zərdüştülikdə sehr, cadu, ovsun birmənalı şəkildə pisləndiyi halda, Mağların təlimində bu cür ayinlərdən istifadə olunduğu haqqında məlumatlar var. Hətta mağların adı belə, bir çox halda «magiya» sözü ilə əlaqələndirilir. Əgər mağların əməlləri (sehr, cadu və s.) zərdüştülikdə («Avesta»da) pislənir və Əhrimənin işləri kimi verilsə, onda belə nəticə çıxarmaq olar ki, midiyalılar turanlı olmuşlar. Çünki «Avesta»ya görə, Əhrimənə, Devlərə tapınaraq sehirə inanan xalq turanlılar idilər. Yəni “Avropa mərkəzçilər”in Mağların təlimini farsdilli etnoslarla bağladıkları halda, bu təlimə aid bir çox keyfiyyətlərin zərdüştülikdə pislənməsi və turanlıların adına çıxılması hər şeyi ortaya qoyur.

Burada bir məqama diqqət yetirmək lazımdır ki, “Avropa mərkəzçilər”in mağlarla zərdüştüliyi eyniləşdirib İran mədəniyyətinə aid etmələri yanlış olduğu qədər, bəzi türk araşdırmaçıların da mağlarla zərdüştülik arasında oxşarlıq “tapıb” hər ikisini Türk mədəniyyətinə daxil etmələri də doğru deyildir. Başqa sözlə, haqlı olaraq Mağlar təlimini iranlılara, İran mədəniyyətinə aid etməyən Türk araşdırmaçıların, ancaq daha sonra zərdüştüliyi Mağlar təliminin davamı hesab etmələrini isə yanlış hesab edirik. Sadəcə, Əhəmənilər dövründə Mağlar təlimi irançı zərdüştülər tərəfindən elə bir şəkildə təhrif olunaraq məniümsənilmişdir ki, indi onları

biri-birindən ayırmaq çox çətinidir. Məhz Maqlar təliminin zərdüştilər tərəfindən təhrifli şəkildə mənimsənilməsinin nəticəsidir ki, bəzi tədqiqatçıların fikirlərinə görə «Maqların təlimi» və zərdüştilik Azərbaycan türk xalqının sitayiş etdiyi dinlər olmuşlar. Hələ, XIX əsrdə tanınmış şərqşünas alim Mirzə Kazım bəy yazırdı ki, Azərbaycanda doğulan Zərdüştdən Midiyalı olmuş, Midiya dövründə ana dilində «Avesta»nı yazmış və Midiyalı maqlara məxsus atəşpərəstlik, o cümlədən Zərdüştdən dini də Azərbaycan xalqına məxsus olmuşdur [9]. Bu kimi yanlış fikirləri mənimsəyən Yusif Vəzir Çəmənəminli də iddia edirdi ki, maqların təlimi və zərdüştilik Midiya dövründə meydana çıxmış, bu təlimlərin əsas ideoloqları da muğlar, yəni maqlar olmuşlar; Zərdüştdən Aranda muğlar arasında dünyaya gəlmiş, «Avesta» və atəşpərəstlik də Azərbaycanda yaranmışdır. Bütün bu mədəniyyəti və fəlsəfəni sonralar Midiyanı süquta uğradan farslar mənimsəmiş və təhrif etmişlər [10, 314-315].

Beləliklə, çar Rusiyası dövründən başlayaraq dolaşdırılan Maqlar təlimi və Zərdüştlük eyniliyi məsələsi, günümüzədək davam etməkdədir. Hər halda çağdaş dövrdə Maqların təlimin iranlılara aid olmaması məsələsində doğru yol tutan Ağayar Şükürovün tək yanlışlığı maqlarla zərdüştiliyi eyniləşdirməsidir. Halbuki, o, özü də əvvəlcə açıq şəkildə yazır ki, maqların Azərbaycandan – qədim Midiyadan olması, eyni zamanda zərdüştlükdən öncə mövcudluğu barədə qədim yunanların çox sanballı əsərləri olsa da, «XX əsr tədqiqatçılarının maqları daha çox İranla əlaqələndirməsi adama qəribə gəlir» [11, 153-155]. Bir sözlə, bir tərəfdən «Maqların təlimi»nin zərdüştlükdən qədim olmasından bəhs edən, maqları Şərqi İran-Azərbaycan dünyasının ilk filosofları hesab edən Şükürov digər tərəfdən yazır: «Birincisi, atəşpərəstlik, o sitayiş ən qədim dövrlərdən Azərbaycan xalqının həm dini, həm də dünyagörüşü olmuşdur. İkincisi, atəşpərəstliyi yaradan xalqın Azərbaycanda yaşaması, indiki Muğan düzünün onların xatirəsi olması, maqların bu dinin yaradılmasında həlledici rol oynaması hələ sübut edilməlidir. Bunun üçün kifayət qədər dəlil və imkan vardır. Üçüncüsü, baş maq, birinci maq «Avesta»nın və atəşpərəstlik dininin yaradıcısı olan Zərdüştdən Azərbaycandan, bir sıra mənbələrdə isə milliyyətçə türk olması haqqında (son illərdə bu fikir daha tez-tez işlədilir) sübutun mövcudluğu bu iddianı daha da dəqiqləşdirməyi tələb edir» [12, 21]. Hər halda, əgər Maqlar/Qamlar zərdüştdən öncə mövcud olublarsa, o zaman Zərdüştdən birinci maq, baş maq adlandırılması məntiqsizlikdir.

Bütün bu dolaşıqlara səbəb antik yunan müəllifləri olmuşdur. Belə ki, ilk yunan alimləri, o cümlədən Herodot maqların adət-ənənələrinin parsılardan köklü surətdə fərqli olduğunu bildirərək, onları həm Midiya

tayfalarından biri, həm də kahinlər kimi təqdim etmişdir. Bu fikiri irəli sürən yunan müəllifləri m.ö. VII-V əsrlərdə yaşamışlar ki, o dövrlərdə maqların farslardan tamamilə fərqli olmasına heç kəs şübhə etmirdi. Ancaq sonralar başqa antik yunan müəllifləri yanlış olaraq maqları farsdilli xalqların kahinləri, hətta zərdüştilər adlandırdılar. Məsələn, m.ö. III əsrdə yaşamış Laertli Diogen yazır ki, parslardan olan maqlar bütün vaxtlarını tanrı ibadətində, dua oxumaqda keçirir və tanrının yalnız onları eşitdiyinə inanırdılar. Maqlar tanrıların meydana gəlməsi və mahiyyəti haqqında müzakirələr keçirir, od, su və torpağı tanır hesab edirdilər. Maqlar tanrıların təsvir edilməsini, o cümlədən onların kişi və qadın cinslərinə ayrılmasına qarşı çıxırdılar: «Maqlar fala baxmaqla gələcəkdən xəbər vermək qabiliyyətinə malik olduqlarına görə tanrıların onların gözlərinə göründüyünü göstərir, sübut etməyə çalışırdılar ki, hava görünən şeylərlə doludur və iti gözlər üçün onları görmək o qədər də çətin deyildir» [13, 161]. Şübhəsiz, D.Laertlinin burada bəhs etdiyi maqlar artıq, Tanrıçı qamlar deyil, atəşpərəst zərdüşti “maq”lar idilər. Eyni düşüncəni, Aristoteldə də görürük ki, maqları Misir kahinlərindən daha qədim hesab etməklə yanaşı, onun mahiyyətində: 1) Xeyir (Zevs və Hürmüzd); 2) Şər (Aid və Əhrimən) qüvvələrinin olduğunu yazmışdır. Bunun nəticəsi olaraq da, İslam dini yayıldığı dövrdən başlayaraq orta əsr Şərq ədəbiyyatında maq artıq «atəşpərəst», «Zərdüşti dininin tərəfdarı», məcusi kimi başa düşülmüşdür [11, 154].

Maqlar təlimiylə bağlı fikirləri ümumiləşdirərək, belə qənaətə gəlmək olar ki, türklər odu heç vaxt Tanrı saymadıqları, insanın ruhunun oddan yaranmadığı qənaətində olduqları halda, zərdüşti farslar odu həm Tanrı adlandırmış, həm də ruhun ilahi odla birləşməsi fikrini irəli sürmüşlər. Qədim türklərin şamanizm və tanrıçılıq təlimlərində animizm, eləcə də təbiət ünsürlərinə, xüsusilə də oda olan münasibət bizə deməyə əsas verir ki, onlar bu məsələlərə hind-fars mənşəli etnoslardan tamamilə fərqli yöndən yanaşsınlar. Ə.Hüseynzadənin də qeyd etdiyi kimi, bu gün türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında təbiət ünsürləri (od, su, torpaq və hava) ilə bağlı keçirdiyi mərasimlərin kökü, mənşəyi zərdüştiliyə deyil, şamanizm/qamlığa gedib çıxır [14, .55]. Məsələn, qədim türklərin dünyagörüşündə, o cümlədən qamlıqda/maqlarda oda, ocağa tapınma ayrıca yer tutsa da, bu ilahi xarakter daşımamışdır. Sadəcə olaraq, ocaq ruhu (evin, otağın ortasında yanan ocağın ruhu) od anası və od atası kimi ifadə olunmuşdur. Qam fəlsəfəsinə görə, od tanrısı ocaq ruhunun sahibidir [15, 52]. B.Ögəl doğru qeyd edir ki, Qamların fəlsəfəsində və Tanrıçılıqdakı «od tanrısı» ilə zərdüştilərin «od tanrısı» eyni mənanı ifadə etmir. Belə ki,

türklərə görə, hər bir ocağın ayrıca sahibi və qoruyucusu var, bütün ocaqları tək ruh və tək od tanrısı təmsil etmir. Dədə Qorquda görə də, ocağın ruhu sitayiş edilən bir Tanrı deyildir [16, 496].

Ocaq sözündən yaranan otaq anlayışı həm evin, həm də ocağın ruhudur. Bu mənada türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri indinin özündə də ocaq ruhuna – ocağa suyun tökülməsini günah sayırlar. Çünki ocaq ruhunu söndürmək, eyni zamanda evin, otağın ruhunun söndürülməsi, yəni ailənin dağıla biləcəyi deməkdir. Deməli, bu zaman ocağa su tökməyin günah olması anlayışı odun müqəddəsliyi ilə bağlı deyildir. Burada vacib olan evini, ailəsini ocaq kimi başa düşən türklərin onun dağılmasını əngəlləməkdir. Bir sözlə, türklər odu deyil, ocaq-ailə ruhunu, ailə bütövlüyünü müqəddəs saymışlar və indi də belədir. Bu baxımdan, bu günün özündə də Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında (Növrüz) fiziki və mənəvi mənada bədən və ruhlarını pisliklərdən, çirkablardan, xəstəliklərdən təmizləmək üçün tonqal qalayıb onun üstündən tullanmaları da, onların oda hansı münasibət bəsləmələrini bir daha ortaya qoyur. Deməli, qədim türklərin də odpərəstliyi insan ruhunun təmizlənməsindən, odun isə çirkabı təmizləməsindən və sairədən qaynaqlanmışdır. Halbuki zərdüştilikdə və atəşpərəstlikdə nəinki belə adətlər olmuş, hətta onların kahinləri atəşgah məbədinə yaxınlaşarkən nəfəsləri ilə, müqəddəs sandıqları odu murdarlamamaq üçün ağızlarını xüsusi örtüklərlə bağlamışlar. Lev Qumilyov da qeyd edir ki, od kultunun yalnız zərdüştiliklə əlaqəsi, haqqındakı ehtimallar həqiqətdən uzaqdır. O yazır: «İranda möbüdan-möbüd müqəddəs oda yaxınlaşarkən sifətinə örtük taxırdı ki, nəfəsi ilə odu murdarlamasın, türklərdə isə od vasitəsi ilə bəd ruhları, yəni dünyadakı ən şər qüvvələri qorxudurdular. Məsələn burasındadır ki, İranda od dini sitayiş obyektini, türk tayfalarında isə magiya vasitəsi idi, yəni əslində onların arasında heç bir oxşarlıq müşahidə olunmurdu» [17, 103]. Deməli, qədim türklər «od haqqı» dedikdə, heç də farsdilli etnosların başa düşdüyü ilahi odu nəzərdə tutmayıblar. Türklər üçün od Tanrının, yaxud da ilk Türkün bir neməti idisə, farsdilli etnoslar üçün od hər şey idi.

Qeyd edək ki, türklər və farslar arasında oda, atəşpərəstliyə fərqli münasibət orta əsrlərdə də özünü büruzə vermişdir. Məsələn, Göytürklər dövründə türklər od, su, torpaq və havaya sayğı göstərməklə yanaşı, yeganə tək Tanrıdan (Göy Tanrı) başqa bir tanrıya sitayiş etməyiblər. Bu baxımdan Menqü Kağanın islam xəlifəsinin elçisinə söylədiyi sözlər maraqlıdır. Xaqan bildirir ki, türklər həmişə tək Tanrıya inanmış, sitayiş etmiş, Onun əmri ilə yaşamış və ölmüşdürlər: «Tanrı görünən və görünməyən hər şeyin xalığıdır. Tanrı sizlərə kitablar göndərdi, ancaq siz



onların yazdıqlarına əməl etmədiniz. Bizə də qeybi bildirən Kamlar verdi. Biz onların dediklərinə əməl edər və hüzur içində yaşayırıq» [18, 35]. Fikrimizcə, bütün bunlar Tanrıçılığın müəllifləri türk etnoslarla zərdüştilik və atəşpərəstliyin yaradıcıları farsdilli etnosların od və digər təbiət ünsürlərinə fərqli münasibətin ən bariz nümunəsidir. Ancaq zaman keçdikcə müxtəlif tayfaların, etnosların türksoylu tayfalarla qaynayıb-qarışması, dini-mədəni mübadilələr atəşpərəstliklə bağlı səhv fikirlərin, mülahizələrin yaranmasına səbəb olmuşdur. Fikrimizcə, ciddi araşdırmalar aparmadan zərdüştilikdə, mazdaizmdə oda olan münasibətlə şamanizmdə, tanrıçılıqda və «mağların təlimi»ndə oda olan münasibət eyniləşdirmək düzgün deyildir.

Mağlar təlimində zərdüştilikdən fərqli olaraq ikili mübarizə məsələsində də xəyalçılıq və qədərçiliyə yer yoxdur. Turani mağların təlimində ikili mübarizə vahid ruhdan törəyən dualizim olduğu halda, zərdüştlükdə hərəsi müstəqil qüvvələrdir. Deməli, təkətanırlı dini inanc sistemi olan Mağlar təlimindən fərqli olaraq Zərdüştlükdə ikitanırlıq vardır. Bu baxımdan İ.Əliyevin yazması ki, mağlar odu, torpağı və suyu tanır hesab etdikləri halda, onlar tanrıların təsvirlərini tanımırdılar [7, 255], onun nə qədər ziddiyyətli mövqə tutması göz önündədir. Əgər Mağlar bir olan Tanrıya tapınırdılarsa, deməli onlar üçün ikili mübarizə Yer üzərində yaşayan insanlarla bağlı idi. Yəni Mağların Tanrısının yaratdığı dünyada İnsan daxilində İşıq və Zülmətin mübarizəsi gedirdi. Təbii ki, Turani Mağların inanc sistemindəki Tanrı İşığın yanında yer alır, Zülmət və digər mənfiliklərə qarşı idi. Bu baxımdan Mağların təlimindəki tək Tanrıdan törəyən İşığın Ahur-Mazdaya, Zülmətin isə Anhra-Manyuya çevrilməsi Zərdüştizmin məhsuludur, bunu mağlarla bağlamaq doğru deyildir [7, 256]. Bu anlamda Zərdüştiliyin/Hind-Avropa mədəniyyətinin daşıyıcılarının Mağların təlimini saxtalaşdırması bir yana, üstəlik əski Türk mədəniyyətinin üzərindən cız çəkərək, hər şeyi İran, Hind-Avropa mədəniyyətinin adına yazması yolverilməzdir [7, 293]. Bu cür saxtakarlıqlarının elmləşməsinin nədəni Turan Midiyasının varlığının, Turan mədəniyyətinin görməzlikdən gəlinməsidir. Bir sözlə, Türk-Turan mədəniyyətinin varlığına göz yumulduğu bir zamanda İran, Hind-Avropa mədəniyyətinə qarşı ya alternativ qalmır, əgər alternativ ortaya da çıxarsa o zaman “naməlum” damğası vurulur.

Əski Azərbaycan ərazisindəki bütün mədəniyyətlərin ya “naməlum” qalmasının, ya da Hind-Avropa/İran mədəniyyətinin adına yazılmasının kökü Turan mədəniyyətinin Ural-Altay ya da Orta Asiyada axtarılmasıyla bağlıdır. Əlbəttə, oralarda da Tanrıçılıq fəlsəfəsi, Turan mədəniyyəti olmuşdur. Turan mədəniyyətinin əsas mərkəzlərindən biri də Azərbaycan

olmuşdur. Azərbaycan Turanın dini-fəlsəfi mərkəzi halında olduğu üçün Turanlı Tanrıçıların, Turanlı Maqların, Turanlı Qamların, Turanlı Maqlarla Qamlardan sonra Zərdüşti kahinlərin Əhəmənlər və Sasanlar dönmündə buranı diqqət mərkəzində saxlaması təbiidir. Yəni Azərbaycanın din mərkəzinə çevrilməsi yerli Turanlılarla bağlı olmuş, sonralar bu ərazilərə köç etmiş Hind-İrandilli (Əhəmənlər, Sasanlar) zərdüşti kahinlər də həmin ənənəyə sadıq qalaraq Azərbaycana özəl münasibət bəsləmişlər. Zətən, bunu İrançı alimlər də yaxşı bilirlər.

#### ƏDƏBİYYAT

1. Budaqov B., Qeybullayev Q. Ermənistanda *Azərbaycan mənşəli toponimlərin izahlı lüğəti*. Bakı, Oğuz eli, 1998
2. *Azərbaycan tarixi*. Üç cildə. I cild. Bakı, Azərbaycan SSR EA nəşriyyatı, 1958
3. *История азербайджанской философии*, т.1. – Баку: ЭЛМ, 2002
4. Səfərov Yusif. *Qədim Azərbaycan: nə bilirik*. Bakı, Azərneşr, 1989
5. *Azərbaycan tarixi. Dərslük* (redaktorlar: Z.M.Bünyadov və Y.B.Yusifov). Bakı: Azərneşr, 1994
6. *Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası*. 10 cildə, VI cild. Bakı, Azərneşr, 1982
7. *Azərbaycan tarixi*. VII cild. I cild. Bakı, Elm, 2007
8. *Azərbaycan tarixi*. VII cild. II cild. Bakı, Elm, 2007
9. *Tataristan MDA*, f. 1186, iş 14, vərəq-24-36.
10. *Çəmənəminli Yusif Vəzir*. Əsərləri. 3 cildə. III cild. Bakı, «Avrasiya Press, 2005
11. Şükürov A. *Şərq fəlsəfəsi və filosofları*. Bakı, Elm, 2005
12. Şükürov A. *Mifologiya*. III kitab. B., Elm, 1996
13. Şükürov A. *Fəlsəfə*. Bakı, «Adiloğlu», 2002
14. Hüseyinzadə Ə. *Seçilmiş əsərləri*. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
15. Seyidov M. *Qam-Şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış*. Bakı, Gənclik, 1994
16. Ögel B. *Türk mitolojisi*. 2 c. Ankara, TTK, 1993
17. Qumilyov L. *Qədim türklər*. Bakı, Gənclik, 1993
18. Kösoğlu N. *Türk mədəniyyəti üzərinə düşüncələr*. İstanbul, Ötkən, 1991

УДК 700.5845

**НАСЛЕДИЕ ВЕЛИКОЙ СТЕПИ - АРХЕТИПИЧЕСКОЕ И  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ – В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ  
КАЗАХСТАНА**

**HERITAGE OF THE GREAT STEPPE - ARCHETYPICAL AND  
EXISTENTIAL - IN CONTEMPORARY ART OF KAZAKHSTAN**

Р. ЕРГАЛИЕВА\*

**Резюме**

В статье автор подчеркивает фундаментальные компоненты процесса последовательности в современном казахском изобразительном искусстве с культурным наследием Большой Степи. Два определяющих фактора были обрисованы в общих чертах. Сначала - преобразование национальных культурных архетипов – заговоры и истории, мифология, фольклор, а также стилистические параметры настройки, традиционные художественные принципы. Второе - экзистенциальный компонент, интерпретация этнокультурных изображений через призму универсальных человеческих вопросов о значении и сущности того, чтобы быть. Эти тенденции идентифицированы как господствующая тенденция современного изобразительного искусства.

**Ключевые слова:** живопись, архетип, тенденция, изобразительное искусство, архетипические образы.

**Summary**

The report of Yergaliev R.A. highlights fundamental components of the process of succession in modern Kazakh fine art with cultural heritage of the Great Steppe. Two determining factors have been outlined. First - transformation of the national cultural archetypes – plots and histories, mythology, folklore, as well as stylistic settings, traditional artistic principles. The second - existential component, interpretation of ethno-cultural images through the prism of universal human questions about the meaning and essence of being. These trends are identified as the mainstream of contemporary fine art.

**Keywords:** painting, archetype, tendency, fine arts, archetypic images.

Архетипические образы Казахстана на современном этапе развития отечественной культуры приобретают сущностное значение. В контексте сохранения, наследования и преемственности культурного

---

\* доктор искусствоведения, профессор, Институт литературы и искусства им. М.О.Ауэзова Алматы/Казахстан

Doctor of Arts, Professor, M.O. Auevov Institute of Literature and Art. Almaty-Kazakhstan.

E-mail: yergaliyeva@rambler.ru

наследия великой казахской степи обратимся к трансформации национальных архетипов – первообразов и первичных изначальных мотивов (К.Юнг), составляющих основу этнокультурного самоопределения в изобразительном искусстве. В тесном близком сопряжении с экзистенциальной компонентой, бытийными вопросами, углубляющимися в ментальные слои понимания кардинального смысла человеческого существования, они представляют тот глубинный фундамент, на котором базируется как прошлое, так и настоящее и даже будущее культуры нашей страны.

Современное искусство Казахстана дает наглядное представление о поисках казахскими художниками новых путей в этом «старом» виде искусства, а также о новом возвращении современной живописи Казахстана к вечному синкретизму древнего искусства наших предков.

Единым и очень активным стал процесс трансформации художественной формы. Средства и способы изображения, обобщения стремительно изменяются в сторону символизации, знаковости, условности и метафоризации, корнящимися в древних и средневековых пластах культурного наследия: сакском «зверином» стиле древнего золота, мемориальной тюркской пластике, народном декоративно-прикладном искусстве.

Создание художниками своих творческих концепций в тесном сплаве с традиционными представлениями казахов, становится одним из отличительных признаков современного искусства этого десятилетия. Знаковой символической, беспредметной живописью, сгущающей в символ все богатства мира, открыл десятилетие 1990-х годов А.Сыдыхан. Удивительные откровения - наполняющие абстрактную живопись метафизической символичностью - сочетания светоносной живописной формы и пульсирующего энергетикой духа создает Е.Тулепбай.

Своеобразие насыщенной цветом - фактурной лепки и цветового богатства находит А. Аканаев. Экспрессивные формулы - предметы, словно с усилием сдерживающие внутреннюю энергию и силу вещей, возникают в холстах К.Дуйсембаева. В аналитической лаконичности ритма и масштабов цветовых пятен и оптически точно выверенных соотношений мир вновь обретает свою гармоничную соразмерность в полотнах К.Ахметжана. Современный казахский аул с подлинной человеческой честностью и высоким живописным качеством оживает в полотнах З.Тусиповой.

Стремление к передаче многообразия мира зашифрованным многообразием знаков и символов приводит к углубленному интересу к структуре мира, к потребности выразить его богатство через аналитическую строгость бесконечно варьируемых форм. В этой тенденции наиболее интересны утяжеленные полностью земного притяжения картины М.Наримбетова, хрупкие, тленные как дыхание полотна С.Атабекова.

Динамичные, броские, раздвигающие пространство холстов, композиции С.Баялиева, вбирающие идею бесконечного движения и возникновения новых форм жизни. В рамках широких формальных обобщений цвета и формы, в предпочтении плоскостных решений и пластичной чистоты письма мастихином Н.Саутбеков претворяет мировоззренческий драматизм номадов, о котором писали и западные, и казахские философы XX-го века (М.Вебер, М.Ауэзов).

Обращение к национальной архаике, вызванное поиском новизны, остроты и масштабности видения дало сильные и выразительные произведения. Парадоксально, но благодаря этому интересу в изобразительном искусстве проявились многогранность и универсальность взгляда на мир, раскрылись многие сущностные экзистенциальные моменты человеческого бытия.

Одной из узнаваемых архетипических установок в современном искусстве стала тенденция к сосредоточению в отдельном изображенном объекте или наборе постоянных объектов. Избираемый объект или сюжет превращается в творчестве художников в своеобразный символ. Миф, посредством которого они стремятся передать всю полноту и вариативность Вселенной: от ее генезиса и величия до существующего в ней порядка, действующих правил, предощушаемых перспектив.

В русле подобного универсального мифотворчества развивалось искусство А.Сыдыхана, взявшего специфическим кодом живописи вариации тамги - родовых символов казахов, сумевшего преобразовать по правилам структурного формообразования всю возможную полноту окружающего мира. Условность, цвет - фактурный изыск подчиняют себе видимый мир и преобразуют его по своим собственным законам. Е.Тулепбай, при всей сложности своих пространственно - цветовых решений, так же приходит к устойчивому знаковому ряду - удлинённому силуэту, напоминающему человеческую фигуру, условность которого очень близка условности вытянутых пропорций сакского вождя - "золотого человека".

Воспоминаниями о мифах и легендах пронизано как пластическое, так и духовное пространство, насыщенное энергией солнца, напоенное запахами степи, в полотнах А.Аканаева.

Сначала кажется, что мастерская А.Аканаева - это не привычное представлению ателье художника с классической палитрой, красками в тюбиках, кистями и мольбертом. Для чего здесь металл, песок, цемент? Что делает художник с автогеном, слесарными инструментами дляковки и резки металла? Зачем ему глина, куски керамики, ажур латуни и бронзы? Почему краски в литровых и даже больших емкостях? Кажется, что здесь строительная, или ремонтная мастерская. Сквозные металлические рельефы вспарывают живописную ткань, вырываются из тела картин, вновь вплетаются в него. Становясь то женским силуэтом, то доспехом шаманки или лучницы, они выбиваются из плоскости и рамок картин А.Аканаева, создают ощущение взрыва привычных форм. Горячему потоку этой живописи, рельефа или скульптуры тесно в пространстве их классического русла, как тесно лаве взбунтовавшегося вулкана в его кратере.

Метаязык живописи А.Аканаева цветом, фактурой, игрой металла обостряет смыслы земли и знаки огня. Здесь рефреном повторяются образы женщины, создавая своего рода культ этих взаимосвязанных начал. Им вторит, приоткрывая завесу над художественными кодами автора, вереница павлинов - фениксов восточного мира, заново рождающихся в этом обновляющем огне.

Архетипы, используемые А.Аканаевым древни как сама жизнь на этой степной земле. Заключение в каждом из них символика рождения, сгущаемая их соединением, тайна извечного возрождения человека и природы - одно из его главных чувственно - ментальных посланий. Земля, огонь, женщина и павлин - символы любви в его живописи, причем не просто любви, а любви как акта, порождающего жизнь. Возможно поэтому, так обостренно воспринимаются художником именно образы праматерей казахского этноса.

Многие художники разрабатывают и в результате создают собственные живописные мифы, схожие с анималистическим тотемизмом древних. Такие как А. Иса - на образе тигра, как символа вселенного абсолюта, А.Есдаулетов - носороги и быки которого воссоздают густую атмосферу первозданного мира, мифологического времени, А.Ахат, в чьих живописных преданиях - сгустках ушедшего в прошлое древнего Турана, запечатлены мечты и ностальгия о прошлом, фетишизирует линейную идею петроглифов А.Бектасов.

Реалистическая линия отображения мотивов традиционного казахского быта, народных игр и обычаев продолжена А.Накисбековым. Продолжает развивать экзистенциальные идеи и формальную утонченность Б.Бапишев. В русле живописного конструктивизма работает Г.Маданов. Исторические реконструкции событий национальной истории воссоздают Е.Айтуаров, К.Ажибеков, А.Жакыпбеков, Д.Касымов, З.Медетбеков, Б.Тургынбай. Лирические образы казахского кочевья воссозданы М.Каспаком, О.Жубаниязовым, К.Какенулы.

Традиции декоративной условности, идущие от трансформации приемов казахского декоративно - прикладного искусства и уроков западно - европейского постимпрессионизма наиболее любопытно преломляются в творчестве М.Касымбекова и Т.Муката. Новую волну с несколько иной, авангардно трактованной этнографической нотой развивают С.Смагулов, А.Смагулова. Продолжают вольную, непосредственную живописную игру с этнокультурной символикой - интерпретацию свободных полетов воображения А.Тазиев, С.Сулейменова, А.Менлибаева, З.Султангазина, М.Бекеев, К.Ибрагимов.

Возвращение к началам, потребность взглянуть в корни и истоки визуализируется в стройных рядах многочисленных исторических персонажей, конников, битв. Или в потоке абстрактных форм, где проглядываются архетипы и принципы обобщения петроглифов, средневековой тюркской скульптуры. Обостряется, выходит на уровень тематических приоритетов историческая линия. Так главная идея творчества художника К.Ажибекулы – история Казахстана. Героям славной, полной подвигов и борьбы, достижений и величия истории нашего народа посвящено большинство знаковых полотен живописца. Второе, вероятно, не мене значимое направление в его искусстве, это этнография - произведения на тему казахского быта, традиций, обычаев.

Оба этих пласта творчества соприкасаются по всем своим параметрам с вопросами обозначения вечных ценностей культурного наследия великой степи. Обозначают в искусстве живописца и в сознании зрителя зримое воплощение нетленных сокровищ национального духа и истории казахов.

История казахского народа для казахских художников сейчас не просто тема, это скорее материк традиционной культуры, сокровенный

источник, из которого каждый мастер черпает идеи и образы, созвучные его представлениям о жизни, его творческим принципам.

Глубокая заинтересованность исторической темой подчас перерастает в самобытный творческий эксперимент, становясь основой для создания собственного художественного языка и стиля. Интерес к истории родного народа, к его традициям, обычаям, представленный в изобразительном искусстве на сегодняшний день может быть назван самым активным катализатором творческих идей.

Историческая тема представлена масштабно и что достаточно необычно в абсолютно разных видах искусства творчестве С.Смагулова. Ему удается плодотворно работать и в живописи, и в скульптуре, монументально - декоративном искусстве и в графике. Подход к исторической тематике в творчестве С.Смагулова отмечен разносторонностью и своеобразием выбора героев. Внимательно глядя на его масштабные, посвященные прекрасным страницам истории казахского народа и его героям произведения «Саки» (2003), «Султан Бейбарс» (2011), «Жалантос батыр» (2013), «Агыбай батыр» (2013), «Коркут» (2013), видишь, как образно претворяется в них проникновенно - эмоциональная авторская интонация.

Первое качество, способствующее этому впечатлению - способность художника к передаче динамики действия. В его работах, даже в композиционно спокойных, лишенных внешней линейной или ритмической экспрессии, всегда ощутим внутренний порыв, скрытый потенциал динамики, полета, что адекватно внутренней ментальной трансформации архетипических качеств характера казаха - кочевника, всегда готового к перемене места, уверенного в лихом ходе своего скакуна.

Глубиной духовных и художественных поисков, сопрягающихся с научными изысканиями в области истории казахского прикладного искусства, в частности средневекового и древнего оружия кочевников отличается творчество К.Ахметжана. Ему принадлежат картины на темы казахского эпического фольклора, жизни семьи, степные пейзажи. Излюбленными задачами в его работах становятся вариации на мотивы, извечно присущие жизни человека и природы.

Эта тематика, казалось бы, традиционная для казахской живописи получает в его творчестве не только особую интерпретацию, но и обретает свой, продуманный и разработанный, подкрепленный мировоззренческой, философской основой формальный строй. Темы



единства движения и покоя, мгновенного и непреходящего, изменчивости и неизменности этого мира развиваются в его искусстве.

Одним из создателей некоей эпопеи, своеобразной степной саги стал художник К.Аскарков. Главная тема и любимые мотивы полотен К.Аскаркова - Казахстан, его история и земля, народ и традиции. О направленности его творчества сами за себя говорят названия работ - «Кокпар», «Звуки кобыза», «Импровизация», «Наследие», «Степная мадонна», «Бесик», «Священный казан», «Той».

Восходящие к системе идей казахского орнамента и постмодернистским открытиям в области афро - азиатского искусства, работы К.Аскаркова отличаются узнаваемым своеобразием авторской интерпретации. Парадоксально сочетаются в них лаконизм обобщения формы с идеей многоплановой трактовки мира, бытописательской традицией. В условном образе - знаке К.Аскарков умудряется проговаривать максимум имеющейся в его сознании информации о сюжете, отчетливо уравнивая при этом все возможные сферы бытия.

Пластически выразительно выглядят шифры - образы К.Аскаркова со своей молчаливой, почти ребусной загадочностью. Их экспрессия подчеркнута внутренняя, исходящая из глубин смысловой квинтэссенции. Ощутимое пристрастие к степной колористической традиции с преобладанием теплых тонов - разнообразие охристых оттенков, насыщенных красных тонов в обрамлении разнообразных нюансов коричневых красок, узнаваемость знаковых абрисов традиционной культуры казахов - юрты, кобыза, шанырака, классических четырех видов скота, канонических зооморфных и космогонических орнаментов при всех аналогиях с новациями западного искусства XX века дает итоговую картину проявления национального художественного мировидения в живописи.

Масштабно, на уровне родового универсума казахской культуры трактуется К.Аскарковым тема любви и счастья. Она настойчиво обыгрывается им в особом экзистенциальном аспекте – на уровне идеи продолжения человеческого рода, преемственности поколений.

Извечный союз двоих в его понимании абсолютно традиционен и необходим мирозданию, так как сущностно чреват появлением третьего. Человеческая пара - мужчина и женщина в его полотнах всегда находятся в идеальной гармонии с природным миром, представленным разного рода обрамлениями из пар домашних животных.

Это метафорический, знаковый, но все же идиллический мир, где главенствуют идеи гармонии мира, цельности души, порядка и иерархии нравственных ценностей. Представление о домашнем очаге также трактуется художником с точки зрения единства поколений, где в каждом персонаже и действии закодировано пожелание благоденствия, плодородия и излюбленной художником плодovitости рода.

Снова и снова мы видим воссоздание архетипических мотивов и образов в искусстве Казахстана. Но зададимся вопросом, где же мы находим экзистенциальную составляющую? Безусловно, в самом ментально и мировоззренчески главном слое - в интерпретации мотива и образа, в его понимании, трактовке. Тяга к пониманию и подаче используемых в изобразительном искусстве Казахстана архетипических сюжетов, мотивов и образов в разрезе экзистенциальной сущностной составляющей явлена практически у всех художников.

Память национальной истории, цепь славных побед и событий, легенды о величии героев и воспоминания о мирной жизни поколений предков на просторах казахской степи неодолимо манят художников, словно заключая в себе разгадку чего - то сугубо личного, сокровенного. Воспринимаемое почти сакральным причащением этнической, национальной культурной памяти выводит нашу культуру к новому витку самопознания, к философскому, интеллектуальному, осознанному пониманию своей самости, своего духовного вклада в сокровищницу общечеловеческой культуры.

Художникам Казахстана принадлежит особая роль в этом сложном духовном поиске. Ведь для того, чтобы передать в живописи свое видение уникальной казахской культуры они обращаются не только к внешней событийной канве традиционной жизни, но открывают в ней глубинные особенности неповторимого степного миропонимания. Они опираются на стилистику народного орнамента, синтез изобразительности и декоративности, присущие древнему и средневековому искусству Казахстана.

В художественных средствах выражения - композиции, цвете, фактуре - они ищут адекватности смысловым приоритетам традиционной жизни казахов. В итоге они создают новый изобразительный язык казахского искусства XXI века, дополняющий друг друга в разных индивидуальных вариациях. Казалось бы, XX век произвел тотальную художественную интерпретацию всех возможных

стилистик, принципов и способов артистического обобщения. Но так сложилось исторически, что именно сейчас казахские художники выносят на широкую мировую арену искусства свою национальную художественную версию или свою живописную картину мира.

В качестве выводов можно сказать, что важнейшими для настоящего периода путями художественного осмысления культурного наследия стали два кардинальных мейнстрима. Первый - путь национальной культурной самоидентификации, необходимость выразить свой взгляд на общие мировоззренческие вопросы, лежащий через трансформацию архетипических мотивов и образов.

Здесь определяющими для изобразительного искусства стали архетипические идеи и принципы национальной культурной памяти, трансформации древнего и средневекового пластического наследия. Второе направление, сугубо внутреннее ментальное и художественное, заключенное в интерпретационном уровне, ведет от конкретной социальной проблематики к универсальной онтологической, тесно соприкасаясь, вырастая из первого - это потребность вернуться к экзистенциальным проблемы человеческого бытия.

Обращение к истории родного народа, его обычаям, жизненному укладу, став одной из самых характерных особенностей современной живописи Казахстана, позволяет назвать новый этап, в который вступило наше искусство с эпохи 1990-х возвращением к себе.

Из обрывков собственной генетической памяти, из воспоминаний о детстве или рассказов родителей, из книг по истории родного края и народа, черпая вдохновение, художники создают единую картину степной жизни, переполненную вековой чередой завоеваний и мирных дел, верований и ритуалов, достижений материальной и духовной культуры казахов. Таким образом, изобразительное искусство Казахстана посредством визуально воссозданных этнокультурных архетипов, увиденных сквозь экзистенциальную духовную призму, входит своим уникальным культурным наследием в общемировое культурное пространство.

**МУЗЫКАЛЫҚ-ЭПИКАЛЫҚ ДӘСТҮРДІҢ ДАМУ КЕЗЕҢДЕРІ**  
**THE EPIC MUSICAL TRADITION DEVELOPMENT STAGES**

Б.Ж.ОСПАНОВ\*  
Д.Н.ЕЛЬЖАНОВ\*\*

**Түйіндеме**

Музыкалық-эпикалық дәстүр ел тарихы мен ата-баба дәстүріне негізделуімен айқындалады. Батырлық жырларда айтатын болсақ бұнда батырлықты паш ететін көлемді жырларды жырлайды. Бұнда қаһармандық жырлар этникалық тарихқа арқау болып, ұрпақтан - ұрпаққа жалғасып дамыған. Бұндай құбылыс жыр-дастандардың әдеби сөзі мен музыкалық мақамына қатысты. Негізінен эпикалық - дәстүрді жалғастырудың маңыздылығы осындай ерекшеліктерінде болып табылады.

**Кілт сөздер:** музыкалық-эпикалық дәстүр, мақам, батырлық жырлар.

**Summary**

The epic musical traditions of the country shall be determined by the feasibility study of the history and traditions of the ancestors. As for the poems of the heroic courage of a volume of poems revealed sings here. Here is the basis of ethnic history of the heroic tales passed from generation to generation continues developed. This phenomenon of poetry and literary dastans words and music on the theme of some. Basically epic - is continuing the traditions of the importance of these features.

**Keywords:** the epic musical tradition, rhythm, heroic poetry.

Дәстүр ғасырлар бойы қалыптасқан әдет - ғұрып, салт-сана, өмір мен поэзияның өмір сүру аясы. Ол. Әдетте. ел тәжірибесіне сүйенеді. Осыдан келіп жыраулық дәстүрдің ұлттық сипаты деген ұғым туады. Бүгінде Қазақстанның кейбір аймақтарында ғана сақталып, оның өткеніне, көне сарындарына қатысты мәліметтер жеткізетін бұл қазынамыздың ұлттық тарихымызға, мәдениетіміз бен өнерімізге, әдебиетімізге қатысы аса зор. Ғылым тілінде мұны ұлттық сипат десек, сол ата-бабаларымыздың рухымен жеткен дәстүрден көз жазып қалмау үшін оны дамытып, жетілдіріп отырудың қажеттілігі айқындалады.

---

\* Өнертану кандидаты, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан-Қазақстан.

Candidates Arts study. International K.A.Yassawi Kazakh-Turkish University. Turkestan-Kazakhstan  
[dania1\\_1961@mail.ru](mailto:dania1_1961@mail.ru)

\*\* Аға оқытушы, Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті. Түркістан-Қазақстан

Senior Lecturer, International K.A.Yassawi Kazakh-Turkish University. Turkestan-Kazakhstan.

[eljan\\_77@mail.ru](mailto:eljan_77@mail.ru)

Кезінде қабылданған «Қазақстан Республикасында мәдени-этникалық білім беру тұжырымдамасында» (1996) көрсетілген бұл мақсаттарды жүзеге асырудың маңызы айрықша зор [1, 22].

Жыраулық өнерді зерттеу, игеру барысында бірқатар іс-шаралардың атқарылып жүргені мәлім. Эпикалық дәстүрді зерттеушілер жыраулық өнерге қатысты түрлі терминдер қолданып келеді. Осы мәселеге орай қалам тартқан көрнекті ғалым Т.Қоңыратбай: «Зерттеушілер тарапынан «жыраулық дәстүр», «жыраулық поэзия», «жыршылық өнер» деген тіркестер қолданылып келеді. Бірақ осы ұғымдардың бір-бірінен айырмасы, болмас бір-бірімен сабақтастығы әлі күнге арнайы сөз болған емес», - деп жазғанды.

Бүгінгі жыраулық өнерді сақтап қалған бірнеше географиялық аймақ белгілі. Олар: Атырау өлкесі, Сыр бойы және Жетісу аймағы. Географиялық негізінде бұл аймақтарды Батыс, Оңтүстік және Оңтүстік шығыс деп бөлуге болады. Солардың арасынан сонау оғыз мәдениетінің қалдығы сақталған. Сыр өлкесін айрықша атауға болар еді. Мұндағы жыраулық өнердің негізгі ерекшелігі дыбысты дірілдетіп шығару арқылы орындау. Оны ел арасында маңырама деп атаса, біз оның әдеби баламасын қолданып, аңырама деп атағанды жөн көрдік. Бір қызығы, дәл осы орындау стилі түрікмен халқының музыкалық-эпикалық дәстүрінде әлі күнге дейін жақсы сақталған. «Оғыз ұзандарынан жеткен бұл дәстүр әсіресе Тахтакөпір жағында тұратын түрікмен-саррықтарға тән» еген Т.Қоңыратбай бұл мәселені одан әрі тарқата келіп: «Түрікмен бахшылары-секдірмек, қазақ жыраулары-айырама деп атайтын дәстүр осы», - деп өте дұрыс жазған [2,28].

Осыдан жуық пікірді белгілі түрікмен зерттеушісі Ш.Гуллиев еңбектерінен де кездестіреміз. Өз халқының айтушыларын бахши және ашуг деп жіктеген ғалым, олардың ерекшеліктеріне де мән берген. Түрікмен халқының музыкалық мәдениетіне келгенде ғалым: «Основными носителями туркменской профессиональной музыки устной традиций являются бахши (певцы-сказители, сопровождающие исполнение на дутаре) и сазанда (исполнители на народных музыкальных инструментах: дутаре, гиджаке, гаргы тойдуке, дилли туйдуке), своеобразное и неповторимое искусство которое формировалось в результате усвоения ими передающихся от поколения к поколению, от мастера к ученику изустным путем многовековых художественных традиции и их дальнейшего

усовершенствования в живой исполнительской практике», - деп жазды [3].

Түрікмен бахшылары көлемді жырларды орындағанда мойын тамырлары біреуленіп, дауысты тамағынан шығарып айтатын болған. Кезінде В.Беляев пен В.Успенскийлер секдірмек деп атаған орындаушылық дәстүрі сол. Олай болса, Т.Қоңыратбай мен Ш.Гуллиев көрсеткен қазақ-түрікмен мәдениетінің тарихи-мәдени тектестігін білдіретін бұл ерекшеліктерді зерттеудің маңызы атап айтарлықтай [3,136].

Қазақ топырағындағы музыкалық-эпикалық дәстүрдің өзіндік ерекшеліктері де аз емес. Мысалы, бір ғана Сыр бойында бірнеше жыраулық мектептердің болғаны байқалады. Бірі - Қармақшы жеріндегі оғыз-қыпшақ дәуірінен саға тартатын көне эпикалық дәстүр, екіншісі - Арал аймағындағы жыраулық мектеп, үшіншісі - Бұдабай, Нартай, Балқашбай, Әбілаштардың жыр өнері. Көрнекті өкілдері - Балқы Базар, Қарасақал Ерімбет, Жиенбай, Тұрмағанбет, Жәмет, Дәріғұл, Кәрібоз, Сәрсенбай, Алмас, Көшеней, Рүстембек, Бидас, т.б. көптеген аты-шулы жыраулар.

Атырау аймағындағы жыраулық өнердің өзіндік ерекшеліктері байқалады. Бұл шығармалар негізінен XV-XVI ғ. оқиғасын қамтитын ноғайлы дәуірінің оқиғаларына негізделген. Осы белгілері олардың жанрлық ерекшеліктерін тудыратын секілді.

Жетісудағы жыр өнерінің дүлдүлдері - Сүйімбай, Жамбыл, Кенен. Дәл осы суырып айтушы өнерпаздардың есімімен бүтін бір аймақтың жыршылық өнерінің кескін-келбеті айқындалады. Қазақ жеріндегі эпикалық дәстүрге тән аймақтық ерекшеліктер әлі күнге арнайы зерттелген емес.

Осыған орай «жыраулық дәстүр» дегеніміз не - деген сауалға әлі күнге дейін толымды жауап берілген емес. Әдебиет зерттеушілері оны көркем ой көрінісі - поэзия ретінде зерттеп, өлі мәтін ретінде қарастырады. Ал музыка мамандары оны өнердің еңселі бір арнасы ретінде қарастыра қойған жоқ.

Қазақ халқының музыкалық-эпикалық дәстүрі бірнеше тарихи кезеңдерге жіктеледі десек те осы кезге дейін жыраулық өнерді түркі тайпаларының көне тарихына негіздеп зерттеген М.Мағауиннің өзі жыраулық өнерді XV-XVIII ғасырлар мен ғана шектейді.

Дұрысында жыраулық өнер өте көне құбылыс. Ол XV ғасыр мен басталып, XVIII ғасырмен аяқталмайды. Жыраулық өнер көне түркі

дәуірінен саға тартып күні бүгінге дейін дамып келе жатқан тарихи мәдени құбылыс.

Жыраулық өнер - тарихи қалыптасқан, дәстүрге ұласқан тұрақты сипатқа ие болған құбылыс. Оның түп-тегіне үңілер болсақ сонау орхон жазбаларына, оғыз дәуірінің эпикалық мұраларына көз жібереріміз анық. Ол дәуірлерден жеткен музыкалық мақам үлгілері болмаса да, жазба ескерткіштер жоқ емес. Солардың бірі - «Қорқыт ата кітабы».

Түркітану ғылымында бүгінгі Сыр бойындағы эпикалық дәстүрдің оғыз дәуірімен байланысы жиі айтылып келеді. IX-X ғасырларда оғыз тайпаларының Сыр бойын мекендегені анық. Сол дәуірден қалған музыкалық-эпикалық дәстүр күні бүгінге дейін өзінің байырғы қалпын сақтап, стильдік ерекшеліктерімен дараланып келеді. Бұл әсіресе Қорқыттың сүйегі жатқан Қармақшы жеріндегі жыраулық өнерге тән құбылыс.

Жыраулық, жыршылық өнер ғасырлар бойы қалыптасып, өзіндік музыкалық-эпикалық репертуар тудырған мәдени құбылыс. Оның тағы бір ерекшелігі, өзіне тән музыкалық-эпикалық репертуары, музыкалық әуені мен орындау ерекшелігі болуымен қатар белгілі бір этникалық топқа қатысы туралы мәліметтер сақталған. Сюжет көркемдік тұрғыдан жетіліп қайта жырланып отырса да, ондағы тарихи-этнографиялық деректер әдетте тұрақты келеді. Қорқыт - Оғыз, Ер Тарғын - Ноғайлы тайпаларының батырлары. Бұл жырлардың еларалық немесе қазақ арасындағы нұсқалары болса да олардың этнологиялық, этнографиялық сипаты тұрақты. Кейбір қазақ ғалымдары дәстүрді бір ғана көркем құбылыс деп білсе, оның негізінде бір ғана сюжет қуу, мәтінінің мазмұны баяндай жатқаны анық. Олардың пайымдауынша, сюжет қозғалмалы категория. Ол үнемі толығып, түлеп, өзгеріп отырады-мыс.

Эпикалық дәстүр аясында жеткен эпикалық жырлардың қандай белгілері тұрақты, қайсысы өзгермелі деген мәселелер де толыққанды зерттелмеген. Орыс эпостану ғылымында В.Я.Пропп, Б.Н.Путилов ұсынған методологиялық арналардың қазақ фольклортану ғылымынан кең орын табуы мұндай өзекті мәселеден гөрі бірыңғай поэтикалық жүйенің үстемдігіне жол ашқаны бар. Сол негізде қазақ жыр-дастандарының ұлттық сипаты, қазақ мәдениетіне қатысы назардан тыс қалды. Айталық, Байсын (Жиделі Байсын)-қоңырат, Қараспан (Қаратау) - қыпшақ тайпасының ата қонысы болады да тұрады. Оның сыры неде? Біз айтар едік, жырдағы өзгерістер көбіне поэтикалық

шеберлікті, түрлі образдау тәсілдерін қажет ететін батырдың ерлік істері, астындағы атының жойқын шабысын суреттеген тұстарда ғана байқалады. Оның тағы бір дәлелі, жырдың түрлі нұсқауларында мұндай эпизодтар көлемінің бірде қысқа, бірде ұзын болуында.

Дәстүр шеңберінде эпостық жырларды баяндаудың белгілі композициялық жүйесі де қалыптасқан. Соған орай тұрақты мотивтер де кездесіп отырады. Мысалы, жыр оқиғалары «Баяғы өткен заманда» деп басталып, одан әрі: шал мен кемпірдің баласыздығы; әулие-әнбиелерге сыйынуы; кемпірдің арыстан, жолбарыс етіне жерік болып, ұл (қыз) тууы; батырдың ерекше туысы; сағат, күн санап өсуі, өзге елге барып батырлық сайысқа түсуі; қалыңдықты батырлық сайыста жеңіп алуы; жорыққа аттануы; елін жау шабуы; батырдың елін, әке-шешесін азат етуі, мұрат-мақсатына жетуі болып отырады.

Мұны бір ғана типологиялық желі емес, оқиға дамуының логикалық жүйесі деуге де толық негіз бар. Мұндай ұқсастық сырын эпикалық дәстүрмен ғана түсіндіруге болар еді. Осыған орай оның екі түрлі сипатын атап көрсетуге болады: бірі - тарихи - этнографиялық, екіншісі - көркемдік-поэтикалық. Бірақ мұнымен жыраулық өнердің болмыс бітімі толық айқындалмайды. Осыған жыраулық өнер аясында жеткен музыкалық мақам-саздардың тарихылығын да қосамыз. Поэзиялық образ бен музыкалық образдың арақатынасынан туындайтын мұндай күрделі проблема қазақ ғылымында әлі күнге сөз болған емес. Ал Б.Асафьев болса кезінде поэтикалық бейне мен музыкалық образдың бір-біріне сай еместігін айтқан" [4,12].

Бүгінде жыраулық өнерді жалғастырушы мамандар жоғары оқу орындарының жанынан даярлана бастады. Олар синкреттік құбылысты тұтас күйінде зерттеуге жол салып отыр. Осы жайларды түйіндей келгенде жырауға тән мына қасиеттерді саралауға болар еді.

Біріншіден, жырау - шығармашылық тұлға. Оның бойында ақындық, сазгерлік, орындаушылық қасиеттер қатар жүреді.

Екіншіден, жырау қазақ даласында сақталған жыраулық мектептер мен оларға тән мақам-саздарды жетік біледі. Осы негізде орындап отырған шығармалардың қай дәуір, қай аймақ, қандай көркемдік стильге қатысын аңғаруға мүмкіндік тумады. Тарихи-этникалық сипаты басым жыр-дастандарды уақыт, кеңістік категорияларынан тыс алып, бір ғана көркем шығарма ретінде қарастырумен таным түгелденбейтінін профессор Т.Қоңыратбай өте орынды ескерткен.

Үшіншіден, жырау - эпикалық дәстүрдің негізгі сақтаушысы әрі дамытушысы. Ол қазақ поэзиясына тән 7-8 және 11 буынды



өлшемдермен қатар, сол өлшемдерге сай музыкалық мақам үлгілерімен де жете таныс тұлға. Мақам бұрын ба, әлде поэзиялық өлшем бе, деген сауалға әдеби ағымдағы ізденістер толық жауап бере алған емес.

Төртіншіден, жыраулардың негізгі музыкалық құралы - қобыз бен домбыра.

Бесіншіден, жырау өз елінің тарихы, мәдениеті, әдебиеті және музыкасынан хабардар тұлға. Тек осы негізде олар өткен дәуір оқиғаларын, көне сюжеттерді жаңғыртуға мүмкіндік алған.

Жырау - этнограф, яғни қазақ тарихы мен мәдениетінің жарқын беттерін өз өнері арқылы кейінгі ұрпаққа жеткізуші тұлға. Осы шежірешілдік қызметін мүлтіксіз атқару үшін жырау өз халқының тарихы - мәдени мұрасының үлкен жанашыры болуы қажет.

Мұның бәрі М.Мағауиннің жырау тұлғасына қатысты пікірлерімен ұштасып жатқан анықтамалар. Алайда ғалымның жырауды көбіне поэзия өнерінің өкілі ретінде қарастыруы даулы.

Мысалы, бір сөзінде М.Мағауин: «Жыраудың жыраулығының ең басты белгісі-ақындық. Яғни өз жанынан өлең шығарғыштық қабілетінің болуы. Жырау деген атаудың өзінің «жыр» сөзінен шыққандығы күмән туғызбайды»-дейді [5,61].

Жалпы жырау ұғымының «жыр» сөзімен байланысы анық. Бірақ жырау - ақын ғана емес, сонымен бірге музыкалық мақамды шығарушы әрі орындаушы. Бұл ерекшеліктерін алып тастар болсақ, жырау тұлғасына тән қасиеттер толық анықталмаған болар еді.

Жыраулық поэзия оның даму кезеңдеріне қатысты сабақталған. Бұл жөнінде С.Қасқабасов пікірлерінің де мәні аса елеулі. Автордың: «Жыраулар поэзиясындағы ең басты тақырып Қазақ хандығын құрған ру мен тайпалардың татулығы мен бірлігі және мемлекетті нығайту мен оның жауынгерлік күшін арттыру болды» [6].

Дегенмен, жыраулық дәстүр тұсында көбіне оның көркемдік-поэтикалық сипаттарына мән беру басымырақ байқалады. Оның сынаржақтығын И.Земцовский мен А.Құнанбаевалар орынды көрсетіп: «То, что обычно считается в литературоведении и фольклористике эпическим (по сюжету и образности), то в разных фольклорных традициях исполняется на мелодии самого различного типа (речитативные, песенные, в танце и вне его, с инструментом и без и т.п.). С другой стороны и то, что обычно в литературоведении и фольклористике не считается эпическим, может исполняться с напевами, явно относящимися в данной традиции к эпическому музыкальному стилю. Мы не можем закрывать глаза на подобные

факты. Мы должны исходить из той фундаментальной предпосылки, что музыкальный эпос-как жанрово-стилевая очевидность-представляет собой не только научно актуальную категорию, но реально-исторический феномен».

Дұрысында, жырау - синкреттік тұлға, өнерді тудырушы әрі дамытушы. Жыраулар өздерінің қоғамдағы қызметін өнер емес, ел естелігі, ата-баба тарихын кейінгі ұрпаққа жеткізуші тұлға ретінде түсінген. Сондықтан ондағы көркемдік арнаны келе-келе туған құбылыс деп білген жөн. Сыр бойындағы жыраулардың репертуарында мақамдар көптеп кездеседі. Мақам араб тілінен аударғанда тұрақ дегенді білдірсе, түріктерде мақам ладтық жүйені құрайды.

Жыраулық өнердің басты белгілерінің бірі - музыкалық мақамы. Мақам жоқ жерде жыр да жоқ. Қазақ топырағында сақталған эпикалық дәстүрлерге тән түрлі мақамдар болса, олар стильдік тұрғыдан зерттелген емес..

Солардың бірі - маңырама. Бұл Сыр бойындағы дәстүрге тән құбылыс. «Маңырама» дегеніміз не: жанр ма, стиль ме, дәстүр ме? Эпикалық дәстүрге сүйеніп айтар болсақ, бұл үшеуінің де өзіндік орны жоқ емес. Тарихи-диахрондық деңгейден келгенде, маңырама - дәстүр, стилдік тұрғыдан қарастырғанда-жанр, ал жанрлық деңгейден оның ерекшелігін айқындайтын стиль. Демек, «маңырама» дегеніміз оғыз дәуірінен жеткен музыкалық интонациялық құрылым: әрі стиль, әрі жанр, әрі дәстүр. Термин табиғатына келгенде Т.Қоңыратбай оны «маңырама» емес, «аңырама» деп атағанды жөн санайды. Бұл - атаудың әдеби сипатын ескеру.

Сыр бойында сақталған музыкалық-эпикалық дәстүрдің қазақ мәдениеті үшін маңызы зор болса да, оны арнайы зерттеп, зерделеп жатқан мамандар байқала бермейді. Бұл біздің эпикалық мұрамызға да тән кемшілік.

Бүгінгі музыкатану ғылымында «маңырама» музыкалық-интонациялық мағынада қолданылып келеді. Басқаша айтқанда, «маңырама» - музыкалық лексика үлгісі.

Біздің бұл тұтастығымыз - жырау, жыршы типінің шыққан кезеңін анықтап, жыраулық өнердің қалыптасу кезеңдері туралы ұғым түсінік беру. Сонымен қатар жыраулық өнерді оқып игерудің жолдары мен әдіс тәсілдерін үйрету болып табылады.

Жыраулық өнер-мәдени-музыкалық құбылыс. Айтулы жыраулар үнемі ел ортасында, халықпен аралас жүреді. Жыраулар типі өте ерте

дәуірлерде қалыптаса бастаған. Алғаш бұл қызметті бақсы, балгерлер, шамандар атқарған. Жыраулық өнердің қалыптасуы бірнеше кезеңдерден тұрады. Олар: бақсы-шаман-ұзан-жырау-жыршы-термеші, т.б. Міне, осы кезеңдерді жеке-жеке игерудің ғылыми таным үшін маңызы зор.

Екіншіден, жыраулық өнердің табиғаты туралы зерттеулермен танысып, оларды ғылыми-танымдық негізде бір ізге келтіріп жүйелеу қажет. Ол қай кезеңде жыраулық өнер, қай дәуірде жыраулық поэзия, қай ғасырда жыршылық өнер деген атауға ие болған? Осы мәселелерді анықтау барысында көптеген мәселелердің басы ашылары анық.

Жыраулық өнерді зерттеп игеру ісін есімдері мәшһүр жырау-жыршылардың әдеби-музыкалық мұрасын оқыту арқылы да жүзеге асыруға болады. Бұл ретте Қорқыттың музыкалық мұрасының орны бөлек. Ол әрі жырау, әрі бақсы. Қорқыт шығармалары – оғыз елінің үлкен тарихи мұрасы. Қорқыт арқылы бүкіл қазақ, түркімен, әзірбайжан, анадолы халықтарының тарихи-мәдени тектестігін анықтауға да жол ашылады. Өнер неғұрлым көне болған сайын оның тараған аймақтары да көп болып келеді. Себебі мұндай құрылыстың негізінде тарихи-генетикалық яғни туыстық, қандастық байланыс жатады.

Қазақ мәдениетін жасаушылар типін игеру үшін олардың атауларын игерудің маңызы зор. Е.Тұрсыновтың «Қазақ ауыз әдебиетін жасаушыларының байырғы өкілдері» (1976) атты еңбегінде жырау, жыршы, ыр, жыр, әнші, термеші, ақын атауларының мән мағынасы қарастырылған" [7, 25]. Осы атаулардың этимологиясы, семантикасын игеру арқылы олардың қалай жасалғанын және нендей мағына білдіретінін анықтауға болады.

Мысалы, автор «ақын» атауы «жырау» сөзінен бұрын туған деп, ақындық өнер жыраулық өнерден көп бұрын туған деген пікірді жақтайды. Егер біз осындай мәліметтерді қаз қалпында қабылдайтын болсақ онда ғылыми әдістерді сыни тұрғыдан игермеген болар едік. Мұндай мәселелерде негізсіз пікір айтатындар да болады.

Ақын атауы Абай поэзиясымен байланысты. Бұл сөз жазба әдебиет өкілдеріне бағышталған. Е.Тұрсынов болса оны көне дәуірлерге жіберген. Сонда ақын типі жыраудан бұрын туған болып шығады. Алайда жыраудың өте ерте туғаны, олардың әскербасы, тіпті елбасы, бақсы, балгерлік қызмет атқарғаны ғылымда дәлелденген.

Әрбір атаудың құрылымы мен мағынасы болады. Бұл мәселелер

Ә.Марғұлан, Б.Уахатов, Е.Ысмайылов, З.Ахметов, Е.Тұрсынов, т.б. зерттеушілердің еңбектерінде зерделенген [8,96].

Жыраулық өнер XV-XVIII ғасырлар көлемінде қалыптасса, жыршылық өнер XIX-XX ғасырлар жемісі. Соңғысы көбіне жаттап айтушы кәсіпкерлер типіне қатысты термин. Олардың арасында Майлы қожа, Базар, Кете Жүсіп, Омар Шораяқұлы сияқты суырып айтатын импровизаторлар да болды. Сонымен бірге белгілі бір ақындардың сөзін терме дәстүрінде орындайтын өнер иелері де болуы мүмкін. Жыршылық өнер туралы сөз болғанда олардың жеке басына тән қасиеттерді бір ғана белгімен шектеуге болмайды.

Импровизация – қазақ мәдениетінің маңызды бір белгісі. Арғы дәуірді былай қойғанда оның ізі бүгінгі өнерімізден де табылып келеді. Сондықтан жыршылық өнердің өрісі тар мәдени құбылыс, ескірген нәрсе деп қабылдауға мүлде болмайды. Сондықтан *жыршылық өнер* деген ұғымның қандай мағына беретінін, әлі күнге дамып келе жатқан тірі мәдени процесс екендігін түсінудің маңызы зор. Бүгінгі тағылымы жоқ әндердің көбінен жыр, терме, ондағы тәрбиелік мазмұнның маңызы басым.

Жыршылық өнер туралы сөз болғанда оның импровизациялық сипатынан туындайтын екі түрлі қасиетін айтамыз: біріншісі – музыкалық, екіншісі – поэзиялық арқауы. Соңғы поэзиялық ерекшеліктерінен туындайтын тағы бір сипаты – риторика. Бұл – сөз өнері, жырау-жыршының сөз саптау ерекшелігі [9].

Жырау, жыршы немесе сөз айтушы – импровизатор. Яғни ол табан астында суырып айтатын әдеби-мәдени тұлға. Жырау шеберлігі оның белгілі бір тақырыпты, сюжетті музыкалық мақамға салып, өзіндік сөз өрнектерімен жеткізе алуымен айқындалады. Олай болмаған жағдайда айтушы жырау емес, жыршы. Сондықтан бүгінгі ғылыми әдебиетте ақындығы жоқ айтушылар типін жыршы деп атау бел алып келеді.

Е.Ысмайылов, Ә.Марғұлан, Ә.Қоңыратбаев, Р.Бердібаев, Е.Тұрсынов т.б. ғалымдардың еңбектерінде жыраулық және жыршылық өнердің түрлі проблемалары қарастырылған. Олардың бәрі дерлік жырау тұлғасына тән бірнеше белгілерді атап көрсеткен.

Бүгінде фольклортану, түркітану ғылымында орта ғасырлардағы оғыз-қыпшақ мәдениетіне қатысты зерттеулер аз емес. В.В.Бартольд, А.Н.Кононов, В.М.Жирмунский, С.Агаджанов, Х.Көрұғлы, Ә.Марғұлан, Ә.Қоңыратбаев, Т.Қоңыратбай, т.б. ғалымдар оғыз-қыпшақ мәдениетін түрлі қырынан қарастырды. 1986 жылы оғыз тайпасының ұлы мұрасы «Қорқыт ата кітабы» жазбасының тұңғыш

рет қазақ тіліне аударылуы соның айғағы. Бүгінгі түркітану ғылымында оғыздардың IX-X ғасырлардағы атамекені ретінде Сырдың төменгі ағысы аталып келеді. С.П.Толстов еңбектеріндегі оғыз елінің тұрағы – Жанкент (Жаңакент). Осының бәрі Сыр бойындағы музыкалық-эпикалық дәстүрдің түп-тамырын оғыз дәуірінен іздеуге негіз болады [10, 63].

Қазіргі кезеңде жыраулық дәстүрді әдебиетші ғалымдар поэзия жағынан зерттесе, өнертану саласында түркі халықтарына ортақ күрделі жырларды, тұтастай жыр мақамдарын нотаға түсіру арқылы олардың ортақ стильдері мен генін анықтауға ден қояды.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Қазақстан Республикасындағы этникалық-мәдени білім тұжырымдамасы туралы*. Қазақстан Республикасы Президентінің өкімі, Астана, 1996 ж. 15 шілде №3058
2. Қоңыратбай Т. *Эпос және этнос: қазақ эпосы және оның этникалық сипаты*/ Алматы, Ғылым, 2000. - 266 б.
3. Гуллыев Ш. *Туркменская музыка*. –Алматы, 2003.
4. Асафьев Б.В. *Музыкальная форма как процесс*, кн. 1–2. Л., 1971
5. Мағауин М. *Шығармалар жинағы*: Он үш томдық. 1960-2002 ж. 6 том. – Алматы, Қағанат, 2002. – 742 б.
6. Қасқабасов С.А. *Жан азық*. Астана 2000
7. Тұрсынов Е. *Қазақ ауыз әдебиетін жасаушыларының байырғы өкілдері»* (1976) Алматы 1982, 22 б.
8. *Қазақ әдебиетінің тарихы: жоғары оқу орындарына арналған оқулық*. Редакторы Қирабаев С., 2002. –410 б.
9. Ыбыраев Ш. *Эпос әлемі*. Алматы, 1993.
10. Толстов С.П. (отв.ред) *История народов Узбекистана. Том 1. С древнейших времен до начала XVI века*. Тошкент 1980, 236 б.

## МАЗМҰНЫ, CONTENTS

<b>ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ</b>		
Emiroğlu Z. (Bakü)	XV.Yüzyıl Eski Anadolu Türkçesinden Azerbaycan Türkçesine Geçen Deyimlerin Anlam Ve Şekil Bakımından İncelenmesi Analyzing Phrasal Compounds Taken From XV Century Ancient Anatolian Turkish Included in Azerbaijan Turkish for Their Meaning and Form	5-23
Салқынбай А.Б. (Алматы) Salkynbay A.B. (Almaty)	Шежіре шындығы: кісі есімдеріндегі уәж Values the names of ancestors in Shezhire	24-35
Uçar E. (Izmir)	Eski uygurca *süye- fiili ve türevleri üzerine On old Uigur <i>süya-</i> and its derivations	36-49
Жолдошбаев А.С. (Жалал-Абад) Zholdoshbayev A. S. (Zhalal-Abad)	Антропонимия түркілік халықтарының Anthroponomy of Turkic peoples of Russia	50-58
Мағжан С. (Түркістан) Magzhan S. (Turkestan)	Көп мағынаны білдіретін просодикалық параамалдар Polisemy of prosodic paraelements	59-63
Досжан Р. (Шымкент) Doszhan R. (Shymkent)	Көне түркі тілінің қазіргі қазақ тілімен сабақтастығы The Continuity of the Language of Turkish written Monuments with modern Kazakh language	64-73
<b>ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ</b>		
Назаров Н. (Ташкент) Nazarov N. (Tashkent)	Этнические аспекты формирования и развития узбекского этноса в Центрально-Азиатском регионе Ethnic aspects of the formation and development of the Uzbek ethnos in the Central Asian region	74-85
Альжанова Э. Е. Атаева Х.К. (Түркістан) Alzhanova E.E. Ataeva H.K. (Turkestan)	«Алпамыс батыр» жыры түркі халықтар тарихында The poem «Alpamys batyr» in the History of Turkic nations	86-103

Мұстапаева Д. (Түркістан)	Қожа Ахмет Ясауи кесенесіндегі қола шырағандардың шыраққа байланысты көне дәстүрлермен рухани ұштасуы	104-111
Mustapaeva D. (Turkestan)	The spiritual connection between the copper lamps in the mausoleum of Khoja Ahmed Yasavi and ancient customs related with fire	

---



---

#### ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН

---



---

Ələkbərli F.Q. (Bakı)	Mağların təlimi: Türk fəlsəfəsi, yoxsa İran fəlsəfəsi	
Alekberli F.G. (Baku)	The teaching of the mobads: Turkish Philosophy of the Philosophy of Iran	112-122

---



---

#### АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

---



---

Ергалиева Р. (Алматы)	Наследие великой степи - архетипическое и экзистенциальное – в современном искусстве Казахстана	123-131
Ergalieva R. (Almatı)	Heritage of the Great Steppe - Archetypical and Existential - In Contemporary Art of Kazakhstan	
Оспанов Б.Ж. Ельжанов Д.Н. (Түркістан)	Музыкалық-эпикалық дәстүрдің даму кезеңдері	132-141
Ospanov B.Zh. Elzhanov D.N. (Turkestan)	The Epic Musical Tradition Development Stages	

---

### **БАЙЛАНЫС**

Түркология ғылыми-зерттеу институты  
Түркістан/ҚАЗАҚСТАН  
e-mail: [turkology.institute@ayu.edu.kz](mailto:turkology.institute@ayu.edu.kz)  
Басылым: Ахмет Ясауи университетінің «Тұран» баспаханасы

Редакцияның мекен-жайы:  
161200, Қазақстан Республикасы, Оңтүстік Қазақстан облысы Түркістан қаласы  
Бекзат Саттарханов даңғылы № 29  
Телефон. 8 (72533) 3-35-36  
Журналдың электрондық нұсқасын [www.ayu.edu.kz](http://www.ayu.edu.kz) сайтынан оқуға болады.

Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның  
көзқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова  
Көркемдеуші редактор А.Авжы  
Ағылшын тілі редакторы А.Евлер

Басуға 24.04.2017 ж. қол қойылды.  
Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.  
Шартты баспа табағы 9,0.  
Таралымы 300 дана. Тапсырыс 630.