



ISSN 1727-060X

2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады

ТҮРКОЛОГИЯ

TÜRKOLÖJİ

ТЮРКОЛОГИЯ

TURKOLOGY

№ 1-2 (45-46), 2010

қаңтар-ақпан/ocak-şubat
наурыз-сәуір/mart-nisan

Журнал Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және спорт министрлігінде
2005 жылғы 18-ақпанда тіркеліп, N5597-Ж куәлігі берілген.

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

Bu dergi Paris'te bulunan Uluslararası İSSN Merkezi'ne Mayıs 2003'te kaydedilmiştir.
Kayıt No: ISSN 1727-060

Түркістан 2010



ҚҰРЫЛТАЙШЫ / UCREDITELЬ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

Редакция алқасы / редакциянная коллегия

**Редакция алқасының төрағасы / председатель
редакционной коллегии**

Ташимов Лесбек Ташимұлы

Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ президенті,
техника ғылымдарының докторы, профессор

Бас редактор / главный редактор

Ергөбек Құлбек Сәрсенұлы

Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ вице-президенті
филология ғылымдарының
докторы, профессор

Бас редактор орыңбасары /

Заместитель главного редактора

Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы

Түркология ғылыми-зерттеу институтының
директоры философия ғылымдарының
докторы, профессор

Хората О. (редакция алқасының құрметті мүшесі); ф.ғ.д., проф. Ахматалиев А. (Бішкек); проф. М.Накип (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Бахадирова С. (Некіс); ф.ғ.д., проф. Бердібай Р. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Ыбыраев Ш. (Көкшетау); т.ғ.д., проф. Бутанаев В. (Абакан); ф.ғ.д., проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Егоров Н. (Чебоксары); ф.ғ.д., проф. Ергөбек Қ. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Илларионов В. (Якутск); ф.ғ.д., проф. Закиев М. (Қазан); т.ғ.д., проф. Кызласов И. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Қайдар Ә. (Алматы); т.ғ.д., проф. Мадуан С. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Махмеддин Н. (Алжир); ф.ғ.д., проф. Миннегулов Х. (Қазан); ф.ғ.д., проф. Мұсаев К. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Мырзахметов М. (Тараз); ф.ғ.д., проф. Нуреддин М. (Бейрут); ф.ғ.д., проф. Орус-оол С. (Қызыл); ф.ғ.д., проф. Сарыбаев Ш. (Алматы); ф.ғ.д., проф. Тұрал С. (Анкара); ф.ғ.д., проф. Тухлиев Б. (Ташкент); ф.ғ.д., проф. Тыбықова А. (Горно-Алтайск); ф.ғ.д. Улаков М. (Нальчик); ф.ғ.д., проф. Черемисина М. (Новосибирск); ф.ғ.д., проф. Хребіцек Л. (Прага); т.ғ.д., проф. Ювалы А. (Кайсері); ф.ғ.д., проф. Шайхұлов А. (Уфа); ф.ғ.д., проф. Щербак А. (Санкт-Петербург); ф.ғ.д., проф., ф.ғ.к. Әбжет Б. (жауапты редактор); Танауова Ж. (жауапты хатшы).

SAHIBI / OWNER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

**Yayın Danışma Kurulu Başkanı /
Head of the Editorial Board**

Prof.Dr.Lesbek Taşimoglu Taşimov

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Kazak-Türk Üniversitesi Rektörü

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof.Dr.Kulbek Sarsenuli Ergöbek

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Kazak-Türk Üniversitesi Rektör
yardımcısı

**Baş Editör Yardımcısı /The assistant to the
Editor-in-Chief**

Prof.Dr.Kenjetay Dosay Tursınbayulu

Türkoloji ilmi-araştırma institüsü Başkanı

Horata O. (Yayın Kurulu Üyesi); Prof.Dr. Ahmatyev A. (Bişkek); Prof.Dr. Bahadırova S. (Nökis); Berdıbay R. (Türkistan); Prof.Dr. Ş.Ibraev (Kökşetau); Prof.Dr. Butanayev B. (Abakan); Prof.Dr. Vasilyev D. (Moskova); Prof.Dr. Veliyev K. (Bakü); Prof.Dr. Egorov N. (Çeboksarı); Prof.Dr. Ergöbek K. (Türkistan); Prof.Dr. İllariyonov V. (Yakutsk); Prof.Dr. Zakyev M.(Kazan); Prof.Dr. Kızlasov İ. (Moskova); Prof.Dr. Kaydar A. (Almatı); Prof.Dr. Maduan S. (Türkistan); Prof.Dr. Mahieddin N. (Aljir); Prof.Dr. Minnegulov H. (Kazan); Prof.Dr. Mirzahmetov M. (Taraz); Prof.Dr. Musayev K. (Moskova); Prof.Dr. Nureddin M. (Beirut); Prof.Dr. Orus-ool S. (Kızıl); Prof.Dr. Sarıbaev Ş. (Almatı); Prof.Dr. Tural S. (Ankara); Prof.Dr. Tuhliev B. (Tashkent); Prof.Dr. Tıbıkova A. (Gorno-Altaysk); Prof.Dr. Ulakov M. (Nalçik); Çeremisina M. (Novosibirsk); Prof.Dr. Hrebitsek L. (Praga); Prof.Dr. Yuvalı A. (Kayseri); Prof.Dr. Şayhulov A. (Ufa); Prof.Dr. Şerbak A. (Sankt-Peterburg); Dr. Abjet B. (Genel editör); Tanaouva J. (Genel sekreter).

КӨНЕ ТҮРКІ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІ

Орынбай БЕКЖАН

Бұл еңбегімді Александр Македонскийді тізе бүктірген біріккен үш сақ тайпасының билеушісі ұлы Чуң қақанқтың туғанына шамамен 2365 жыл толуына, Есік жазуының оқылғанына 16 жыл толуына арнаймын.

ЕСІК ЖАЗУЫНА 2009 ЖЫЛҒЫ ТҮЗЕТПЕ ЖӘНЕ ОНДАҒЫ ЖАҢА ҰСАҚ ЖАЗУДЫҢ МАҒЫНАСЫ

В статье рассматриваются чтение и значение новоявленных неизвестных мелких письменных знаков на серебряной чашечке, найденного в Есикском кургане, и о новизне прибавлений к значению письма дополнительных элементов, в знаках ранее известной крупной надписи.

Makalede Esik'te bulunan gümüş tenekelerdeki yeni küçük yazıların okunuşu ve anlamı, bununla beraber büyük yazılardaki belirsiz dangaların kavramı doğrultusundaki yenilikler bahsediliyor.



inscription on a silver bowl (cm)

1993 жылғы оқылымның транскрипциясы: ІЗ іЛ еР Чың еЛ еС ті ПТ :
БаШ ТоҚ еДГү, ЙЕР-СуБ АС Сел ПТ, іЧ ТӨК.

Аудармасы: Із елінің ері Шың: “Ел, есіг, еске сақта, -деді (тура мағынасы: айту етті) – Бас біріктіру игі, [сонда] Жер-Су жейтін асынды сел етер, ішер суыңды төгер”.

2006 жылғы түзетпе оқылымның транскрипциясы: ЫЗ еЛ¹ еР² Чың :
“еЛ¹, еС²! – Т²П²і, – Б¹аШ Т²ҮЧ еД²Гү, ЙЕР – С²ҮУБ⁴ ЕС² С²еЛ¹ ЕТ², іЧ Т²ӨК^{4?}”.

Аудармасы: Біз елінің ері Шың: “Ел, есіт, еске сақта! – деді, – Бас түйістіру игі, (сонда) Жер-Су өзен-көлді сел етер, ішер суды төгер”.

Арыс өзенінің бойындағы Күлтөбе қала-жұртынан табылған көне түркі күл жазулы жазба ескерткіштердің оқылуы [1] көне түркі күл жазуларындағы бұрын беймәлім болып келген мәселелердің сырларын ашуға септігін тигізді. Мысалы, Күлтегін ескерткішіндегі *өмезсен* сөзінің түбірі ө емес өм екені Күлтөбе–IV жазба ескерткішіндегі OM^4 , YUM^4 болып оқылған жаңа таңбаның мағынасы арқылы ашылса, Есік жазуында бұрын L , L^2 , r , P^2 , ψ , $Ч$, $)$ $Ц$ болып оқылған таңбалардың өз графикалық өзгешелігіне сәйкес дыбыстық- мағыналық айырмасы бары Күлтөбе–V жазба ескерткішінің [2] оқылуы арқылы белгілі болып отыр.

1. (3) L – YUL^4 , OL^4 , L^4YU , L^4O болып оқылатын, Есік жазуындағы 3-ші нөмірлі, бұрын eL^2i болып оқылған таңба. Осы таңба Шу-2 ескерткішінде де қолданылған, оны біз өз еңбегімізде [3] YL^1YK (ұлық, ұлы) деген сөздегі жуан L^1 дыбысы мағынасымен оқыған болатынбыз. Бұл таңба Күлтөбе–V жазуында да қолданылып, еріндік буын YL^4 мағынасында оқылды. Мұнда да YL^4YK^4 сөзінде қолданылған.

2. (4) r – OP^4 таңбасы да Шу-2 және Күлтөбе–V жазуларында кездесті. Есік жазуында бұл таңба да жіңішке P^2 болып оқылғаны белгілі. Бұларға қосымша Шу-2 ескерткішіндегі 1-ші таңба да $ö$ кері жазылған $ö$ Қ таңбасы екені және $aHҚыH^2$ сөзінің де $ҚaHҚыH^2$ (қанқтың) болып оқылатыны да анықталды. Бұлай оқу E-30 ескерткішіндегі $aHҚыH^2$ сөзінің де $ҚaHҚыH^2$ болып дұрыс оқылуына игі әсерін тигізді. Ол \cup мына таңбаның күрделі графема болып жазылғандығынан сәуле белгілердің графикалық мағынасы қазір ашылып отыр. Ол былай оқылады: $\cup 1) s s s - 3$ (үш санының таңбалық белгісі, үш болып оқылады); $2) s s - Қ$; $3) s s - Қ$; $4) \cup - HҚ$.

Бірінші жолының жаңа транскрипциясы: $eP^2D^2eMiH^2 3$ (үч), $aҚ ҚaHҚыH^2 eL^2iH^2D^2E ҚaP^1A ҚaH^1ҚA B^1aP^1ыPaH^1, \dots$

Аудармасы: Ерлік даңқпен 3 (үш), ақ (қосымша мағынасы: таза, жоғары) Қанқтың елінде(гі) Қара ханға барыш, ...

Ескерткіштегі $HҚ$ таңбасының әрі Қ таңбаларын белгілейтін, әрі қасиеттілікті меңзейтін сәуле белгілерімен жазылуы Қара Қанқ елінің асқан сәулетті, бай да батыр екендігін көрсету мақсатынан туғаны байқалады. Үш сызық болуының себебі үш сан белгісін де білдіру мүддесінен туғаны сезіледі. Сан белгілерінің оқылуы да Күлтөбе жазуларындағы сан белгілерінің ашылуы арқасында мүмкін болған жәйт.

Шу-2 жазба ескерткішінің түзетілген оқылымы: Жазу төрт бөліктен тұрады. Үш бөлігі – күрделі графемалар да, төртінші бөлігі – тастың төбесіне ұзына бойына ірі етіш жазылған $\cup L^2$ таңбасы.

1 – күрделі графема – $\Gamma \ddot{o} - 1) \ddot{o} - Қ$; $2) d - D^2$; $3) U - YUK^4$

- 2 – күрделі графема – i L – 1) L – ҰУЛ⁴; 2) U – ҰУҚ⁴; 3) [] – ЛШ;
4) – ЛЧ; 5) r – ӨР⁴; 6) I – Қ; 7) ½ - AP³; 8) s – А; 9) Ё – Қ
3 – күрделі графема - 1) – НҚ; 2) Î – Н¹; 3) Ў – З
Жай таңбалармен жазылған толық түшнұсқасы:

16 10 5 1

∪ Ў Î Ñ s ½ Ir V [] U L Ud ð

Транскрипциясы: аҚ іД²ҰУҚ⁴ ҰУЛ⁴ҰУҚ⁴ аЛШ аЛЧ ӨР⁴ ҚАР³А
ҚаНҚыН¹ ыз еЛ²і

Аудармасы: Ақ (қосымша мағынасы: таза, жоғары, биік), қасиетті, ұлук, алып, еліктіретін, арбайтын, сыйқырлы, таңғажайып, өр (қосымша мағынасы: ер), Қара Қанқтың Біз елі!!!

Есік жазуындағы бұрын Біз болып оқылған таңбаның күрделі графема екенін, оның қазір БІЗТ⁴ҰУҒ⁴ болып оқылып отырғанын ескерсек, Шу-2 ескерткішіндегі Ў З таңбасының қалай жазылғанын зерттеу қажет. Онда да БІЗТ⁴ҰУҒ⁴ болып жазылған болуы ықтимал.

Есік жазуындағы 5- інші және 6- ыншы, өз ерекшеліктері бар таңбалар да өзінің төл дыбыстық мағыналарымен оқылуы тиіс. Бұрын ψ Ч болып оқылған таңба, енді жуан, еріндік ҰЧ⁴ буын таңбасы, ал Ң болып оқылған) таңба жуан, еріндік ҰҢ⁴ буын таңбасы болып оқылады деп шештік. h – Ң таңбасының тағы бір жіңішке, еріндік s ҰҢ⁴ болып оқылатын таңбасы [4] туралы да зерттеу еңбек жазылды. Бұларды есептесек, Ң таңбасының төрт нұсқасы табылып отыр. Сондай-ақ жіңішке, еріндік ҰҢ⁴ болып оқылатын таңбаның тағы бір түрі - s Күлтөбе- IV [1] жазуында кездесті. Бұрын жалқы таңбалы саналып келген Ч, Ң, М [1] таңбалары енді жалшы көп таңбалы дыбыстар қатарына қосылатын болды.

Есік жазуының 2009 жылғы алғашқы түзетілген оқылымы. Ерекше белгілері бар 1(3) L – ҰУЛ⁴, ОЛ⁴, Л⁴ҰУ, Л⁴О; 2 (4) r – ӨР⁴, ҰУР⁴, Р⁴Ө, Р⁴У, Р⁴ҰУ; 3 (5) ψ - Ч⁴О, Ч⁴ҰУ, ОЧ⁴, ҰУЧ⁴; 4 (6)) – ҰУҢ⁴, ОҢ⁴, Ң⁴ҰУ, Ң⁴О таңбаларымен оқылған сөздер:

1(3)- L. Бұл таңба арқылы ҰЛУ⁴ [3] сөзі оқылды. Бұның мағынасы айдаһар. Осы таңба Шу-2 ескерткішінде де қолданылған. Есік жазуында біз бұл таңбаны жіңішке Л² таңбасы мағынасында ЕЛ деп оқыған болатынбыз. Шу -2 ескерткішінде бұл таңбаның алдында күл әліпшиіндегі теріс түсірілген < Ұ таңбасы болғандықтан әріпті еріндік үндестікпен ұл (ұ) деп оқып едік. Кейінгі зерттеулер нәтижесі бұрынғы тұжырымға түзету енгізуді қажет етіп отыр. Шындығында біз теріс жазылған Ұ деп оқыған таңбамыз теріс жазылған < Қ (9-шы) таңбасы болып шықты. Бұл Күлтөбе жазулары

оқылғаннан кейін белгілі болды. Бұрын бұл таңба бізге беймәлім болатын. Бұл таңба Қ таңбасы болса да, бұдан кейінгі (2-ші) таңба ҰЛ⁴ болып оқылатыны КЛТ–V жазба ескерткішіндегі таңбасының мағынасы анықталған соң мәлім болды. КЛТ – V ескерткішінде де бұл таңбаның алдында дауысты дыбыстың таңбасы жазылмаған. Ал бұдан кейінгі күрделі графеманың құрамында ҰҚ⁴ таңбасы келтірілген. Сондықтан біз бұл таңбаны ҰЛ⁴(Ұ) деп оқыдық. Осы себептен енді Есік жазуындағы таңбаны да ҰЛ⁴ҰУ деп оқу керек деген ой туды. Көне дәуірдегі мүшел жылында Лу [5] деп айдаһарды айтқан болуы ықтимал. Өйткені ұлудың мағынасын Қазақстанның өзінде *балық* деп атау ұшырасады. Мүшел жылын түркілерден қабылдаған моңғолдар бұл жылды ЛУУ (айдаһар) десе, ал қытайлар ұлу жылын ЛУН (айдаһар) [5, 266] деп атайды. Ғалымдардың көпшілігі мүшел жылы түркілерден шыққан деген пікірді қолдайды. Олай болса, *ұлу* жылының мағынасы көне дәуірде «айдаһар» болған, кейін *айдаһар*, *аждаһа* секілді сөздер ол сөзді тілден ығыстырған болуы мүмкін. Қырғызстаннан табылған Сирия жазулы түркі ескерткіштерінде «Лу жылы» [6] деген сөз тіркесі ұшырасады. Оны С.Е. Малов *айдаһар* деп аударған. Мүшелдегі ұлу, жыл аты, Онгин ескерткішінде (Об-4) іС1 Л²Ү1 [6, 8-9] болып жазылған. С.Е. Малов бұны да *айдаһар* (дракон) деп аударған. Біз ең көне нұсқасы деп В.В. Радловтың «Атласына ...» [7] зер салғанымызда біршама тың олжаға кез болдық. Онда В.В. Радлов іС1 Л²Ү1 деп оқыған сөздегі соңғы і I таңбасы бірінші, алдыңғы С У таңбасына қосылған С ҮҮҮ екінші ҮҮ таңбасы болып шықты. Ал одан кейін біздің мағынасын ашқан еріндік s ҮҢ⁴ [4] таңбасына ұқсастырыла, бірақ мойыны мен басы иіле, доғалана (белінен жоғарғы жағы) тік тұрған айдаһар бейнеленген. s ҮҢ⁴ таңбасының айдаһардың иілген басына ұқсастырыла таңбалануы біріншіден сөздің мағынасына сәйкес келтіріле бейнеленуін және ҮҢ таңбасының дұрыс оқылғанын дәлелдейді. Зерттеу нәтижесі Онгин ескерткішіндегі мүшел жылы Л²ҮҮҮҢ⁴ болып оқылатынына көз жеткізді. Таңбаның айдаһар бейнесіне ұқсастырыла салынғаны басынан желкесі мен денесіндегі үшкір жалдарынан анық байқалады. Ескерткішті ең алғаш «Н.М. Ядринцев 1891- жылы тауыш, ұстындағы мәтіннен эстампж алып бірнеше мүсінтастарды фотоға түсіріп В.В. Радловтың қолына берген» [8]. Біз В.В. Радловтың атласындағы сол қалыптама (эстампж) көшірмедегі жазу таңбаларын зерттеу арқылы ЛҮҮҮҢ сөзінің VIII ғасырда *айдаһар* мағынасында қолданылғанын анықтап отырмыз. Негізінде мүшелдегі ұлу жыл атының мағынасы қазақ тіліндегі кішкене мүйіз қабыршақты, сулы жердің жәндігі болмағаны осылайша мәлім болды. *Айдаһар* мағынасындағы *луууу*, *луууу*, *лун* (қытай) сөздері нұсқатүрлерінің қазіргі түркі тілдеріндегі қолданыстары туралы келешек жұмыста арнайы тоқталатын боламыз.

2 (4)- г. Есік жазуында қолданылған ерекше таңбалардың бірі ӨР⁴ таңбасы. Бұл таңба да КЛТ – V ескерткішінде (7-ші) қолданылған. Оны біз

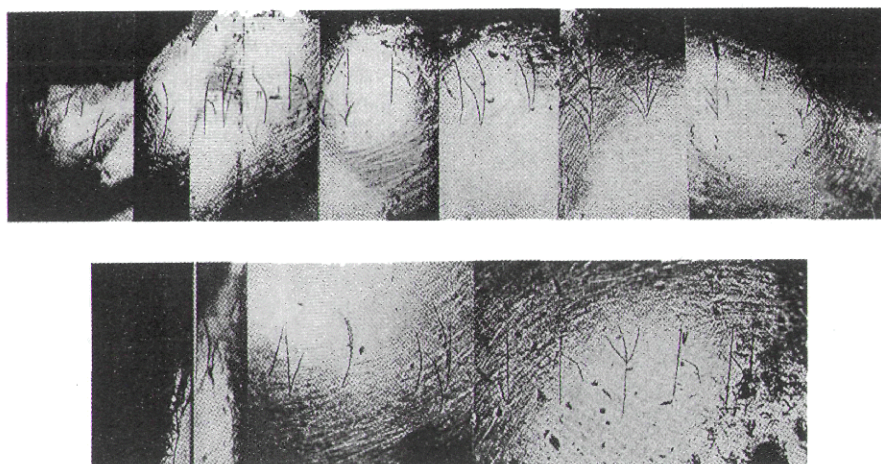
P^2 таңбасының бір нұсқатүрі болар деп, eP^2 деп оқығанбыз. Шу–2 ескерткішінде де осылай оқылды. Тек осы КЛТ–V ескерткішінде үшінші рет ұшырасқаннан соң бұл таңбаның да өзгешелігі бар деп, P^2 таңбасының ерін буындық түрі деген шешімге келдік. Әзірше үш ескерткіште де қазақ тіліндегі ӨР сөзінің мағынасын білдіреді деп ұйғарып отырмыз. Бұл сөздің өр (упрямый, гордый, несгибаемый) [9] мағынасына қоса ер (герой, мужественный) мағынасын да білдіретінін ескертеміз.

3 (5)- піш ЧҰУ^4 және 4 (6)- піш ҰҢ^4 таңбалары тіркесіп $\text{Ч}^4\text{ҰУ}^4$ болып оқылды. Бұрын ЧыҢ болып оқылып, кісі есімі деп тұжырымдалған болатын. Қазіргі оқылған $\text{Ч}^4\text{У}^4$ да кісі есімі болып саналады. Кісі болғанда, қандай кісі десеңізші?! Бұл – түркі елдері тарихында аты белгілі сақ тайпаларының біріккен мемлекетін басқарушы Шу атымен мәлім **ҚАҚАНҚ**тың есімі!!! Бұрын ЧыҢ болып оқылған кезде (1993 ж.) Шу қаған туралы мәліметтер [10] бізге белгісіз еді. Қазір әрі еріндік буын таңбалары оқылып, әрі Шу қаған туралы мәліметке қанық болғаннан кейін Чуң есімі Шу қағанның, әйгілі Македония патшасы Ескендір Зұлқарнайынның «мүйізін» қайырған қағанның, б. д. д. IV ғасырдағы түркі тілінің айтылу емлесімен дыбысталған есімі екенін аса мейірлі де мол рухани қанағатпен, масаттана, ашық айдай етіп айқындаймыз!!! Бүкіл әлемге жария етіп, жар саламыз!!!

7- піш, бұрын жуан Л^1 таңбасы деп танылған, бірақ жіңішке Л^2 болып оқылған таңба шындығында да Л^1 жуан Л^1 таңбасы болып оқылатыны анықталды. Бұл профессор А. Аманжоловтың [11] еңбегіндегі О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасын (фоторазвертка) зерттегенімізде айқындалды. Онда бұрын жуан Л^1 таңбасы деп танылған, бірақ жіңішке Л^2 ретінде оқылған 24- інші күрделі графеманың төменгі ұшы созылыңқы екені де аңғарылды. Осы таңба бұрын бір ғана жіңішке Л^2 таңбасы болып оқылды. Себебі бітікпі жоғарғы жағындағы түзу сызықты қате жазып, кейін доғал сызықпен түзеген деп түсіндік. Ал бұны күрделі графема деп ұйғаруға әбден болады екен. Бұл екі Л^2 таңбасын біріктіріп жазған таңба – 1.1 - Л^2 ; 2.1 - Л^2 . Оқылуы $\text{С}^2\text{eЛ}^2\text{-eЛ}^2$ болады. Бұның қазақ тіліндегі айтылу нұсқасы судың өте көп мөлшердегі молшылығын білдіретін ел-сел қос сөзі екені белгілі. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде бұл сөзге мынадай анықтама береді: «ЕЛ-СЕЛ: ел-сел болды [өтті]. *Жер-көкті су басты, сел боп ақты.* Өлім мен өмір, от пен оқ арпалысында өткен қарлы қыс көктемгі алтынкүрек соққан кездегі *ел-сел боп* еріген қардай тез өтті (С. Бақбергенов, Қарға там.) [12]. Бұдан ежелгі дәуірдегі бабаларымыздың қазіргіден керісінше қолданған тілдік нұсқасын байқаймыз. Көне заманда ел сөзінің өзі де су мағынасын білдірген. Ол *жыл+ға ((й)ыл+ға), жыл+а ((й)ыл+а), л+е (өзен), ет+іл (өзен), ес+іл (өзен), Тоб+ыл (өзен)* т. б. сөздердегі су мағынасын білдіретін *ыл//іл* түбірлерінен сезіледі.

Ал 7-ші) жуан L^1 болып өз мәнімен оқылып отырған таңбадан кейінгі алғашқы зерттеушілер фотосуретінде [13]) C^2 таңбасы түрінде бейнеленген таңба жоғарыда айтылған О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасында) П

Протогюркская рунополюбовная надпись на серебряной чашечке (р. Или).
Фоторазвертка О. В. Медведева.



таңбасы бейнесінде екені анық түсірілген. Бұл таңба тек П таңбасын бейнелейтін сызықтан тұрмайды, оған басқа да таңбалар қосылып сызылған, яғни, бұл таңба да күрделі графема: (8) 1.) – П; 2. / - L^2 ; 3.) – D^2 ; 4.) – C^2 ; 5. U – OQ^4 , YUQ^4

(7)) L^1 таңбасы мен (8)) күрделі графеманың оқылымы: UsdlpL

Транскрипциясы: алП еЛ² іД²іС²і ОҚУ⁴, ҰУҚ⁴ Аудармасы: ...алып, ел иесі: - Оқы, ұқ...

Күрделі графемадағы) D^2 таңбасының оң жақ төменгі ұшының өшкендігі, әлсіз ізі байқалады. Таңба 15- / D^2 таңбасының жазылу үлгісіне сәйкес келеді.

9, 10, 11- таңбалар I T^2T^2 і *деді* болып оқылған еді. Мұндағы 9, 11-ші таңбалардың оқылуында қателік жоқ. Ал ортадағы 10- таңбаның қосымша сызбалары барлығы О.В. Медведевтің фотосуретінде анық көрініп тұр. Демек, бұл таңба да лигатура арқылы жазылған: (10) p 1. A – e; 2. p – PT. Сонда бұл таңбалар Ті еPT²і *де етті* (тура мағынасы: айту етті) болып оқылады. Біз бұрын да T²T²і сөзінің осылай түсіндірілуі мүмкін екені

туралы болжаған болатынбыз. Қазіргі оқылымда дәл сол мағына айқын көрінді.

Есік жазуындағы жаңадан анықталған ұсақ жазудың мағынасы. О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасының тигізген пайдасы тек бұлармен ғана шектелмейді. 8-ші күрделі графема мен 9-шы T^2 таңбаларының арасында ұсақ жазумен алып ел иесі Чұуның жасы қарттық мезгілге жеткені және оның ең құнды да қасиетті іс істегені туралы ғажайып мәлімет берілген. А. Аманжолов О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасын төңкерілген күйінде келтіреді. Себебі ол бұрын ескерткеніміздей Есік жазуын төңкеріп, теріс қаратып оқиды. Ұсақ жазуда Чұуң қағанның шыққан, басқарған үш – Шебіреп, Ызтұғ, Очоқ елдерінің аты келтірілген. Бұл қазіргі қазақ шежіресіндегі Ұлы жүз тармағының Ойсыл [14] тайпасынан тарайтын Шапырапты, Ысты, Опақты руларына сәйкес келеді. Келесі Ж. Бейсенбайұлы құрастырған шежіреде [15] бұл үш руды Үйсін Бәйдібектен таратады. З. Сәдібеков шежіресінде Ойсылдан тараған бұл үш рудың Үйсін Бәйдібек байдың қол астына барып паналағанын, кейін хан қудалауынан қорқып, Бәйдібек байдың ұрпағымыз деп лақап таратқаны туралы айтылады. Бұл Есік жазуында келтірілген сақ ұрпақтары Шебіреп, Ызтұғ, Очоқ руларының кейінгі ғасырларда үйсін тайпасына сіңгендігімен де сәйкес келіп отыр.

Есік жазуындағы 8-ші және 9-шы таңбалар арасына жазылған ұсақ жазудың түшнұсқасында 21 таңба жазылған. Оның төртеуі күрделі графема да, 17-і жай таңбалар. Бұл жай таңбалардың құрамына соңғы үш \hat{a} B^2 таңбаларынан құралған $B^2\hat{a}H^4Y$ $B^2iT^2i\Gamma$ $B^2iT^2\Pi\check{C}$ сөздерінің жанына шексіздік, мәңгілік тізбек нышан белгісіндегі \hat{a} B^2 таңбалары да кіреді. Оның үстіңгі екеуі фотосуретте бейнеленген де, соңғы үшіншісі фотоға ілінбей қалған. Бірақ біз оны да бар деп санап, санға қосып есептедік. Алдымен күрделі графемалы түшнұсқаны берейік:

Күрделі графемалар 22 жай таңбаға бөлінеді. Оның бір Ψ $Ч^4$ таңбасы екі сөзге тел оқылады. Сонымен санағанда күрделі графемалардағы жай таңбалардың саны – 23 деп саналады. Оны 17 бұрынғы жай таңбаға қоссақ, барлығы – 39 (40) таңба қолданылғаны мәлім болады. Бұлардың ішінде Есік ұсақ жазуында 24 әліпшилік таңба-графема қолданылған. Оның 21-і жалпы түркі күл әліпшиі таңбаларымен сәйкес келеді де, 3 таңбасы (Γ^4Y ,) $YU\check{C}^4$, Ψ $Ч^4YU$) жеке қолданыстағы ерекшелік болып табылады.

Жай таңбалардың толық түшнұсқасы:

Транскрипциясы: Ш²еБ²Р²еШ² ыЗТ⁴ҰУҒ⁴ ОЧ⁴ОҚ⁴ ҮЧ⁴ С¹аҚ еЛ²і аЛ¹Пы
Ч⁴ҰУҢ⁴ еЛ² іД²іС²і аН¹Ча аН¹Ча ҰҚ⁴Ү ӨГ⁴Ө аР¹ТыН¹Ч аБ¹ыЗ аТ¹а Б²әНГ⁴Ү
Б²іТ²ІГ Б²іТ²іН¹Ч еРТТ²і

Аудармасы: Шебіреп (Шашырапты), Бізтуғ (Бісты), Очоқ (Ошақты)
үш сақ елінің алшы Чуң, ел иесі, сонша, сонша ұлы, өгө (мақтаулы, даңқты,
насихатшы, кеңесші, дана қария), артық (артқан), абыз (жалшы ғылым-білім,
діни ғылым иесі, дін басы) ата мәңгі жазу жазбасын жасатты (етті).

Күміс кеседегі ұсақ жазудың апылуына ірі жазудағы 3-ші, 4-ші
ҰЛ⁴ҰУ және ӨР⁴ болып оқылған таңбаларды қайта зерттеп, анықтау
мақсатында О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасына арнайы ыждағатпен зер
салуымыз ықпалын тигізді. Мысалы, алғашқы зерттеушілердің жазуды
түсірген фотосуретінде, қол көшірмесінде [13] 1, 2, 3-ші таңбаларда L Z I
қосымша сызық-белгілер, яғни, графемалық бөлшек-элементтер, жоқ. Ал
О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасында ол сызықтар бар. Бірінші таңбада 5-
6 элементі болса, ең соңғы U ҰУҚ⁴ таңбасының белгісі ыдыстың қараңғы
бөлігінде қалған. Оның әлсіз белгісін біз күміс тостағанды арнайы зерттеген
кезде фототілші З. Үйсінбаевтың түсірген екі фотосуретінен байқадық. Бұл
белгі өте әлсіз болса да, аңғаруға мүмкіндігі бар еді. Ал үшінші таңбадағы
белгілер О.В. Медведевтің фотосуретінде айқын бейнеленген. Тек L
ҰУЛ⁴ҰУ таңбасының белдеуіндегі сызықша ғана жарықтан көрінбей қалған.
Дәл осы таңбаның сол жақ төменгі ұшындағы екі қиғаш сызық және жоғарғы
ұшындағы ψ үш тарау сызықтар ой тудырып, күрделі графема ретінде
бөлшектеніп оқылуына көмегін тигізді. Сондай-ақ бұрын жіңішке Л² болып
оқылған б-шы) жуан Л¹ таңбасы да күдік тудырып, оның қасындағы
«Курган Иссык» кітабында жіңішке) С болып көрсетілген таңбаның) П
таңбасы екені анықталып, сөз және таңбалар өз мағыналарымен оқылды.

Міне, осы 8-ші және 9-шы таңбалардың арасына жазылған ұсақ жуан
Т Т¹ таңбасы аТ¹а болып оқылды да, төмен қарай оған іргелес орналасқан
Г⁴Ү, h Ң, В Б² таңбалары Б²әНГ⁴Ү ‘мәңгі’ болып оқылды. Сөйтіп оның
арғы жағындағы таңбалар Б²іТ²ІГ Б²іТ²іН¹Ч еРТТ²і ‘жазу жазба жасатты’
түріндегі таңғажайып мағыналы сөз тіркестері өз құпияларын бүкіл әлемге
паш етіп, дүние есігін тұңғыш рет ашты. Көне түркі күл жазба
ескерткіштерінде (КТКЖЕ) *Бәңгү таш* (КТк 11(2), 12, 13) ‘Мәңгі тас’ *Бігіг
таш* (КТү 53 (2)) ‘Жазулы тас’ сияқты сөз тіркестері жазылған, ал *Бәңгү бігіг*
‘Мәңгі жазу’ тәрізді тіркес ұшыраспаған-тын. Бұл тұрғыда **Чуң қаған
ескерткіші** түшкі дәл ұғымды беруде алдыңғы орынға шығады. Осы тәрізді
Бігігч жазба сөзі де алғаш кездесіп отыр. Бұндай *бігігч*, *артынч* секілді –*ынч*, –*інч*
жұрнақтарымен келген етістіктер көне түркі жазба ескерткіштерінде (КТЖЕ)
кездеспейді, тек бір ғана көмекші сөз *ергінч* формасында ғана ұшырасты.
Негізінен тек қана реттік сан есімдерде (екінші, үчүнчі т.б.) кездескен соң, бұл

жұрнақ сан есімнің осы саласына телінген болатын. Қазіргі кезде бұл жұрнақ ежелгі түркі күл жазба ескерткіштерінде (есінч, ерiртiнч [1]) етiстiк түбiрлерге де жалғанып есiмше мағынасында қолданылғаны мәлiм болып отыр. Сондай-ақ ерт көмекшi етiстiгiне –тi қосымшасы жалғануы да алғаш рет ұшырасты.

Бұлар ұсақ жазудың соңғы бөлігі болғандықтан ата сөзінің анықтауыш бөлігі ірі жазудың осы сөзге тірелген алдыңғы тіркестері ме, жоқ әлде өзінің басқы бөлімі бар ма, деген сұрау туды. Сөйтіп ұсақ жазудың жоғарыдағы алдыңғы бөлігі зерттеліп оқылды. Алдымен тіркестің соңғы жағындағы жеке таңбалардың мағынасы анықталды, бірақ аБ¹ыЗ сөзіндегі З таңбасының бар екендігі ірі жазудағы аБ¹ыЗ сөзі белгілі болған соң ғана аян болды. Оған дейін ол сөзді аБ¹а (ұлық билеуші, баба) деп оқыған едік. Абыз сөзі КТКЖЕ- де кездеспеген сөз. Осы ескерткіштен басқа тағы бір ежелгі түркі күл жазба ескерткішінде қолданылған. Бірақ ол жазба ескерткіштің оқылымы әлі баспа бетінде жарияланған жоқ. Сондықтан Есік жазуындағы абыз сөзі екінші ежелгі түркі күл жазба ескерткішінде жазылған болып есептеледі. Абыз сөзі қазақ тілін терең білетін әрбір қазаққа мәлім сөз. Ол діни басшы ғана емес, жалшы, жан-жақты асқан білімді, дана қария, ел басшысы саналады. Абыз бен ата сөздерінің арасындағы бос жерлердің таңбалары түспей қалған, дегенмен ол сөздер де ата сөзінің теңеулері екені абыз ата тіркесінен-ақ аңғарылады.

Ұсақ жазуда қолданылған бұдан өзге ҰҚ⁴Ұ, ӨГ⁴Ө [1] сөздерінің мағыналары бұрынғы еңбектерімізде кездескен, мағыналары ашылып түсіндірілген сөздер. Бұлардың алдындағы таңбалар қиын, күрделі графемалы, кесенің қараңғыланған бөлігіндегі үш таңба кезек-кезегімен оқылды. Алғашқы оқылған күрделі графемамен жазылған жіңішке екі Ш² таңбалары болды. Бұлар Ш²еБ²іР²еШ² сөзіндегі Ш² таңбалары болуы мүмкін. Олай болса Б² және Р² таңбалары болуы тиіс деген ой осы және басқа да таңбалардың ашылуына септігін тигізді. Біз Есік жазуы туралы ең алғашқы зерттеу еңбегімізде [16] оқылған Ыз ел атауын да қазақтың ұлы жүзі құрамындағы Ысты тайпасы деген болжам білдіргенбіз. Олай болса *Ысты*, *Шашырашты* (Шебіреш) тұрған жерде Ошақты да тұруға тиіс. Өйткені шежірелерде *Шашырашты*, *Ысты*, *Ошақты* бір атадан тарайды. Осылай бір күрделі графемада *Ошақты* (Очоқ) да Чуң есімі де бірге жазылғаны мәлім болды. Өйткені екеуі де ҰУЧ⁴ таңбасымен жазылады. Сөйтіп ұсақ жазудың өз алдына бөлек кіріспе бөлігі бар екені, оның ірі жазуға тіркесіп оқылмайтыны белгілі болды. Ірі жазуда автор сөзі және Чуң атаның өз ұрпақтарына арнаған төл сөзі жазылған да, ұсақ жазуда тек автор сөзі келтірілген.

Ұсақ жазудағы таңбалар ірі жазудағы көне түркі күл таңбаларын толықтырады. Күлтөбе жазуларында ӨК⁴Ө болып қолданылған сөз Есік

ұсақ жазуында $\Theta\Gamma^4\Theta$ түрінде сипатталған. Үч таңбасы және сөзі Күлтөбе-V жазуында да кездесіп, таңбаның оқылуы толық дәлелденді. Күлтөбегін жазуында «...бәңгү тап тоқытдым, ...бітідім! Аны көрің, анча білің! Ол тап... дым. Бү бітіг бітігме – атысы Йоллығ т(ігін) ...*мәңгі тас соқтырдым. ...жаздырдым! Оны көрің, сонша біліңдер! Ол тас(ты орнаттыр) дым. Бү(л) жазуды жазушы – немересі – Йоллық т(егін)* (КТк 13) деген Білге қағанның сөзі келтіріледі. Йоллық тегін қағазға түсірілген дайын мәтінді тасқа қашап (немесе басқа тәсілмен) түсіруші хаткер ғана. Ол сөздің төл иесі емес. Сөздің төл иесі Білге қағанның өзі. Есік жазуындағы ұсақ жазуда да мәңгі жазуды ұрпақтарына арнап, өсиет еткен, жаздырған ел иесі, алып Чуң қақанқтың өзі екені анық айтылған. Бұл мәлімет түркі-сақтардың жазудың атқарар қызметін, мақсат-мүддесін, құндылығын білгенін толық аңғартатын аса құнды хабар. Ұсақ жазуда көне түркі жазба ескерткіштерінде көмекші етістік түрінде *ергі* (еді, болды) болып қолданылған сөз *ерт+ті* болып қолданылған. Бұл *істетгі, жасагты, етті* деген сөздердің мағынасын білдіретіні байқалады. Бұл сөздің түбірі *ерт* пе, болмасы *ер* түбіріне жалғанған –т өзгелік етістің жұрнағы ма, деген сұрауға болашақта жауап табылар деген ойдамыз.

Есік жазуындағы ірі жазудың 2009-шы жылғы, кейінгі, түзетілген оқылымы. Есік жазуының біздің тарапымыздан үздіксіз зерттеліп, оқылып келе жатқанына биыл 16 жыл толды. Бұл тұрғыдан алғанда әр жыл зерттелудің, оның нәтижелерінің дамуы тұрғысынан алғанда танымы толымды табыстарымен мәлім болып келеді. Осы жылдар аралығындағы Есік жазуына тікелей қатыссыз зерттеулердің өзінде де келешек, мысалы, биылғы – 2009- шы жылғы зерттеулерге игі ықпалын тигізген V ДҚ, РТ, Н НҚ, # ЙН таңбаларының ашылуы және басқа Күлтөбе жазуларының мағыналарының (< НҚ) ашылуы, Ашықтас жазуындағы $\frac{1}{2} AP^3$, $\frac{1}{4} YUR^4$ таңбаларының мәні, т.б., Есік жазуының толық ашылуына зор үлес қосқандығы айқын. Өзінің теріс те бұрыс оқуына шексіз сеніп келген профессор А.С. Аманжоловтың өзі еңбегінде келтірген О.В. Медведевтің бұрынғы «Курган Иссык» кітабындағы фотосуреттен анағұрлым ықтияттылықпен түсірген фотобейнесі арқылы Есік жазуы құпияларының ашылып жарыққа шығуына үлкен септігін тигізіп отырғаны үшін оған алғыс білдіруіміз қажет. Қалай дегенде де Есік жазуының мағынасын ашуға талпыныс білдіріп, өз шамаларына қарай еңбек еткен зерттеушілердің ізденістері Есік жазуының мағынасының толық ашылуы жолындағы кезекті даму сатылары болғанын атап айтқанымыз жөн.

Ұсақ жазудағы *Шебіреш, Ызтуғ, Очоқ* тәрізді үш сақ тайпаларының атаулары белгілі болғаннан соң, ірі жазуда тек бір ғана Ыз (Ысты) тайпасы емес, *Шебіреш, Очоқ* тайпалары да жазылуы тиіс деген мақсаттың нәтижесінде сол атаулар және басқа сөздер жазылған күрделі графемалар

Транскрипциясы: аЛЦ ҰУЛ⁴ҰУҒ⁴ аЛ¹П іД²ҰУҚ⁴ АР³ыҒ ҰУР⁴ҰУҚ⁴
П²еБ²П²еП² БЗТ¹ҰУҒ⁴ ОЧ⁴ОҚ⁴ ҚАР³А ҚаНҚыНҚ ҮЧ⁴ С¹аҚ еЛ²і ОЛ⁴ОНҚ
ӨР⁴Ү ҰУЛ⁴ҰУҚ⁴ ЕР² аНЧа аНЧа аНЧа аНЧа ҰУМЛ⁴ҰУҚ⁴ ҰУМЛ⁴ҰУҚ⁴
ҰУМЛ⁴ҰУҚ⁴ ҰУМ⁴Л⁴ҰУҚ⁴ Т⁴ОЙНҰУҚ⁴ҰУҚ⁴ АБ¹ЫЗ АД¹А Б¹ОЙ¹Л¹а
Б¹аҒа ҚАҚАНҚ Ч⁴ҰУҢ⁴ аЛ¹П еЛ² іД²іС²і: - ОҚ⁴Ұ, ҰУҚ⁴ – Т²І еРТТ²і –
Б¹аШ¹ Т²ҮЧ⁴ еД²Т⁴Ү, ЙЕР-С²ҰУБ⁴ ЕС² С²еЛ²-еЛ² еРТіЗіЧЧ⁵Е Д²ҰУМ⁴Е ЕТ²,
ГЧ Т²ӨКІЗІЧЧ⁵е іТ²іШ² еТ²

Аудармасы: Еліктіретін, арбайтын, сиқырлы, таңғажайып, сәулетті, салтанатты, ұлық, алып, қасиетті, таза (асыл) ұрық Шебіреп (Шашырап/ты/), БЗтуғ (Ысты), Очоқ (Ошақ/ты/) – Қара Қанқтың үш сақ елінің олонқ (айдаһар) өрі (қосымша мағынасы: ері), ұлық, ер, (төрт еселенген) соншама, (төрт еселенген) ақылды, ойлы, саналы Тойнұқұқ, абыз Ата, Бойла Баға Қақанқ Чуң алып, ел иесі: - Оқы, ұқ! – деді (тура мағынасы: айту етті) – Бас түйістіру игі!!! [соңда] ЖЕР-СУ өзен-көлді суға ел-сел егізіспе дүметер (Тура мағынасы: дүме етер), ішер суыңды төкізіспе [күш-қуатыңды] күшейтер, нығайтар, көркейтер, өркендетер!!! (Тура мағынасы: күшейту, нығайту, көркейту, өркендету етер!!!)

Есік обасынан табылған күміс кесенің сыртқы түбіне Шебіреп, БЗтуғ, Очоқ секілді үш сақ тайшаларының қуатты да сәулетті, дәулетті де таңғажайып салтанатты мемлекетінің иесі – ұлы, кеңесші, дана қарт, абыз ата Чуң алып мәңгі жазу өсиетін жазып кетіпті. Жазу көне түркі күл әліпшиімен, көне түркі тілінде жазылған. Бұрын 30 таңба жазылған десек, енді О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасының арқасында ірі жазуда 105 таңба, ұсақ жазуда 41 таңба, барлығы 146 таңба жазылғаны белгілі болды. Оның ішінде 49- ы әліпшилік, 1- еуі сөзтаңба (идеограмма), 1- еуі тыныс белгілік таңба қолданылған. Оның 46- сы көне түркі күл әліпшиіндегі дыбыстық таңбалармен сәйкес келеді. Алғашқыда бұлардың 12 таңбасы Есік жазуына тән ерекше таңбалар болып есептелген-ді. Қазір бұлардың бесеуінің көне түркі күл жазба ескерткішінде қолданылғаны анықталды. Біреуі енесей ескерткішінде [17], екіншісі Күлтөбе-V [2] жазуында бір реттен, қалған үшеуі [2], [17, 158, 159] екі реттен қолданылған. Ал келесі жеті таңбаның үшеуі әріп таңбалары, бұлар тек осы Есік жазуында ғана қолданылған, басқа ескерткіштерде әлі кездескен жоқ. Соңғы ерекше екі таңбаның бірі «шаргарап» (төрт бұрыш) сөзтаңбасы (идеограмма) да, екіншісі –/ үстінде тік кішкене сызығы бар сызықша. Бұл қазіргі қазақ тіліндегі автор сөзі мен төл сөзді ажырату үшін қойылатын тыныс белгісімен бірдей жағдайға сәйкес қойылған. Бұрынғы оқуымызда төл сөз иесінің есімінен кейін бірден «Ел, ес!» (Ел, есіт, еске сақта!) төл сөзі айтылады деп түсіндірілсе, қазіргі оқуымызда төл сөз иесі есімінен кейін оның сындық, лауазымдық қасиеттері айтылып, одан кейін ғана «Оқы, ұқ!» деген төл сөз жазылғаны мәлім болды.

Бұның төл сөз екені бұйрық райдағы етістік кейшімен келуі және олардан кейін «деді (айту етті)» секілді міндетті автор сөзінің келуі арқылы анықталып отыр. Көне түркі жазба ескерткіштерінде сөз бөлу тыныс белгісінің қолданылғаны аян. Яғни, бұдан ежелгі замандағы ата-бабаларымыздың тіл ғылымына жете көңіл бөліп, тыңғылықты айналысқанын байқауға болады. Сондықтан да Есік жазуындағы автор сөзі мен төл сөздің арасын ажыратуға мән беріле тік сызықты сызықша қолданылған деген тұжырымға баса көңіл аударуға ыңғай білдіріп, ол сызықша табиғи кездейсоқ таңба емес-ау деген пікірге тоқталамыз. Ерекше таңбалардың ішінде t ГҮ⁴, ГӨ⁴ еріндік буын таңбасы ең алғашқы оқылымда ашылған тырнақ алды жаңалығымыз – белгісіз таңбаның дыбыстық мағынасы болатын. Бұл таңба осы мағынасымен ұсақ жазуда ӨГ⁴Ө, БәңГ⁴Ү сөздерінде екі рет қолданылып, таңбаның дұрыс оқылғаны дәлелденді. Келесі ерекше таңба I Ш¹ таңбасы өзінің графикалық формасының КТЖЕ- дегі нұсқатүрлерімен сәйкес келетіндігінен, оның дыбыстық мағынасы дұрыс ашылғаны шүбә тудырмайды. Бұл жердегі екінші бір жаңалық КТЖЕ- де жуан-жіңішкеге бірдей қолданылатын алты таңбаға енетін III таңбасының да сақ заманында жуан I Ш¹ және жіңішке V Ш² болып екі бөлікке бөлінгені аңғарылады. Бұдан біз көне түркі күл жазуының шығу тегі өте ежелгі замандарға барып тірелетінін байқаймыз. Яғни, бұдан VIII ғасырдағы көне түркі күл жазба ескерткіштері күл әліпшіі қолданысы дәуірлерінің ең соңғы сатысы деген қорытынды туады. Жазба ескерткіштердің қолданылу дәуірі ежелгі замандарға тереңдеген сайын күл әліпшіінің толық құрамы графика-орфографиялық ережелері және басқа да түркі тілінің лексика-грамматикалық қағидалары тұрғысынан толығыш, кемелдене береді деп пайымдауға болады.

Есік жазуында жоғарыда айтылған III таңбаларының жуан-жіңішкелік екі түрінен өзге жуан T¹ таңбаларының езулік T T¹ және еріндік T T⁴ болып таңбалауының алғашқы мысалы кездесті. Бұл таңбалар КТКЖЕ- де бұлай сараланып қолданылғаны осы уақытқа шейін байқалған емес. Орқұн ескерткіштерінде мына T T¹ езулік-еріндік дыбыстарға тел қолданылса, енесей ескерткіштерінде негізінен мына T T¹ екі тембрге қатар тіркеседі. Бұларға қосымша Есік жазуында t Г⁴Ү,) ӨБ⁴, ҮҮБ⁴,) (ҮҮГ⁴, L Л⁴ҮҮ, N ҮҮМ⁴, Î ҮҮМ⁴,) ҮҮҢ⁴, ¼ ҮҮР⁴, ӨР⁴, T⁴ҮҮ, ψ ҮҮЧ⁴, Ψ ҮҮЧ⁴ тәрізді еріндік буын таңбалары қолданылған. Бұлардың ¼ ҮҮР⁴ –дан басқасының бәрі де осы Есік жазуының төл ерекшеліктері. Адамның көзіне \diamond ұқсастырыла, сәйкестендіріле жасалған НҚ таңбасы біздің зерттеуімізде Күлтөбе жазуларында кездесті. Онда да Қ таңбасы ~ адамның қасы түрінде \diamond көз – НҚ –ның үстіне келтіріле әрі адам бейнесіне сәйкес бейнеленеді. Есік жазуында да дәл солай Чүүң қаған бейнесіне сәйкестендіріле

ЕСІК ІРІ ЖАЗУЫ ТАҢБАЛАРЫНЫҢ ЖАЛПЫ ТҮРКІ КҮЛ ӘЛІППИМЕН САЛ-СЫ							
№	ЕСІК ІРІ ЖАЗ. ТАҢ.	ЖАЛПЫ ТҮРКІ КҮЛ ӘЛІППИНИҢ ТАҢБАЛАРЫ	ӘРІП МАҒЫ.	№	ЕСІК ІРІ ЖАЗ. ТАҢ.	ЖАЛПЫ ТҮРКІ КҮЛ ӘЛІППИНИҢ ТАҢБАЛАРЫ	ӘРІП МАҒЫ.
1	∟	∟ A ∟	A	26	∩		УУМ ²
2	∟	∟ X ∟	E	27	∩	∩ ∩	Р ² ;
3	∟	∟ ∟ ∟	Ы, І	28	∩	∩ ∩	АР ³
4	>>	>>	О, Ұ, Ү	29	∩	∩ ∩	ҰУР ⁴
5	∩	∩ ∩ ∩	Ө, Ү, Ү	30	∩	∩	ӨР ⁴
6	∩ ∩ ∩	∩ ∩ ∩	Б ¹ Ы	31	∩	∩ ∩ ∩	С ¹ Ы
7	∩	∩ ∩ ∩ ∩	Б ² ;	32	∩	∩	С ² ;
8	∩	∩ ∩ ∩	Б ⁴ УУ	33	∩ ∩ ∩	∩ ∩ ∩	Т ² ;
9	∩	∩ ∩ ∩ ∩	Ғ ¹ Ы	34	∩	∩ ∩ ∩	Т ² ОХУ
10	∩ X	∩ X	Ғ ⁴ УУУ	35	∩	∩	Ғ ² ;
11	∩	∩ ∩ ∩	Ғ ^{1/2} УУ	36	∩ ∩	∩ ∩	ІУ ³
12	∩ ∩	∩ ∩ ∩ ∩	Д ¹ Ы	37	∩		Ғ ⁴ УУ
13	X X	X X	Д ² ;	38	∩	∩	Ғ ⁴ У ^{1/2}
14	∩ ∩	∩ ∩ ∩ ∩ ∩	З ¹ Ы	39	∩	∩ ∩ ∩ ∩	Ш ¹
15	∩ ∩	∩ ∩ ∩ ∩ ∩	З ² ;	40	∩	∩	Ш ²
16	∩	∩	Й ¹ Ы	41	∩ ∩	∩ ∩	Полі
17	∩ ∩	∩ ∩ ∩ ∩	Қа	42	∩	∩ ∩	ЙН
18	∩ ∩	∩ ∩	ОК ⁴ УК ⁴	43	∩	∩	ЛЗ
19	∩	∩ ∩ ∩	К;	44	∩ ∩	∩ ∩ ∩ ∩	НЖ
20	∩	∩ ∩	Л ¹ Ы	45	∩	∩ ∩ ∩ ∩ ∩	Н ² ;
21	∩ ∩ ∩	∩ ∩ ∩ ∩	Л ² ;	46	∩ ∩	∩ ∩ ∩ ∩ ∩ ∩	РТ
22	∩	∩ ∩	ҰЛ ⁴ ҰУ	47	∩	∩	ЙЕРТАҢ БАШ
23	∩ ∩	∩ ∩	М ¹ Ы	48	∩	∩ ∩ ∩ ∩	ТОҢОС БЕЛГІСІ
24	∩	∩ ∩	ҰУМ ⁴				
25	∩	∩	ҰУМ ⁴ ОМ ⁴				

ҰСАҚ ЖАЗУДАҒЫ ІРІ ЖАЗУ ӘЛІППИН ТОЛЫҚТЫРАТЫН КҮЛ ӘЛІППИНИҢ ТАҢ-РЫ

№	ҰСАҚ ЖАЗУ ТАҢ.	ЖАЛПЫ ТҮРКІ КҮЛ ӘЛІППИНИҢ ТАҢБАЛАРЫ	ӘРІП МАҒЫ.	№	ҰСАҚ ЖАЗУ ТАҢ.	ЖАЛПЫ ТҮРКІ КҮЛ ӘЛІППИНИҢ ТАҢБАЛАРЫ	ӘРІП МАҒЫ.
1	∩	∩ ∩	Г;	2	∩	∩ ∩ ∩	Н ² ;

ЕКІ КҮЛ ЕСКЕРТКІШІНДЕГІ ҰҢ БУЫНЫНЫҢ ТАҢБАСЫ | ОҢГИН ЕСКЕРТКІШІНДЕГІ АЙДАНАР БЕЙНЕЛІ ҰҢ БУЫНЫНЫҢ ТАҢБАСЫ

ЕРТІС-2	ТАЛАС-15	∩ ∩ ∩ - ∩ ∩ ∩ ∩
---------	----------	-----------------

таңбаланады. Соңдай-ақ Есік ірі жазуында а А таңбасы оңға қаратылған таңбаға бекітілсе, А Е таңбасы солға қаратылған таңбаға еншіленген. Бұрын жуан-жіңішкеге арнайы таңба белгіленбейді деп саналған 3 таңбасы да Есік ірі жазуында жуан-жіңішкеге ажыратыла таңбаланған.

Қазір тек р П таңбасының ғана қосымша ажыратушы таңбалары кездеспей келеді. Келешекте бұның да жұптық ажыратушы таңбалары қолданылған ескерткіштер табылатындығы даусыз деп сенеміз. Есік жазуына ғана қатысты ерекше таңбаларының саны – 12. Бұлардың ішіндегі әршп таңбаларының бесеуі басқа жазба ескерткіштерде қолданылса, төртеуі өзінде тек Есік жазуында ғана кездесіп отыр. Бұл төртеуінің үшеуі ұсақ жазуда екінші рет ұшырасса, тек жуан 1 Ш¹ таңбасы ғана осы формада тек бір рет қолданылған. Бірақ бұл таңба КТКЖЕ-де кездесетін осы дыбыс таңбасының бірнеше нұсқатүрлерінің тағы бір түрі ғана. Күл әлішпиімен жазылған жазба ескерткіштер бұрын Көне Түркі қағанаты дәуіріне сәйкес **Көне түркі күл жазба ескерткіштері** деп аталып келді. Енді жазба ескерткіштердің жазылу заманы ғасырлар тереңіне бет алған кезеңде көне түркіден арғы дәуірлердегі күл жазба ескерткіштерін **Ежелгі түркі күл жазба ескерткіштері** деген атаумен атау қажеттігі туып отыр. Қазір есептесек, Ежелгі түркі күл жазба ескерткіштерінің саны да әжептәуір көлемге жетіп қалады. Бір ғана Қаңлы мемлекеті кезіндегі жазулардың өзі жиырмадан асқаны [1] мәлім болды. Ежелгі түркі күл жазба ескерткіштерінің қатарына ежелгі заманнан хабар беретін, өте ескі аңшылық сияқты басқа да салт-дәстүрлерден сыр шертетін петроглифті-әлішпиілі жазбалар да қосылуы мүмкін. Мысалы, Е-30 және Шу-2 ескерткіштерінде Қаңлы мемлекеті туралы мәлімет беріледі. Бұдан енесей ескерткіштерінің ішінде де ежелгі дәуірге жататын жазбалар табылатынын ескеруге болады. Сонымен Ежелгі түркі күл жазба ескерткіштеріне мыналар жатады: 1. Құнқ (хүн) жазуы; 2. Сақ жазуы – 1) Чун қағанның (Есік) жазуы; 2) Шу-2 жазуы; 3) Ертіс жазуы (Ер-1; Ер-4; Ер-5; Ер-6; [11, 160]; 4) Петроглифті-әлішпиілі Іле жазулары; 3. Қаңлы жазуы; 4. Сібір жазуы (Е-30).

Жоғарыда айтылғандай Есік жазуындағы ұлы жаңалықтардың тууына О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасындағы бұрын)) еЛ², еС² (Ел, есіт, еске сақта) болып оқылған таңбалардың алғашқысы жуан Л¹ болып оқылуға тиіс таңба болатын. Соны анықтау мақсатымен қайта зерттеу қолға алынғанды. Нәтижесі орасан-зор тарихи, мәдени байлыққа бүкіл түркі халықтарының қолын жеткізді. Зерттеу еЛ², еС² тіркесінің дұрыс оқылмағанын, оның ал¹П *алып* болып оқылатынын айқындады. Өйткені ол таңбалар алғашқы зерттеушілер еңбектерінде [13] толымсыз бейнеде берілген. Алайда күрделі графемада аса маңызды еЛ² іД²іС²і *ел иесі* және одан да маңызды – ОҚ⁴Ұ, ҰУҚ⁴ – деген сөз тіркестерінің жазылғаны аңғарылды. Бұны қазақша түсіндірудің қажеті жоқ, ол қазір де осылай айтылады. Білге қаған, Күлтегін жазбаларында да осылай: «Оны (жазбаны) көрің, сонша біліңдер!» деген

өсиет айтады. Ал Чуң қаған өз өсиетінде: «(оны) оқы, ұқ!» - дейді. Білге қаған өсиет жазбаны «Мәңгі тас» десе, Чуң қаған «Мәңгі жазу» - дейді. Бұл тарих-тіршілік, мәдени-рухани тұрғыдағы түркі халық-мемлекеттерінің сатыланған сабақтастығын айғақтайды. Біздің дәуірге дейінгі сақтар түркі тілінде сөйлеп, жазып, оны «оқы, ұқ!» деп өсиет тастап кетіп, ол бізге жетіп отыр. Өз өтірігіне өздері имандай сенген тәкашпар менмендердің енді түркі халықтарын ежелгі өркениетті тудырушы халық деп мойындамауына еш амалдары қалмайды.

Ірі жазудағы Чуң қағанның өсиет сөзінің негізгі мағынасы сақталды, қосымша деректермен толықты, нақтыланды. Мысалы, бұрынғы оқуымызда әр түрлі нұсқада түсіндірілген T^2IT^2i сөзі $T^2I ePTT^2i$ болып, бұрынғы болжам аудармамыз (айту етті) негізделді. Бұрынғы $C^2eL^1 ET^2$ тіркесі де нақтыланып, $C^2eL^2 eL^2 eL$ болып, молшылық еселенді, оған $ePTi3i4C^5E D^2YUM^4E$ сөздері қосылып, молдық мағына тағы да үстемеленді. Дүме сөзі қазақ тілінде етістік түбір ретінде қазір де өнікті түрде қолданылады. Есік жазуында зат есім ретінде жұмсалған. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде ол сөз туралы былай дейді: «ДҮМЕ ет. сөйл. *Үйіліп-төгілу, жашырлау*. Менің хабарымды естіп алыс-жақынның бәрі дүмеп келе бастады; бірі кіріп, бірі шығып жатыр (Ө. Қанахин, Жер бас.)» [12, 202]. *Ертізітче, төкізітче* тәрізді - *че* үстеу жұрнақты қимыл есім сөздерінен кейін *дүме, ітіш* тәрізді заттық мағыналы сөздер қолданылып, *ет* көмекші сөзі олардан кейін келіп, грамматикалық қағидаға сай келді. Бұл жерде қос Ч таңбасы келетін екі сөзде де бір Ч таңбасы жазылған. Алайда қабаттасқан бір дауыссыз орнына бір ғана таңба жазылатыны КТЖЕ-нің орфографиялық ережесі [1] екені айқындалды. Мұндағы *ет* көмекші сөзі істеу мағынасымен қоса келер шақты да білдіруге бейім сөз. Ең басқы І Ы таңбасының күрделі графема екені байқалып, бұрынғыдай тек бір дыбыс таңбасы ғана болып қоймай, жеті сөзді біріктірген, мәліметі мол таңба болып шықты. Бұл таңбамен оқылған $III^2eB^2iP^2eIII^2$ *Шашыраш(ты)* тайпа атының теңеулері *алч* [17], *ұлұуқ, ідұуқ, арығ ұурууқ, алш* сөздері КТЖЕ-де кездеседі. Алайда онда *ұлұуқ* сөзі *ұлұуғ, ұурууқ* сөзі *ұурууғ* [18] болып қолданылған. Бұдан бұл сөздердің біздің қазақ тіліндегі қолданысымызға жақын екені анық байқалады. Бірақ бұдан түркі тілдеріндегі диалектілік ерекшелікті туындату ниетін өрбітуге болмайды. Себебі біздің дәуірге дейінгі IV ғасыр мен біздің дәуірдің VIII ғасырлары арасында 1000 жылдық уақыт белесі жатыр. Бұл уақытта тілдің өзгеру, даму мүмкіндігі мол екені аян.

Ұсақ жазудағы сақтың үш тайпасы аты шыққаннан соң ірі жазудағы бұрын оқылған *Ыз* тайпа атауы неге жалғыз аталады, оның жанында туыс екі тайпа атауы болуы міндетті деген оймен алғашқы үш таңба О.В. Медведев пен З. Үйсінбаевтың (З. Жекейұлы) фототүсірілімдерін салыстыра отырып зерттелді. О.В. Медведев фототүсірілімінде екінші нөмірдегі *z* 3 таңбасынан кейінгі бұрынғы суретте (Курган Иссык) *L* осылай түсірілген, біз eL^1 деп

оқыған таңбаның Ψ екі ұшында да жаңадан байқалған таңбалық элементтер бары анық байқалды. Бірақ мұнда біз кейін жуан ерін буын таңбасы деп оқыған ΥUL^4 таңбасының беліндегі сызықша көрінбей қалған. Дегенмен ол жарықтың түсірілу әсерінен екені белгілі болғандықтан, ол сызықты бар деп есептейміз. Бұл таңба біз бұрын **Чың**, кейін $\Psi^4\Upsilon\text{U}\Psi^4$ деп оқыған 5-ші таңбамен ұқсас екені анық көрініп тұрды. Жоғарыдағы үш апаның ортаңғы сызығының ұшында U OQ^4 таңбасының бұрыш белгісі анық көрініп тұр. Олай болса, бұл $\text{B3T}^4\Upsilon\text{U}\Psi^4$ тайпа есімінен кейін жазылған $\text{O}\Psi^4\text{OQ}^4$ тайпа есімі екені айқын. Мүмкін бұл сөз де $\text{O}\Psi^4\text{OQ}^4\text{T}^4\Upsilon\text{U}\Psi^4$ болып жазылған болар. Оны кейінгі зерттеулер анықтайды. Бұл таңба төменгі бір қиғаш сызық арқылы $\Psi \Upsilon\text{C}$ болып та оқылады және сол қиғаш сызық жіңішке 1L^2 таңбасын да құрайды. Таңбадағы жоғарғы үш апаның екі қанаты иіле адамның қасына ұқсатыла жайылған. Сол жақтағысының ұшы $) \text{Q}$ таңбасының ұшын білдіре кейін созылған. Қастың астында \diamond көз белгісі тұр. Бұл **НҚ** болып оқылады. Көздің жоғарғы жиегі анық сызылып, ұшынан төмен қарай қиғаш сызылған. Бұл $\frac{1}{2} \text{AP}^3$ болып оқылатын Апықтас жазуында [17] қолданылған таңба. Бұндағы Q таңбасы QAP^3A және **ҚаНҚ** сөзіне қатар қолданылады. Екінші оң жақ қанатта тек \diamond **НҚ** болып оқылатын көз таңба салынған. Бұл ата бейнесіне лайықталған QAP^3A **ҚаНҚыНҚ** *Қара Қанқтың* болып оқылатын таңбалар. **НҚ** көз таңбасы ашылған соң, бұрын бір ғана $\text{L} \Upsilon\text{UL}^4\Upsilon\text{U}$ болып оқылған таңба енді OL^4ONQ болып оқылады деп тұжырымдадық. Сөз $\Upsilon\text{UL}^4\Upsilon\text{UNQ}$ болып та оқыла алады. Бұл **ұлу-айдаһар** сөзінің ең ежелгі нұсқасы. Бұл туралы, сөздің түркі халықтарында кездесетін нұсқатүрлері мен мағыналары жайында арнайы зерттеу келешектің еншісіне қалдырылды.

Келесі бір ұлы жаңалық Q болып оқылған таңба ортаңғы өзек сызыққа қосылады да жуан C^1 таңбасының сол жақ бөлігін белгілейді. Ал оның оң жақ бөлігі $i \Upsilon\text{Q}\Upsilon$ таңбасының оң жақ бөлігімен сәйкес келеді. Бұл үшінші күрделі графемадағы C^1aQ сөзінің оқылатынын айқындайтын ғажайып таңбалық элементтердің бірі. Осылайша негізінен парсы, грек тілдес жазба ескерткіштерден мәлім **САҚ** этнонимі тұңғыш рет түркі тілдес жазба ескерткіш – Есік жазуынан табылды. Бұл сақтардың түркі тілдес екенінің анық та айқын дәлелі болады. Сақ сөзіндегі Q таңбасы *қара, қанқ* сөздеріндегі Q таңбасы қайталанып оқылады.

Бұдан кейінгі таңба (4) $\text{OP}^4\Upsilon$ болып оқылғаны белгілі. Олай болса, *шебіреп* сөзі алғашқы таңбада жазылған болуы тиіс. Шындығында О.В. Медведевтің фотобейнесінде тек I B, I таңбасы ғана емес, 16 таңбаның бөлшектерінен құрастырылған күрделі графема айқын көрініп тұр. Мұнда тек

таңбаның жоғарғы ұшындағы U ҰУҚ⁴ әріп белгісі ғана қараңғы жақта қалып көрінбей тұр. Алайда оның бар екені бізге «Курган Иссык» кітабындағы фотосуреттен мәлім. Онда I жоғарғы ұштың бір жағындағы қиғаш сызық бейнеленген. Екінші жағындағы қиғаш сызықтың бар екені күмәнсіз. Өйткені L ҰУЛ⁴ таңбасының оң жақ беліндегі көлденең сызықшасы анық сызылған. Таңбаның оң жақ төменгі жағында V ЛЧ таңбасы да анық көрініп тұр. Бұл аЛЧ [17] болып оқылатын таңба, сөздің мағынасы бұрынғы еңбектерімізде айқын ашылған. Таңбада ең маңызды сөз Шебірепті анықтайтын таңбалар айқын белгіленген. Осы таңбаға Шебіреп, Очоқ, Ызтууғ тайшаларын дәріптейтін, мадақтайтын, сипаттайтын эпитеттер қосыла жазылған. Бұл мадақ сөздердің ішіндегі сонысы – арығ ұрууқ ‘таза, шынайы, ару, асыл ұрық (ұрық, тұқым, тек, ұрпақ, ру-тайпа)’ тіркесі. Мұндай тұқым-текті арнайы көтеру, дәріптеу КТЖЕ- де әлі кездеспеген. Бұл Чуң қағанның тұлғалық бейнесін аша түсетін тың сөз қолданысы.

Есік обасын қазған, әйгілі «Алтын адамның» сақтарға тән қымбат дүниелерін ташқан К. Ақышевтың аты тарихта қалай қалса, күміс кеседегі жазулардың нұсқаларын толықтырған О.В. Медведевтің де аты солай қалары анық. Күлтөбе жазуларының мағынасы ашылғаннан кейін Есік жазуындағы 3- пі және 4- пі L ҰУЛ⁴, ӨР⁴ таңбаларының мағынасы да солармен салыстырыла отырып ашылды. К. Ақышевтың өз еңбегінде [13, 57-58] айтқанындай Есік жазуындағы ерекше таңбалар Шу-2, Күлтөбе жазуларындағы ерекше таңбалармен салыстырыла отырып, өз мәнімен оқылды. Күлтөбе-V жазуындағы L ҰУЛ⁴ таңбасындағы көлденең сызықшаның ашылуына Есік жазуы мен Шу-2 жазуындағы L ҰУЛ⁴ таңбасының жазылуы әсер етті. Өйткені таңбадағы көлденең сызықшаның бар екендігі жай қарағанда білінбейтін сызық болатын. Жуан L Л¹ таңбасы бар, анық көрінеді, одан кейінгі U ҰУҚ⁴ таңбасы да байқалды, белгілі болды, бірақ көлденең сызықша анық емес. Ал Есік жазуы мен Шу-2 жазуларында жуан Л¹ таңбасының көлденең сызықты L толық кейпі анық жазылған. Дегенмен олардың дыбыстық мағынасы толық ашылмаған еді. Күлтөбе-V жазуындағы жуан L Л¹ таңбасын осы таңбада көлденең сызық болуға тиіс деп арнайы жіті қарағанымызда ғана көлденең сызықтың барлығы анықталды және таңба еріндік буын таңбасы ретінде L ҰУЛ⁴ болып оқылды. Осыдан соң Есік жазуындағы келесі ерекше белгілері бар ӨР⁴, Ч⁴ҰУ таңбалары да еріндік буын таңбалары ретіндегі өз мағыналарымен оқылды.

Келесі міндет осы таңбалар О.В. Медведевтің фотоқұрастырмасында қалай екен деп арнайы зерттегенімізде қазір айтылып жатқан құпиялар, яғни, Есік жазуының екінші тынысы, ашылып жүре берді. Солардың бірі – 5- пі, Чуң қағанның есімінің басқы таңбасы. Бұл таңба да тек ψ Ч⁴ҰУ еріндік буын

мағынасын білдіретін таңба емес екен, яғни, басқа таңбалар элементтері біріктірілген күрделі графема болып шықты. Себебі мұнда негізгі Ч⁴ҰУ таңбасымен қоса Ч⁴уң қағанның ұлы қасиеттері, жас шамасына қатысты атауы және лауазымдық атақ-дәрежесі де қамтылып жазылған. Бұл 34 таңбаның элементтері біріктірілген Ч⁴уң қағанның атына лайық шын мәніндегі ұлы графема болып отыр. Мұның алдында көптігімен таң қалдырған 16 графемалық белгілері бар 1-ші күрделі графема бұдан екі есе кіші екені мәлім болды. Таңба былай оқылады: ҰУЛ⁴ҰУҚ⁴ еP² аН⁴Ча аН⁴Ча аН⁴Ча аН⁴Ча ҰУМЛ⁴ҰУҚ⁴, ҰУМЛ⁴ҰУҚ⁴, ҰУМЛ⁴ҰУҚ⁴, ҰУМ⁴Л⁴ҰУҚ⁴ Т⁴ОЙН⁴ҰУҚ⁴ҰУҚ⁴ АБ¹ЫЗ АД¹А Б¹ОЙ¹Л¹А Б¹АҒА ҚАҚАНҚ Ч⁴(ҰУЧ⁴ АЛ¹П ЕЛ² ІД²ІС²І)

Аудармасы: Ұлық, ер, соншама- соншама- соншама- соншама үмлүк- (ақылды, ойлы, саналы) үмлүк- үмлүк- үмлүк Тойнүкүк (аса жоғары білімді, ұстаз, ғұлама, дана, данышпан), Абыз (аса жоғары білімді дін басшысы) ата Бойла Баға (мемлекеттік лауазымдық атақ-даңқ атаулары) Қақанқ (хандардың ханы, император) [19] Ч(уң алып ел иесі). Бұл тіркесте 10 сөз қамтылған, оның ішінде КТЖЕ- де ұшыраспаған **үм ақыл-ес**, **абыз** сөздері қолданылған. **Абыз** сөзі осымен Есік жазуында екінші рет қолданылып отыр. Ал **үм** сөзі Күлтөбе-IV жазуында [1] кездесті. Ол ескерткіште буын таңбасымен бір рет жазылса, Есік жазуындағы күрделі графемада жай таңбалармен үш рет, буын таңбасымен бір рет қолданылған. Бұл – сөздерді қосарластыра қолдану – тіл құралда (тілдің қызметтері) сөз мағынасын күшейтуде қолданылатын ежелгі тәсілдердің бірі. **Ұм** сөзі Күлтөбе-IV ескерткішінде тәуелдік жалғау кейшінде (формасында) **өмуң** (ақыл-ес, ой-танымсың), Күлтөбегін ескерткішінде **өммезсен** (ойламайсың) сөзкейіштерінде жұмсалса, Есік жазуында Тойнүкүк сөзінің анықтауышы, қасиеті ретінде **үмлүк** (ақылды, есті, ойлы, саналы) тәрізді сын есім формасында қолданылған деп пайымдадық. Яғни, -лүк қосымшасы ҰУЛ⁴ҰУҚ⁴ сөзінде қолданылған таңбалар арқылы оқылады. Күрделі графемадағы таңбалар, сөздер жай таңбалармен жазылған сөздер сияқты өз ретімен тізіліп тұрмайтыны белгілі, дегенмен онда да сәйкестілік бар. Алайда түбір сөздер қосарланып қолданылғанда қосымшалардың да қосарластырыла белгіленуі шарт бола қоймас деген тұжырыммен төрт **үм** сөзінің түбіріне -лүк қосымшасы қайталана қосылып оқылады деген шешімге келдік. Бұл тұста ҰУМ, ҰУМ, ҰУМ, ҰУМ⁴ Т⁴ОЙН⁴ҰУҚ⁴ҰУҚ⁴ түрінде қосымшасыз да сын есім мәнінде қолданылу мүмкіндігін жоққа шығармаймыз. Бірақ күрделі графемада Л⁴ҰУҚ⁴ қосымшасы оқылатындықтан және ежелгі түркі жазба ескерткіштерінде де біршама қосымшалардың қолданылғанын ескергендіктен сын есім ретінде жалаң **үм** сөзі емес, -лүк қосымшалы түрі қолданылған деген тұжырымға көңіл ауаны көбірек басымдық беретіндей. Тіркестегі Т⁴ОЙН⁴ҰУҚ⁴ҰУҚ⁴ кісі есімі – бұрын **Тонүкүк** болып және басқа **н**

таңбасының әр түрлі реңктерімен оқылып жүрген, *Тонькөк* болып қате аталып кеткен орқун жазба ескерткіштеріндегі түркі қағанатының бас қолбасшысы, дана кеңесшісі, бас уәзірі, данышпан қарияның әрі лауазымы, әрі есімі. Бұл қазір Есік жазуынан белгілі болып отырғанындай кісілік қасиет, лауазымдық атақ, дәреже атауы екені мәлім болып отыр. Осы сөздегі және басқа сөздердегі **ЙН** бірігіпкі дауыссыздар таңбасының мағынасы туралы зерттеу еңбек [20] жазылды. Білге қағанның қайын атасы, кеңесшісі Тойнұқұқтың пшын есімі басқа болып, кейін осы атақ-дәрежелік атау есіміне айналып кетуі де ғажап емес. Өйткені оның Тойнұқұқ Бойла Баға сияқты лауазымдық атаулары да Чуң қағантың лауазымдық, қасиеттік атақ-даңқына сай келіп тұр. Бойла Баға сөздерін С.Е. Малов титул (лауазым) [18, 367, 372] деп түсіндіреді. Тіркестегі **қақанқ** (ұлы хан, хандардың ханы, император) сөзі енесей ескерткішінде қолданылған, соңғы **НҚ** бірігіпкі дауыссыздарының мағынасы біздің зерттеулеріміз арқылы ашылып, көптеген сөздердегі қолданысы анықталған. Бірігіпкі дауыссыздар таңбалары түгелімен КТКЖЕ-де қолданылған. Солардың ішінде мағыналары біздің зерттеулеріміз арқылы ашылған **V ЛЧ**, **РТ**, **Н НҚ**, **# ЙН** бірігіпкі дауыссыздарының төртеуі де Есік жазуында қолданылған. КТКЖЕ- н зерттеп келе жатқан 16 жыл ішінде бітаңбаның мағыналары анықталып, ашылды. Сол зерттеулер нәтижесі қазіргі Есік жазуындағы жаңадан мәлім болған жазу және күрделі графемалардың оқылуына үлкен көмегін тигізгені аян. Яғни, сол жылдардағы зерттеулер арқылы ашылған жаңалықтар нәтижесі Есік жазуын толық оқып, мағыналарын айқындап, бүкіл дүниежүзілік ғылыми қауымға, бүкіл әлемдік қауымдастыққа паш етіп, әйгілеуге жеткізгенін нақты айтқанымыз жөн.

Чуң – Шу қаған кім болған, ол туралы қандай тарихи деректер бар деген сұрауға ең әуелі профессор Н. Келімбетовтің [10] еңбегінен мәлімет табамыз. Ол еңбегінде Н. Келімбетов түрік ғалымы Н.С. Банарлының «Түрік әдебиетінің тарихы» атты зерттеу еңбегінде келтірілген «Шу батыр» атты дастан туралы, оның Қытайдың көне жазбаларында сақталғаны және онда тек дастанның жалпы сюжеттік желісі мен жеке үзінділері ғана сақталғанын айтады. Дастан туралы Н. Келімбетов былай дейді: «Шу батыр дастаны – қазіргі түркі тектес халықтардың арғы тегі саналатын, көне тарихқа біздің заманымыздан бұрынғы ежелгі дәуірлерден мәлім сақ және ғұн тайпаларының шежіресін аңызға айналған тарихи деректер бойынша жыр еткен ерлік эпосы». Бұған қоса ол Н.С. Банарлының: «Қытай жазбалары арқылы жеткен мәліметтер бойынша, сақтар өз мемлекетінің ұлан-ғайыр бір аймағын *Шу өлкесі* деп атаған екен» деген пікірін келтіреді. Сондай-ақ дастанда Шу батыр өмір сүрген Шу өлкесінің суреттері де көрініс тапқан: «Сонымен «Шу батыр» дастанында алдымен оқиға болып отырған осы өңірдің көз тартатын ғажайып табиғат көріністері, бау-бақшалы егістік алқаптар, жыландай бұралаңдап ағатын өзендер мен айдынында аққу құстар

кику салған көлдер, өзен бойында қалың болып өскен құрақ-қамыстар суреттеледі.

Байырғы Баласағұн паһарының маңайынан жас әмірші Шу батыр жаңадан салдырған Шу қала-қамалының сәулеті жайында айтылады». Дастандағы бұл деректер қазіргі Жетісу өңірін, әсіресе, Шу өзені аймағын көз алдымызға келтіреді. Қағанның өз аты мен ол өмір сүрген өлке және Шу өзенінің аттарының сәйкес келуі көп сырдан хабар бермей ме? Біздіңше, байырғы Шу өлкесі мен қазіргі Шу өзенінің аты сабақтас, сол ежелгі заманнан келе жатқан бір ғана атау. Бұл атау қағанның ежелгі замандағы Чуң атынан бастау алған. Халық өзінің қаһарман да даңқты, данышпан да абыз ереңінің атын сол өзі өмір сүрген өлкеге атау етіп таңған. Чуң қаған салдырған қала-қамал қазіргі Шу өзені аймағында жатқан ежелгі Суяб қаласы болуы ықтимал. Суяб атауының фонетикалық өзгерісін бағамдасақ Суң // Чуң+(й)аб атауынан туғаны сезіледі. Түркі тілдерінде үнді Ң дауыссызының дауыстыға жақын үнді дауыссыз Й-ға айналуы белгілі құбылыс. Сонда Суң+йаб атауы Суйаб болып өгеріске түскені аңғарылады. Тілімізде мұндай өзен атаулары кездеседі, мысалы, Фар+аб, Сайрам< Сар+йаб // м, Бад+ам // б. Аб сөзі ежелгі заманда су мағынасында ас, ақ т.б. сөздердің нұсқатүрі [21] ретінде кеңінен қолданылған. Бұл тұрғыда Чуң қағанның есімі алдымен өзенге берілген деп тұжырымдаймыз, яғни, *Чуң йабы* ‘Чуң суы’ (өзені) болып, өзен аталған. Бұны жоғарыда айтылған қытай жазбасындағы: «Сақтар өз мемлекетінің ұлан-ғайыр бір аймағын *Шу өлкесі* деп атаған екен» деген дерек толық айғақтап тұр. Бұл сөз сол өлкедегі өзен-көл де, орман-тоғай да, тау мен жазық та Чуң қағанның атымен аталған деген ұғымды білдіреді. Шу өзені содан қалған бір үзік белгі. Ал өлке атауы ше, ол сақталмаған ба? Жоқ, сақталған! «Шу батыр» дастанында айтылған «көз тартатын ғажайып табиғаты» бар Шу өлкесі ол қазіргі Қазақстанның оңтүстігіндегі бұрынғы аймағы Шыршық өзені бойы мен Бостандық ауданынан Шығыс Қазақстан өңіріндегі Алтай тауына дейінгі ұлан-ғайыр өлке. Оның ең көлемді бөлігі – қазіргі Жетісу өлкесі. Жетісу топонимінің этимологиясын Б. Серікбайұлы [22] жазған еді. Онда ол Жетісуды Жиделі Байсын атауындағы Жиделімен байланыстырған болатын. Яғни, *Жетісу* жер атауындағы *жеті* сөзі *жете* // *чете*< *тат* деген тайпа, ел атауынан өзгерген, ол қазіргі сан атауы ретіндегі сөзді білдірмеген дейді. Біз де Б. Серікбайұлының Жетісу атауындағы *жеті* сөзі сан есімі емес, ежелгі заманда да солай аталмаса да мағынасы басқа сөз болған деген пікірімен келісеміз. Алайда ол сөздің қандай сөз болғаны, оның мағынасы қалай болғаны турасында өз пікіріміз бар. Б. Қошым-Ноғайдың *жете* сөзін парсы тілдес ТАТ этнонимінен пығаруы өрескел жаңылыс деп санаймыз.

Шындығында біздің пайымымызша да Б. Серікбайұлының пікіріне сәйкес *Жиделі* атауы мен *Жетісу* сөздеріндегі *жиде* мен *жеті* сөздері бір түбірден тараған сөздер. *Жиде* сөзі қазіргі жеміс ағашының атауымен сәйкес болмаған. Ол Нұқ (а. с.) пайғамбар бабамыздың ең кіші, үшінші баласының

Йапет есімінің екінші бөлігіндегі **ет**<**йет** сөзімен сәйкес сөз болған. Ал *Жиделі* сөзіндегі -лі буыны сын есім жұрнағы емес, ел-ті сөзінен қалыптасқан морфема болып табылады. Яғни, *Жиделі* сөзі – **Йет** елі тіркесінен туған ел-жер атауы. **Йап**+**йет** есімі – екі түбірден құралған сөз. *Йет* сөзі **Йөт**//**Йүт** нұсқатүрлерімен де айтыла берген. Одан **Йүт**>**Үт** сөзі қалыптасса, қазақ тілінде оның мағынасы **от**, сәуле екені «Үт кірді, сарттың көтіне құрт кірді» деген мәтелден белгілі. **Үт** деп ерте көктемдегі күн сәулесінің киіз үйдің туырлығындағы тесіктен енген сәуле жолағын айтады. **Үт** (**Йүт**) бабамыздың ұрпақтарын **Үт**+**үрқы** // **Үт**+**үркі** деп атаған, одан **Түркі** атты бабалар есімі туады. Ал егер **Йит** нұсқатүрімен айтылса, **Йит** сөзіне ауысып, **Йит**+**үрқы** // **Йит** **үркі** болып, барлық итпен байланысты шежірелік аңыздардың тууына негіз болады. Бұрынғы Сенек жазуына қатысты еңбегімізде [21] **Түрік** сөзінің сәуле мағынасын білдіретіні туралы пікіріміз жария болған еді. Бірақ ол кезде *түрік* сөзінің түбірі **түр** сөзі, **үк**//**оқ** **ұл** (ұрпақ) мағынасындағы сөз деп пайымдағанбыз. Қазіргі тұжырымға зер салсақ, түрүк сөзінің түбірі **ТҮ** болады да, **Р** дауыссызы **ұрық** // **үрүк** сөзіне қатысты екені анықталады. Осы тұста **Йүт**//**Йот** сәйкестігіне орай **Түржү** атауының (**Й**)**от**+**үржү** тіркесінен туу мүмкіндігін де ескерсек, *түржү* сөзінің сәуле мағынасын тағы да аңғаруға болады. «Қазақ атауы қалай шыққан» [23] атты мақаламызда **түркі** этнонимі жалшы түркілік ру-тайпалардың жинақтық атауы емес, тек бір тайпа-руға тиісті атау деген пікір білдірген едік. Қазір біз ол пікірдің қате екенін, **Түркінің** **Йашйет** бабамыздың есімінен бастау алатыны жайында тағы да қайталай тұжырымдаймыз. Осы жерде **Түрүк** атауы дұрыс па, жоқ **Түржү** айтылымы жөн бе деген сұрақтың басы ашылады. Әрине, ең дұрысы – **Түржү** атауы. Өйткені **Тү**+**үржү**+**мен** деген тіркестің ең алғаш айтылуынан кейін-ақ -**ү**, -**ү**, -**ы**, -**і** тәуелдік жалғауы өздігінен, тілдік үдерістің әсерінен **Тү**+**үржү**+**мен** болып айтылады. Сонымен *Жиделі* атауы – ежелгі заманда қалыптасқан, **Йет**+**елі** (>**Жет**+**елі** >**Жед**+**елі** >**Жид**+**елі**) тіркесінен дамыған еліміздің ең әуелгі атауы. *Йапет* есіміндегі алдыңғы **Йап** түбірінің мағынасы туралы ой-толғамдарды келер уақытқа шегере тұрамыз.

Жетісу жер атауының екінші су буынын Б. Серікбайұлы «джук», «чук», «сук» ‘ру, тайпа, ел’ мағынасындағы морфемадан туындаған деп түсінеді. «Шу батыр» дастанындағы *Шу өлжесі* жер атауы Чуң қағанның өмір сүрген дәуірімен есептесек, б. д. д. IV ғасырдан басталады екен. Алайда С. Әбушәріп [24] қытай деректемелерінде жазылып қалған «са, се, су, шу» этнонимдерін келтіреді: «Шу көне түрік аңызы» бойынша, алғашқы арийліктердің басқыншылық жорықтарының нәтижесінде шығысқа шегінген түрік тайпаларының билеушісі Шу Шу алқабына қайтып келіп өзінің мемлекеттік мекемесін қайтадан қалпына келтіреді. Б. з. б. VIII ғасырда орталығы Тянь-Шаньда болған Ұлы сақтардың мемлекеті бар еді. Саяси жағынан құрылым ретінде танылған «Шу» өзінің мекендеген жерлерін бірсыдырғы уақыт «Сақаға» қалдырған көрінеді. Бұлар өз заманында аймақта үстемдігін жүргізген ұлы халықтың екі бөлігінің этнонимдері болып

табылады. Мұны көне түркі аңыздары да растай түседі». Сондай-ақ ол: «Авестада «Тур», «Үнді деректерінде түрік қауымдарын бейнелеу үшін «Сака», «Турушка» (Түрік) және «Хуна» (Хун) атаулары қолданылған» [24, 66-71] дейді. Бұл деректегі Шулар б. д. д. VIII ғасырларда Жетісу өңірінде өмір сүрген мемлекет саналады. Олай болса Қытай деректерінде келтірілген *са, се, шу* этнонимдерін түрліше *сақ, сек, шақ, шек, шук, чақ, чек, чук* түрінде түркілік түпкі нұсқаларына жақындатуға болады. Күлтөбе–V жазуындағы *Үш Ата – Қанқ, Сақ//Сар, Құз* [2] тайпалары бір Оғұз (Құз) қағаннан тараған туысқан елдер болып, бір-бірімен көршілесе орналасып, іштерінен біреуі күшті ел болып, кезек-кезек бір-біріне бағынып, бірақ біртұтас бір атадан тараған бір ұлт болып өмір сүрген. Сондай кезеңдерде *Қанқ//Қунқ //Санқ//Сунқ //Шанқ//Шунқ* секілді нұсқатүрлік атаулармен таңылған тұстары да болғандығы айқын. *Шунқ* атауы *Шунқ > Шуң (Чунқ > Чуңқ > Чун)* болып, өзгере дамып түрленуге түскені де аян. *Чуң//Шуң* атауы қазақ тілінде *Шоң үлкен, ұлы* мағынасымен қазір де қолданылады.

Жоғарыда аталған еңбегінде Б. Серікбайұлы *Жетіасар* (топоним), *Жетісу, Жеті жарғы, Жиделі Байсын* тәрізді күрделі сөздердің бөліктерінің мағыналарының түпкі мағынасына, сөздің шығу және өзгеріп-даму сатыларына талдау жасауға талаптанған. Көптеген тарихи дереккөздерді қарастырып талдау жасаған. Кейбір тұжырымдарының қияс кеткеніне қарамастан оның шешуді қажет ететін түйінді мәселені ортаға тастағанының өзі үлкен жетістік, ардақ тұтар абыройлы бастама екенін атап айту керек. Дегенмен оның жасаған тұжырымдарын зердеге салып саралау да, қойылған мәселені дұрыс шешу де аса зәру, жауапты іс. Оның пайымдаған *Жете//Чете* хандығы өзінің дәлелдеуі бойынша XIV-XV ғасырларда ғұмыр кешкен, яғни, Моғолстан хандығына дейінгі Жетісу аймағындағы мемлекет тәрізді. Осыған сәйкес Жетісу атауы осы ғасырлардан арғы дәуірлердегі жазбаларда кездеспейді, сондықтан жер атауы да сол заманнан бері қарай ғана жарияға шыққан деген ой түйеді. Сөйте тұра *Жиделі* сөзін де *Жете* елі деп түсіндіреді де, ол атаудың қай заманда дүниеге келгеніне ой жүгіртпейді. Алшамыс батыр жырындағы *Жиделі Байсын* жер атауының (жырда тек жер атауы ретінде түйсініледі) пайда болған кезі, егер ғалымдардың жырдың Одиссей жырымен сәйкес келуі туралы тұжырымын қасерге алсақ, б. д. д. VII ғасыр немесе одан да арғы дәуірлер деп шамалауға әбден болады. Бұған қосымша Жетіасар атауын да *Жеті қала* емес, *Жете қаласы* деп түсіндіреді. Алайда ол өзі келтірген жетіден әлдеқайда көп асарлардың көпшілігінің XIV ғасырдан арғы дәуірлерде салынғанына (тіпті, олардың арасында Афрасияб – Алып Ер Тоңа бабамыздың заманында салынған қалалар да бар, одан да арғы дәуірдегісін айтпағанда) мән бермейді. Жеті жарғы сөзін М. Әуезовтің «Жете жарғы деп атау керек» деген пікірін келтіріп, Мұхаңның *жете* сөзін қандай мағынамен айтқанына да зер салмайды. Мұхаң қандай мағынадағы *жете* сөзін айтты екен, *жетесіз* деген сөздегі *ой-сана* ма, *жетелеу* сөздегі *жетектеуші, бағдар беруші* мағыналары ма, ол белгісіз. Бірақ

Б.Серікбайұлы оған қарамастан *жете жарғы* деп ертедегі *жете* елінің жарғысы деген пікірді ғана ұстап, тек сол пайым деп түйіндейді. Мүмкін оның бұл пікірі біздің ұсынған Йашеттен келе жатқан жарғы деген мағынада дұрыс та шығар. Өйткені халқымыздың рухани мәдениеті, салт-санасы ғасырлар бойы тек ауыздан-ауызға беріліп жалғасып келе жатқаны ақиқат. Б. Серікбайұлы еңбегінде *жете* сөзінің өзгеріп даму кестесін ұсынған. Онда *жете* атауының дүниеге келген кезі деп XIV-XV ғасырларды меңзейді де, арғы жағын түсініксіз шатастырып, ежелгі дәуірін парсы тілді *татқа* тірейді. Оның аралығында сарт пен Шап-Ташкентті біріктіріп, Өзбекстанға жатқызады, татжік – тәжік – йат – шата деп Тәжікстанды бір бүйірден таратады. Б. Серікбайұлы Жетісу топонимінің және оны құраған түбірлердің қазіргі тілімізде қолданылатын, мағынасы айқын *жеті* және *су* сөздерінен құралмағаны туралы дұрыс пікір қозғаған. *Жете* сөзінің мағынасын толық ашпаса да, оның осы бастамасының өзі игілікті, мәртебелі іс.

Жетісу жер атауының екінші буыны б. д. д. IV ғасырларға дейінгі дәуірлерде *қунқ* // *сунқ* // *шунқ* (хун) ‘күн’ (Оғыз қағанның үлкен ұлының аты) нұсқатүрлерімен түрліше аталған ұлы жүз тайпасының және осындай есімдермен аталған ұлы хандарының аттарынан пайда болған жер және ұлыс есімі болып табылады. Олардың даңқы б. д. д. IV ғасырда өмір сүрген үш сақ тайпасы *Шебіреш*, *Ызтуғ*, *Очоктардың* алып батырынан данышпан көсемі, абыз қариясы, ұлы қағаны дәрежесіне дейін көтерілген *Чуңның* даңқына ұласып, ел аумағы *Чуң* // *Суң* өлкесі болып атала бастаған. Бұл атау бұрыннан аталып келе жатқан баба есіміне қосылып, *Йет-Суң* өлкесі болып жалпы атауға айналып, біздің дәуіріміздегі *Жетісуға* айналған деуге болады.

Ұлы Йаш Йеттің (I Оғыз қаған) *Қанқ*, *Сақ*, *Құз* (Күн, Ай, Жұлдыз) есімді ұлдарынан ұйысқан тайшалық мемлекеттері Сары өзеннен (Хуанхэ) Танаиске (Дон) дейінгі ұлан-ғайыр аймақты жеке өздері иемденіп жатқан. Осы ұлан-ғайыр өлке *Йет елі* > *Жиделі* аталған. Геродоттың жазбасындағы скифтердің бабасы Тарғытай, оның үш ұлы Арпаксай, Липоксай, Колаксайларға көктен түскен төрт алтын затқа тек кіші ұл Колаксайдың ғана қолы жетуі секілді аңыздарға сәйкес Нұқ (а. с.) пайғамбар бабамыздың кіші ұлы Йаш Йетке де *йеде* // *йада* > *жады* тасы мұраға қалған. Ол туралы С. Әбушәріп былай дейді: «Түрік аңыздарының «Иран –Хазар варианты бойынша, дүниеге билік жүргізуді қамтамасыз ететін тылсымды «йеденін» нағыз иесі «Түрік» еді. Оның «йеде тасын» ұрлап әкетіп, мемлекет төбесіне «Оғуздың» көтерілуін, яғни жеңіп шығуын қамтамасыз ету мақсатымен Қытай жағындағы түрік қауымдары шаралар (қойдың сүйегімен бал ашу және дуалау) көріп, 10 ғалым (дана) «ұстаз» қамды жіберген. Мұның нәтижесінде үстемдік, билік және егемендік тағы да Түрік елінде сақталып қалыңды. Бұл төрт тайша Түріктің жапындағы Он оқтың (яғни он тайшаның) ата-тегі еді.

Бұл аңыздар бойынша, Яфет ұлдарының ішінен ақылды әрі білімдісі тек «Түрік» пен «Хазар» ғана еді» [24, 38]. Бұдан сиқыршылық өнері *Йет*

//Йед //Йад > Жады тасының Йет бабадан қалған мирас екенін, атауының да содан алынғанын білуге болады. Жадылау деген сөздің *сиқырлау, дуалау* деген мағынасы да бар. Жады сөзінің *жай* деген нұсқатүрі де тілде сақталып қалған. Мысалы, жер-көкте тұрмай, алас ұрыш, жүгіріш жүрген балаға: - Жай тасың қайнаш бара ма? – немесе – Ішінде жай тасың бар ма? – деп айтылатыны белгілі. Бұдан да жад //жай тасының өмірде болған бір күдіретті құбылыс екенін аңғаруға болады. *Найзағай, жай* сөздерінің осы жад //жай тасының атауымен байланысы болуы ықтимал. Түркі халықтарындағы бақсы, көрішкелдердің жадылау арқылы ауа райына әсер етіп, қарлы боран соқтыруы соғыс кезінде жиі қолданған әдіс-тәсілдердің бірі екені аян. Бұл Тәуке хан заманына дейін келгені тарихи деректерден [25] мәлім.

Н. Келімбетов «Шу батыр» дастанындағы табиғат көріністері туралы жырлаған өлең шумағын да келтіреді. Онда биік-биік тау патшалдары мен кең жазық далада ойнақ салып жүрген сансыз көп арқар, бөкен, елік, таутеке, марал, барыс, аю, бөрі, арыстан сияқты аңдарды суреттейді. Шу батырдың жауы «табғаш» аталатыны айтылып, соңғы жолында:

Көктен тілеп күш-қуат,
Тәңірі бізді қолдады,

Тізе бүкпей тік тұрды
Көк бөрінің ұлдары

деген күшті рухты батырдың ерлік кейсін береді. Бұл түрік ғалымы Ф. Көпүрүлүзадениң 1928- жылы шыққан «Түрік әдебиетінің тарихы» атты еңбегінен алынғанын көрсетеді. Ары қарай еңбектен үзінді келтірейік: «Міне, осы суреттерден кейін ғана дастанның бас қаһарманы – Шу батыр туралы хикая басталады. Шу батыр – еңсегей бойлы, қақпақ жауырыңды, өткір көзді, түсі суық, пашы ұзын, білектерінде бұлшық еттері ойнаған, сақал-мұрты енді ғана тебіндеп пығыш келе жатқан бала жігіт ретінде бейнеленген.

Ел билеушісі Шу батыр әрдайым, қысы-жазы көктем күшіндей жайқалып тұратын өзінің ғажайып бау-бақшасы ішінен айналасы ат паштырым, аса үлкен, күміс хауыз (әуіз, бассейн) салдырады. Ол хауызда көптеген үйректер, қаздар, аққулар лек-легімен қысы-жазы жүзіп жүреді екен. Ал Шу батыр сарайдағы ел басқару істерінен, қиян-кескі соғыстардан, аңшылықтан қолы босаған сәттерде осы хауызға келіп, ондағы құстарға қарап, терең ойларға шоматын болған.

Дастанда Шу батыр осы киелі құстардың қимыл-әрекетіне қарап отырып өз елінің болашағын болжап біледі. Мәселен, дастанда Шу батыр сақтар еліне қалың қолды бастап Ескендір (Александр Македонский) келе жатқанын хауыздағы суға қарап отырып күні бұрын біледі. Алайда жұртты дүрліктірмеу үшін өзінің болжамын ешкімге айтпайды. Ескендірдің алдынан көп әскер емес, тек қырық нөкерін ғана жібереді». Түрік ғалымдары әр түрлі деректен алып «Шу батыр» дастанын құрастырған тәрізді. Онда өлеңмен

жазылған, Шу батыр сөз етілген, шумақ та бар:

Ашуланды Көк Тәңірі,
Бетін бұлпен бүркеді.
Қаһарлы даусы гүрілдеп,
Жарқ-жүрқ етіп от пашты.
Көлде жүзген қаз-үйрек
Пана ташпай шуласты.
Бөкен, арқар, киіктер,

Жалтақ-жалтақ қарайды.
Жолбарыс пен арыстан
Сүңгіді қалың қамысты.
Шайқасқа шықты Шу батыр,
Бермеу үшін намысты.
Лек-лек жасақ тоғысты,
Аспан мен жер қағысты.

Өз заманында аса алып Шу қағанның ерлік істерін дәріштеп шығарған ақындардың көлемді жыры болғаны анық. Дастанда Шу батырды жас жігіт деп суреттейді. М. Қашқари да Зұлқарнайынға қарсы қосын шығарған түркінің хақаны жас еді дейді [26]. Есік жазуында Чуң қақанқ қарттық шаққа жеткен ата болып бейнеленгені жоғарыдағы мәліметтен белгілі. Бұған қарағанда «Шу батыр» жырында Чуң қақанқтың жас шағынан қартайған, ұлұқтанған кезіне дейінгі бүкіл ғұмыры хикаяланғаны байқалады. Н. Келімбетов: ««Шу батыр» дастанында тау бөктеріңдегі кең жазира жазықта қым-қиғаш қанды майдан, шайқас басталып кетеді. Шайқас алдында жекпе-жекке шыққан Ескендірдің бір сарбазын Шу батырдың бір нөкері қас-қағымда қақ белінен қылышпен шауып тастайды. Сонда әлгі өлген батырдың кесіліп кеткен былғары белбеуінен бір уыс алтын жерге төгіліп қалады да, оған әлгі нөкердің қаны пашырап кетеді. Сонда Шудың нөкерлері: «Алтыны – қан болды!» - деп қайта-қайта айғай салады. Содан сол соғыс болған жер «Алтын қан» деп аталып кетіпті» [10, 29] – дейді. Ал бұл оқиғаны М. Қашқари нақты да дәл суреттейді: «Зұлқарнайын Самарқантан өтіп, түркі шаһарларына жол тартқанда түркілердің Шу есімді жас хақаны бар еді. Ол көп қосынға ие болатын. Баласағұнға жақын Шу қорғанын салдырып, өзі басқаратын. Осы қорғанның алдында күн сайын бектердің құрметіне үш жүз алшыс мәрте барабан соғылатын» [26, 23]. М. Қашқаридың әр тұста келтірген деректерін бір жерге топтасақ, Чуң қақанқ Зұлқарнайынның Самарқаннан шығып өздеріне, түркі шаһарларына, беттегенін біліп, қырық тарханды Хожент өзеніне жібереді. Оларға «Зұлқарнайын өзеннен өткенде бізге хабар беріңдер» деген тапсырма береді. Хабар келісімен Шу қаған елін ертіп, түн ішінде Шын – Қытайға қарай көпеді. Ұйғырға жақындаған кезде тоқтап, Зұлқарнайынды тосып, оған қарсы қырық жас батырды жібереді. Сонда уәзірі бұлардың арасына соғыс жағдайын жақсы білетін егде кісіні қосу керек дейді. Сонда қақанқ: «Өгәні му?» деп сұрайды. Уәзір «Иә» деп жауап береді. Қақанқ оны құп көріп, сондай адамды батырларға қосып жібереді. Ол батырлар Зұлқарнайынның алдыңғы шолғыншыларын жеңеді. Сондағы шайқастағы қанды оқиға былай суреттеледі: «Түркілердің бір әскері Зұлқарнайынның әскерін қылышпен шауып, қақ жарып тастайды. Өлген

әскер ділде салынған әмиянын ышқырына байлап алған екен. Сол әмияны да екіге бөлініп, қанға малынған ділдәлар жерге пашылады. Ертесінде түрк әскерлері қан-қан ділдәні көріп, Бұл не?, деп таңданысқандарында «Алтын қан» деп жауап қайтарған. Сондықтан сол жердегі биік тау да солай аталып кетеді. Ұйғыр еліне жақын орналасқан осы таудың (Алтын емел. Тәрж.) айналасында көпшенді түркі тайпалары жасайды. Зұлқарнайын сол түнгі тойтарысты пабуылдан кейін түркі хақанымен келісім-шарт жасасып, мойынсынған» [26, 27].

Н. Келімбетовтің айтуынша «Сарбазды белінен қақ бөледі» дейді. М. Қашқаридың түшнұсқасын аударушылар «(Төбеден төмен қарай) Қақ жарады» дейді. Бұл жерде «қақ жару» мен «белден қақ бөлу» деген іс-әрекеттің маңыздылығы екі түрлі. Әрине, «қақ жарудың» маңызы анағұрлым зор екені даусыз. Кім қателескен, Н. Келімбетов пе, жоқ Ф. Көпүрүлузаде ме, зерттеп анықтаған жөн. Жоғарыдағы мәтінді аударушылар Алтынқан тауын Жетісудағы Алтынемел деп жаңылысқан. Мәтінде «Ұйғырларға жақындаған жерде» деп көрсетеді. М. Қашқари заманындағы ұйғырлар жері қазіргі Қытайдың Ганьсу аймағы маңайы болуы керек. Олай болса Алтынқан тауы қазір де Алтан аталатын Монғолияның шетіндегі тау екені шүбә тудырмас деп білеміз. Чуң қақанқ Баласағұн маңындағы Шу (Чуң) қаласынан шегіне көшкенде Ескендірдің әскерінің күшін титықтатуды көздегені аян. Бұл Дарий әскерін шөл далаға алып кеткен Ширақтың айласын еске түсіреді. Жалшы құнқ-сақтардың зеректігіне, әскери әдіс-тәсіліне тән іс-әрекет екені айдан анық. Н. Келімбетов «Шу батыр» дастанындағы Шу қақанқтың пайқасқа мініп шыққан атын суреттеу сәті Күлтегіннің де атқа мініп пабуына сәйкес келетінін салыстырады:

Шу ақ айғырға мініп пашты
Жаулары ажал қапты

Ханзада мінген қара торы ат
Арғы тегі құс еді

Сақтардың жаратқан мәдени байлықтары ғалымдар тарапынан молынан зерттелді. Құнқ (хун) пен сақ мәдени мұраларының да сәйкес келіп, бір тұтас өркениетке ұласатыны туралы да ғалымдар пікірінің көпшілігі бір түйінге ұштасады. Археологиялық қазбалардан табылған сақтар дәуіріндегі хаюанат стилі, т. б. мәдени мұралар түгелдей бір қолдан шыққандай, егіздің сыңарындай жақындықты аңдатады. Есік жазуындағы Чуң қақанқтың есімі мәлім болғаннан-ақ оның жоғарыда айтылған Шу қағанмен сәйкесетіні, екеуінің бір адам екені аңғарылды. Өйткені Есік обасынан табылған жәдігерлерді басқа археологиялық жәдігерлермен салыстырып зерттеген ғалымдар ол ескерткіш мұралардың б. д. д. V-IV ғасырларға тән екені туралы қорытынды жасаған. Бұл жайында Есік обасын қазып, зерттеп, тиянақты қорытынды жасаған археолог ғалымымыз К. Ақышев өзінің «Курган Иссык» атты еңбегінде толық тұжырымды пікір білдірді: «По сравнительным

формально-типологическим данным курган Иссык может быть датирован V-IV вв. до н. э. ...» [27]. Яғни, К. Ақышевтың жан-жақты салыстырып анықтаған мерзімі күміс кеседегі жазудың мағынасымен, ондағы өсиет сөздің, «мәңгі бітіктің» иесі Чуң қағанның алып-ер бейнесі туралы мәліметтерімен толық дәлелденді. Яғни, тарихи жазба деректегі Ескендір Зұлқарнайынмен соғысып, оның бетін қайтарған Шу қағанның (М. Қашқаридың хақан деуі біздің оқыған қақанқ сөзімен сәйкеседі) нақты дәуірі К. Ақышевтың Есік обасынан табылған қазба мұраларының уақытын б. д. д. IV ғасырға жатқызуымен толық сәйкес келеді. Сондықтан қытай және М. Қашқаридың жазба деректеріндегі Шу қаған мен Есік жазуындағы Чуң қақанқ бір адам деп толық қорытынды жасауға болады.

М. Қашқари Ескендір Зұлқарнайынмен бетпе-бет келгенде «Түріктің хақаны жас еді» дейді. Ондай жағдайда Чуң қағанның жасы 20-30 жастың аралығында деп шамалауға болады. Ескендір Зұлқарнайын Орта Азияға аяқ басқанда б. д. д. 330- жыл еді десек, оның жасы 26 жаста болады. Егер б. д. д. 330- жылы Чуң қағанның жасы 25- те болса, ол 70 жасқа б. д. д. 285- жылы толады. Күміс кеседегі мәліметке қарағанда «мәңгі бітікті» жазған кезде Чуң қаған «ата» жасында болған. Яғни, ол 60-70-ке келген қарт деп шамалауға болады. Бұдан Есік обасындағы мәйіттің, заттардың қойылған уақыты шамамен б. д. д. 280-290-жылдар деуге мүмкіндік бар. Есік обасында жерленген кісінің жасын ғалымдар 18-19 жаста деп тұжырым жасағаны белгілі. Ондай жағдайда мүрде Чуң қағандыкі емес, оның немере-шөберелерінің бірінікі деуге негіз бар. Өйткені оның моласы обаның етегіне қарай орналасқаны мәлім. Чуң қағанның моласы обаның ортасына орналасқан болуы керек. Өкінішке қарай ол тоналып, еп белгілік зат қалмаған. Жас тегіндердің жерлеу рәсімінің сән-салтанаты осындай болғанда, Ұлы қағанның жерлену рәсімі салтанатының қандай болғанын шамалауға болады, бірақ дәп қандай екенін айта алмаймыз, өйткені өкінішке қарай ондай сән-салтанатты жерлеу рәсімінің заттары бізге жеткен жоқ.

Александр Македонский б. д. д. 336- жылы 20 жасында әкесі Филиптің орнына патша болды [28]. Б. д. д. 330 жылы парсы патшасы Дарийді Орта Азияға қашып келген жерінде қуып келіп өлтірді. Содан б. д. д. 327- жылғы көктемге дейін Чуң қағанның мемлекетінде өмір сүрді.

Чуң қақанқ қырық тарқанды Ходжент өзеніне бақылауға жасырын аттандырған. Оларға берген тапсырмасы Ескендірдің Ходжент өзенінен өткен кезінде өзіне хабарлауы туралы болған. Халқы бұдан хабарсыз болып, тынышсызданып: «Зұлқарнайынмен соғысамыз ба? дегендерге сол көлшігін көрсетіп, «Қараңдаршы қаз, үйректер қандай әсем сүңгиді ә?!» деп қана жауап қайтарады». Барлаушылары Зұлқарнайынның Ходжент өзенінен өтісімен-ақ Чуң қақанққа хабар беріпті. Сол уақытта Чуң қақанқ халқын бірден көтеріп, шығысты бетке алып шегіншіп кеткен. Жоғарыда айтылғандай Чуң қақанқ Алтунқан тауында Ескендірді қарсы алып, қырық батырымен ғана соғыс ашып, оны жеңіп, өзіне мойынсұндырады. «Сол жерде

Зұлқарнайын хақан Шумен бітім жасасып, сонан соң Ұйғыр шаһарларын салдырған» [26, 24]. Сөйтіп Чуң қақанқ халқын бос қырғыннан аман сақтап қалған. Грек тарихшылары Ескендір Зұлқарнайынның сақ патшалығынан жеңіліс тауып, олардың артықшылығын мойындағаны туралы бір де бір мәлімет білдірмейді. Қайта олар Ескендір Зұлқарнайынға қарсы тұра алмай, жерін бос тастап, жан-жаққа безіп кеткен деген мәліметті таратқан: «Во-первых, указывается, что победа над европейскими скифами привела к усмирению значительной части Азии. [Её жители] верили в непобедимость скифов; их поражения заставило признать, что никакое племя не сможет противостоят оружию македонцев. В связи с этим саки направили послов с обещанием, что их племя будет соблюдать покорность [Александру] ... Таким образом, саки, в отличие от скифов, локализуется в Азии, то есть к югу от Сырдарьи, но также вблизи от границ Согдианы. Саки слабее скифов и, возможно, находятся в сфере их влияния, и только после битвы на Танаисе они переходят на сторону Александра.

... Весной 327 г. перед уходом в Индию Александр совершает последнюю военную акцию в Средней Азии: выступив из области Сисимитра (в бассейне Вахша), после шестидневного перехода по пустынной местности он вторгается в страну саков и полностью опустошает её, очевидно, не встречая сопротивления: «царь отблагодарив за услугу Сисимитром, приказал солдатам взять провизии на шесть дней, собираясь напасть на саков. Опустошив всю эту страну, он дает в дар Сисимитру 30 тысяч голов скота». Саки здесь также отличаются от скифов, локализуется где-то к югу от Сырдарьи и проявляет себя как достаточно слабого противника» [29].

Ескендірдің Чуң қақанқтан жеңіліп, оны мойындап, келісім-шарт жасасып, ұйғыр шаһарларын салуға рұқсат алғаны туралы жоғарыда баяндалды. Енді сақ жауынгерлерінің артықшылығын мойындағаны жөнінде М. Қашқари былай дейді: «Зұлқарнайын Ұйғыр еліне жақындап келгенде түркі хақаны оған төрт мың қол қарсы жіберген. Олардың қалшақтарының етектері лапшынның қанаттарына ұқсайды екен. Оқты алдарына қалай атса, арттарына дейін дәл солай ататын көрінеді. Сонда қайран қалған Зұлқарнайын «Инан хузхуранд» депті. Бұл сөз мыналар ешкімге мұқтаж болмайды деген мағынаны білдіреді. Былайша айтқанда, өз азығын өздері тауып жейді. Алдыларынан аң қашып құтыла алмайды. Қаша қалса, атып алып, ас азық қылады. Сонан бастап бұл ел Хузхур деп аталып кетіпті» [26, 20]. Ескендір Зұлқарнайын Македония патшасы Филиптің баласы екені мәлім. Ал Македония және Фракиямен шектесіп қатар тіршілік кешіп жатқан скиф-сақтардың оларға әсер-ықпалы болмады ма екен? Македонияңыздың өзі Гомер заманында сақтар қоныстанған ел болмады деп кім айта алады. Бұлай тұжырымдауға біздің Александр кісі есімінің түркілік тегі туралы дәлеліміз [21, 73] түрткі болады. Онда *Ескендір* мен *Александр* есімдерінің шығу тегіні жағынан бір тектес екені, оның «өгіз темір мүйізі» деген мағынаны білдіретінін жазған болатынбыз.

Чуң қақанқ мәңгі бітігінде, өсиетінде жазылған *Шебіреш, Ызтуғ, Очоқ* үш сақ тайпасы қазіргі кездегі қазақ шежіресіндегі ұлы жүздің құрамында *Шашырашты, Ысты, Ошақты* рулары болып әліге дейін бір түштен тараған тайпалар ретінде өмір сүріп келе жатқаны жайында мәліметтер барлығы бәрімізге аян. Мұнда уақыт әсерінен *Ызтуғ* Ыстыға өзгерген, ал Ысты атауы *Шашыраш* (Шебіреш) пен *Ошаққа* (Очоқ) әсерін тигізіп, оларды *Шашырашты* және *Ошақты* сөзформаларына өзгерткен. Осы тұста бір беймәлім мәселенің ұшы қылғияды. Чуң қаған ескерткішінде жазылған *Шебіреш, Ызтуғ, Очоқ* атты үш тайпаның сақтарға жататыны белгілі. Бірақ бұлар қазір үйсін, оның ішінде Бәйдібек бабадан [15, 23] таратылады. Дегенмен шежіренің 3. Сәдібеков нұсқасында Ойсылдан тараған *Шашырашты, Ысты, Ошақтының* Үйсінден тараған Бәйдібек байдың қол астына кіргені, соған сіңгені туралы дерек [14, 42] келтірілген. Бұл дерек сақтарды ығыстырған ұлы йозы, ұлы йозыны үйсіндер жаулағаны [30] туралы мәліметке сәйкес келеді. «Қазақтың көне тарихы» деген кітапта сақтардың шапқыншылық әсерінен жан-жаққа шашырағаны туралы, сондай-ақ кейбір тайпаларының сол ата-баба жерінде қалып, алғаш ұлы йозыларға, кейін үйсіндерге сіңгені айтылады. Бұдан *Шашырашты, Ысты, Ошақты* руларының ежелгі сақ тайпасына жатқаны турасындағы тұжырым айқындалады.

Есік жазуын ең алғаш 1993- жылы оқығанда көне түркі күл жазба ескерткіштері туралы біліміміздің деңгейі ескерткіштердің үш – *Орқун, Енесей* және *Талас* секілді түрлеріндегі жалпы әріп таңбаларының саны мен дыбыстардың ерекшеліктері дәрежесінде ғана болды. Бірақ соның өзінде жазудың негізгі оқылар жағы дұрыс таңдалды. *Ызтуғ > Ысты* тайпа аты *Ыз* болып қысқа түрде оқылса да (бұл біздің кінәмізден емес, сол кездегі түшнұсқа таңбалары солай көрсетілгендіктен болды), ұлы жүздің *Ысты* руы екені туралы оң болжам жасалды. *Чуң* қақанқтың есімі *Чың* болып оқылса да, кісі есімі ретінде және *Ыз-Сақ* елінің көсемі болып дұрыс қорытынды [16] пайымдалды. Жалпы Есік жазуының алғашқы оқылымынан бастап, қазіргі ежелгі сақ мемлекетінің басшысы Чуң қақанқтың есімі, қызметі мен атақ-дәрежесі, білім деңгейі тағы басқа да көптеген мәліметтер анықталған 2009-жылғы қосымша жаңа мағыналық оқылым мен жаңа ұсақ жазу мәтінінің табылып, оның мағынасының ашылуына дейінгі зерттеулер Есік жазуының оқылуының даму сатылары болып табылады. Әрбір сатының өзінің қосқан жаңалықтары, толықтырулары болғаны ақиқат. Қазір Есік жазуының мағынасы толық ашылды. Оның таңбалық-дыбыстық мағыналары жаңадан табылған жазба ескерткіштер таңбалары мен оның дыбыстық мағыналарының сәйкес оқылуымен де дәлелденді. Қолданылған таңбаларының саны ең алғашқы ғалымдардың тұжырымдаған 26 санынан 143-ке дейін молайды. Олардың барлығы да көне түркі күл жазба ескерткіштерінің таңба-дыбыстарымен толық сәйкесті, оларды толықтырып, басқа да таңба-дыбыстық мағыналармен жетілдірді. Сақтардың б. д. д. IV

ғасырда түркі тілінде сөйлегені, олардың түркі, оның ішінде қазақ халқының құрамдас тайпасы екені тілдік және тарихи-шежірелік тұрғыдан тайпа аттарының қазақ халқының ұлы жүз құрамындағы **Шашырапты, Ысты, Опақты** тайпаларымен сәйкес келіп, толық және түпкілікті дәлелденді. Бұл да Есік жазуының зерттелуіндегі жеткен жетістіктердің тағы бір жоғарғы сатысы. Алда күміс кесені **арнайы, қажетті құралдармен толық жарақталған зеріханалық зерттеу** әлде де көптеген құнды мәліметтерді жарыққа шығаратынына сенім мол.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Бекжанүбірі О. Күл әліпбиі – қазақтың төл әліпбиі «Қазақстан-Заман», 2008, № 49-52 (желтоқсан); Қанқ елінің жазуы. I. Күлтөбе – IV жазуы // «Түркология», 2008, № 1-2, 3-31-66.
2. Бекжан О. Арыс өзенінің бойынан табылған Күлтөбе – V жазуының құпиясы // «Қазақстан-Заман», 2009, № 49 (10- желтоқсан).
3. Бекжан О. Көне түркі жазба ескерткіші Шу-2 бітігінің мағынасы // «Қазақстанның ғылыми әлемі», 2005, № 2, 97-103-66.
4. Бекжан О.Д. Белгісіз жаңа мағыналы таңбасы бар екі руникалық жазба ескерткіштің мәні // «Еуразияшылдық идеясы контексіндегі Қазақстан түркологиясы: мәселелері мен болашағы» атты Л. Гумилев ат. Еуразия ұлттық университеті ұйымдастырған халықаралық түркологиялық ғылыми конференциясының мақалалары жинағы. Астана, 2009, 266-271-66..
5. Исқақов М.Ө. Қазақ календары. Алматы, 1980, 253- б.
6. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., «Изд. АН СССР», 1959, С. 76.
7. Радлов В.В. Атлас древностей Монголии. Санкт- Петербург, 1892 // Қайта басылуы. Анкара, 1995, 60, 63- 66.
8. Қаржаубай С. Орхон мұралары. 1- кітап. Астана, 2003, 126- б.
9. Қазақша-орысша сөздік. Алматы, «Дайк-пресс», 2001, 659- б.
10. Келімбаев Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. Алматы, «Ана тілі», 1998, 25-33- 66.
11. Аманжолов А.С. История и теория древнетюркского письма. Алматы, «Мектеп», 2003, С. 160 (9).
12. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 3- т. Ф-Ж. Алматы, 1978, 327-б.
13. Акишев К.А. Курган Иссык. М., 1978.
14. Сәдібеков З. Қазақ шежіресі. Ташкент, «Узбекистон», 1994, 42- б.
15. Бейсенбайұлы Ж. Қазақ шежіресі. Алматы, 1994, 20, 111- 66.
16. Бекжанүбірі О. Күміс тостағандағы көне жазудың сыры // «Ана тілі», 1993, № 47-49.
17. Бекжан О.Д. Есік жазуының мағынасына қосымша жаңа дәлелдер мен түзетпелер // «Хабаршы» Әл-Фараби ат. Қазақ Ұлттық Университеті, филология сериясы. Алматы, 2006, № 1, 157-б.
18. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., «Изд. АН СССР», 1951, С. 438-439.
19. Бекжан О. Енесей ескерткіштеріндегі белгісіз алтыншы бірігіңкі дауыссыздардың мағынасы мен таңбасы // «Түркология», «Қ. А. Ясауи ат. ХҚТУ», Түркістан, 2002, № 1, 39-46-66.
20. Бекжан О. Көне түркі жазба ескерткіштеріндегі белгісіз жетінші бірігіңкі дауыссыздардың мағынасы мен таңбасы // Қазіргі заманғы түркология: теориясы, практикасы және алдағы міндеттері. II Халықаралық Түркология Конгресі. I бөлім. Түркістан, «Тұран», 2006, 218-233-66.

О.Бекжан. Есік жазуына 2009 жылғы түзетпе...

21. Бекжан О. Маңғыстау – Хун – Қаңлы жазуы // «Ақиқат», 2004, № 12, 69-б.
22. Қошым-Ноғай Б. С. Тіл ұшындағы тарих. Алматы, «Жазушы», 2003, 167-203- бб.
23. Бекжанүбірі О. Қазақ атауы қалай шыққан // «Ана тілі», 1994, 21 – сәуір.
24. Өбушәріп С. Түркістан тарихы. Алматы, «Білім», 2001, 66-76- бб.
25. Тынышпаев М. История казахского народа. Алматы, «Санат», 2002, 217- б.
26. Қашқари М. Түбі бір түркі тілі. Алматы, «Ана тілі», 1993, 23- б.
27. Акишев К.А. Курган Иссык. М., 1978; Евразийский народ Саки. Алматы, 2006, С. 198.
28. Сергеев В.С. История древней Греции. М-Л., 1934, С. 283-285.
29. Щеглов Д.А. «Европейские скифы», противники Александра Великого: проблема этнической принадлежности // Евразийский народ Саки. Алматы, 2006, С. 239.
30. Қазақтың кене тарихы. Алматы, «Жалын», 1993, 58- б.

REZUME

BEKZHAN O. (Turkistan)

EXECUTED IN 2009, AND THE IMPORTANCE OF THESE NEWLY UNKNOWN SMALL CHARACTERS WRITTEN ON A SILVER CUP

The article deals with reading and valuation improvised unknown minor characters written on a silver cup found in Esiksks Maud, and the newness of additional elements to the early signs of certain major character.

Четин ЖУМАГУЛОВ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТАЛАССКИХ ПАМЯТНИКОВ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Мақалада Талас өзенінің бойынан табылған екі көне түркі руникалық ескерткіштерінің мағынасы мен жалпы Талас ескерткіштерінің кейінгі тағдыры туралы айтылады.

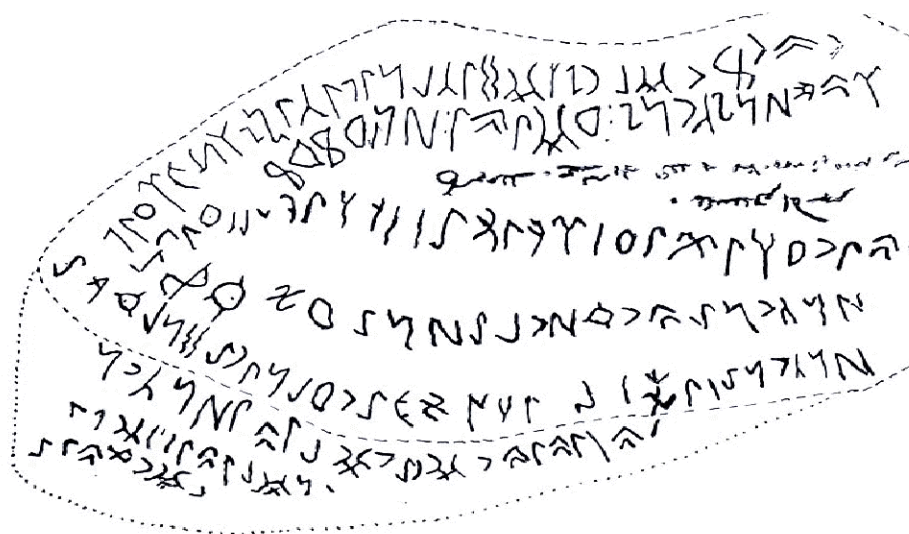
Yazar Talas nehri boyundan bulunan iki eski Türk runik abidelerinin anlamı ve bütün talas abidelerinin son yıllardaki durumunu söz etmektedir.

Таласская долина является одним из центров сосредоточения рунических памятников древнетюркской письменности. На сегодняшний день в этом регионе было найдено 13 валунов с письменами, 7 наскальных коротких надписей и знаков. Известная деревянная палочка и каменная маска (условное название) тоже были обнаружены в этих местах. Хотя эти памятники в своё время были широко освещены в научной литературе, особенно в востоковедческой среде, все же хочется дать некоторые справки-сведения для молодых тюркологов. Потому что статьи, сообщения и отдельные работы, посвященные к этой проблеме, сегодня стали библиографической редкостью и трудно их достать.

Первый памятник, найденный в 1896 г. в урочище Айыр-Там-Ой уездным начальником, активным членом Туркестанского кружка любителей археологии В. А. Каллауром при помощи местного учителя Гастева, сегодня находится в Государственном Эрмитаже Санкт-Петербурга. Это явилось сенсационным открытием и было оценено достойным образом. Сообщение об открытии и копия надписи, направленные В. А. Каллауром в Ташкент сразу же было доложено заседании Туркестанского кружка любителей археологии 11 декабря 1896 г. [1]. По просьбе общего собрания кружка этот камень был перевезен в г. Аулие-Ата (совр. Тараз), потом был отправлен в Ленинград.

Второй таласский памятник (так в науке именуется) тоже был найден там же вблизи первого камня 5 мая 1898 г. В самом деле он был найден третьим, в один день с другим камнем, но почему-то вошел в историю как второй памятник. Но это не главное. Тогда же прибывшая сюда археологическая экспедиция финно-угорского научного общества (возглавляемая проф. Г. И. Гейкелем) нашла еще два камня с рунической надписью, которые названы четвертым и пятыми памятниками. Нам известно, что один из четырех камней по разрешению был вывезен в Гельсингфорс. Но какой именно памятник нам долгое время было неизвестно. В 1961 г. совместной эпиграфической экспедицией институтов Истории, Языка и литературы второй памятник был заново открыт. Это самый крупный валун по весу и количеству строк надписей пролежал надписью вниз 63 года на том же месте где первоначально был найден и

никто не подозревал столько лет, что здесь лежит ценный памятник для науки. Тогда же он осенью вместе с новыми находками (девятыми, десятыми и одиннадцатыми) был доставлен в столицу и сегодня находится в Центральном историческом музее. На материале этих новых находок тогда был оперативно подготовлен и выпущен сборник «Новые эпиграфические находки в Киргизии (1961)». Там же была помещена наша статья «Второй таласский памятник» с новой прорисовкой (эстампом) текста, фотографией и чтением надписей (рис. 1, 2) [2].



В 1982 г. появилось в центральной республиканской печати сообщение, что возле сарая молочнотоварной фермы совхоза «40 лет Октября» вблизи г. Талас обнаружен валун с древнетюркской рунической надписью [3] при выравнивании ямы. Камень, видимо, долгое время лежал надписью вниз. При тщательном осмотре памятника мы убедились, что этот четвертый камень, впервые открытый экспедицией Г. И. Гейкеля [4]. Таким образом он вновь был открыт через 84 года.

До сих пор считалось, что все пять камней с надписями были обнаружены в урочище Айыр-Там-Ой (там же много позднее были найдены еще шесть памятников). Однако возникает вопрос, почему четвертый камень оказался в другом месте на южной окраине г. Талас расстояние около 10 км, между ними лежит р. Беш-Таш. По рассказам местных жителей, четвертый валун много лет лежал около сарая, рядом находился еще один подобный камень, якобы также с надписями (его позднее заложили в фундамент сарая). Если этот валун действительно много лет лежал на том месте, где был

первоначально обнаружен, причем рядом с ним мог находиться и пятый памятник. Однако до сих пор в литературе точно не названо место нахождения четвертого и пятого камней. Может быть оно указано в отчете самого Г. И. Гейкеля об археологических исследованиях в долине Талас, вышедшем из печати в 1918 г. [5]. Поэтому мы вправе считать, что впервые прорисовка текста памятника №4 была издана Гейкелем. Потом по ней дал свое чтение Ю. Немеет, потом по ней же С. Е. Малов дал чтение и перевод текста, разделив его на семь строк [6] (рис. №3). Наша прорисовка была сделана в 1982 г. и там же сфотографирован сам памятник (рис. № 4, 5). В действительности же на камне имеются две круговые строки и одна короткая сбоку. Камень обычный речной валун крепкой породы, светло-серый песчаник, размером примерно 100×50 см. Отдельные буквы более крупные, достигают высоты 13 см. В верхней части камня на ровной поверхности полукругом размещена первая строка. Ниже сбоку идет вторая длинная строка, в ней уничтожено несколько начальных букв, а также, по-видимому несколько знаков во второй ее части, хотя явных следов их не видно. Внизу на боковых сторонах сохранилось по несколько знаков, причем некоторые из них плохо прослеживаются. По нашей просьбе памятник потом был увезен отсюда и помещен возле кумеза Манас в Таласской долине и по сей день он находится там (рис. №6).

До С. Е. Малова перевод надписи №4 дали П. М. Мелиоранский [7] и Ю. Немеет [8]. Позднее он был переиздан И. А. Батмановым [9] и другими [10]. Прорисовка Г. Гейкеля, хотя мы не знаем в каких условиях была сделана, но она мало отличается от нашего эстампажа. В то же время мы не можем утверждать о том, что наша прорисовка была сделана в идеальных условиях. Нет. Чтобы получить тот нужный, правильный вариант копии потребуется несколько сеансов срисовки и пальпации в разных условиях и времени светового дня и не последнюю роль играет положение солнца, а также другие способы снятия.

Насколько нам известно, до начала 80-х годов прошлого столетия фотография памятника нигде не опубликовалась. Мы первый раз ее поместили вместе со статьей в «Известиях АН Кирг. ССР» [11]. По расположению текста памятник напоминает одиннадцатый памятник, найденный нами в 1978 г. [12]. Поскольку текст расположен необычно, порядок чтения определен нами по его смыслу. Первой идет верхняя, внутренняя круговая строка, конец ее находим в боковой строке. Вторую и третью строки можно было бы объединить в одну, поскольку по расположению они лежат на одной линии, только обрываются во второй ее половине. Не исключена возможность, что там были и другие знаки, но со временем они стерлись. Следует отметить, что большинства надписей на валунах таласской долины не имеет строгого канона в написании текста по определенной строке.

Текст:

- 1.
- 2.
- 3.

Транслитерация:

1. ТЫЧОРАОТУЗУТГЛНСГЧЫГДРЫМ...[ША]СИЗА...
2. ...Л.?ТГРСЫЗАУТГЛНЧУРУЛИУКЛМЫ[Ш]А...
3. ...КЛМЫША...

Транскрипция:

1. Аты чора отуз оглан сагчыгдарым[ша]сыза...
2. ...л?ӳрӳн сыза оглан чур улайу калмы[ш]...
3. калмыша...

Перевод:

1. Имя его – Чора. Тридцать огланов (сыновья?) (или племя *отуз оглан*), защитники (мой) остались (букв. расстались).
2. Вас... храбрый сын Чор наследуя осталася...
3. ... остался (осталась)...

По палеографическим особенностям надпись четвертого памятника не отличается скольконибудь заметно от остальных таласских надписей, но специфические графические варианты некоторых букв в ней имеются.

В 2003 г. мой старший друг коллега, тюрколог из Алматы А. С. Аманжолов опубликовал прорисовку надписи этого памятника, сделанной им самим по фотографии Е. Б. Саурынова (2001 г.) [13]. В интерпретации и чтении текста у нас есть некоторые различия. Это естественно.

Определенный интерес вызывает в этой надписи такие слова как *отуз оглан*, *чора*, *чор*, *сагдыч* и др. Слово сочетание *отуз оглан* представлено в четырех памятниках, причем совершенно в одинаковом фонетическом оформлении. И каждый раз после них следовали слова *сагдычлары*, *сагчыгдарым*, *сагдычыгам*, *сагдычыл* (с орфографическими расхождениями). Такое частое обращение к словам *отуз оглан*, видимо имело какое-то особое значение в жизни людей, которые жили в этой долине и за ее пределами. На наш взгляд, это требует еще всестороннего, глубокого изучения. Нет ли здесь в самом деле связи с названием кыргызского племени *отуз уул*? В свое время на это обращал внимание С. М. Абрамзон, отмечая, что именно «там (в таласской долине – Ч. Дж.) сосредоточена весьма значительная часть кыргызов, относивших себя по происхождению к левому крылу группы *отуз уул*» [14]. В родословиях кыргызов встречаются название различных родов и племён. Среди них определенный интерес представляют этнонимы *отузуул*, *кара чоро*, *чоро*, *азык*, *адык*, *он ок*. Эти этнонимы, как отмечены выше, зафиксированы в рунических памятниках Таласа и Кочкора. В «Маджму аттаварих» (XVI в.) Сайфад-Дина Аксикенти кыргызские племена делится на группы *оу канат* (правое крыло) и *сол канат* (левое крыло). У одного из

основателей *оў каната* Ак уула был два сына Огуз огул и Солус-бек Булгачи (Бул(а)гачи). В исторических источниках кыргызские баатыры Адигине, Мунгуш, Кара багыш, Тагай упоминаются как дети Огуз уула. Там же указывается, что Кулан, Кылжыр, Богорстон, Кара Чоро, Саяк и Дөөлөс как сыновья Тагая баатыра [15]. Слово *чур – чор – чура – чора* в древнетюркских памятниках служило титулом и именем собственным [16]. *Чор* встречается во многих древнетюркских именах: *Бег-Чур, Кули-Чор, Моюн-Чор, Оглан-Чор, Кумар-Чор* и др. *Кара – Чоро, Чоро* присутствуют и в названиях киргизских этнонимов [17]. Один из первых просветителей, знаток киргизских родов и племён Осмоналы Сыдыков в своей книге «Мухтасар тарих Кыргызия», вышедшей в 1913 г. в Уфе (через год вышла там же под названием «Тарих кыргыз Шадмания») имена братьев Байчоро, Жанчоро, Карачоро от Арсданхана [18]. Слово *чоро* употребляется в эпосе «Манас» как определение ближайшего сподвижника богатыря. *Кырк чоро* ‘сорок чоро’ – так трафаретно именуется в эпосе соратники главного эпического богатыря: *ийдө жірсөү бир чоро, жоого чыксаў миў чоро* (‘дома ты – один чоро, когда идешь на врага, ты – тысяча чоро’) (фольк.) [19]. С. Г. Кляшторный как то отмечал, что «высшим титулом, который носили покойные князья, чьи эпитафии воздвигнуты в урочище Айыр-Там-Ой, был, судя по надписям, титул *чор*. Этот титул наследовался по прямой линии от отца к сыну» [20]. Что касается слова *сагдыч* (*сагдычлары, сагдычгам, сагдычыл, сагчыдар* в других памятниках) ‘защитник, страж, покровитель’ в эпиграфике оно отмечено только в таласских памятниках. Его нет в орхоно-енисейских надписях. В словаре Махмуда Кашгарского *сагдыч* имеет значение «верный друг» [21]: *Каршы көрїп сагдыч / аны учмак атар* ‘верный друг, увидев дворец, / назовет его раем’ (МК, III, 374). *Сагдыч* в значении «шафер» сохранилось в крымском диалекте [22].

Особо хочется сказать несколько слов о восьмом таласском памятнике. Он был найден археологом П. Н. Кожемяко в августе 1968 г. недалеко от города Талас. Валун продолговатой формы из крупнозернистого песчаника. В настоящее время находится в Центральном историческом музее (3-этаж). В том же году с предварительным чтением и переводом надпись была издана акад. И. А. Батмановым [23]. Прорисовка текста тогда была сделана в сжатые сроки в связи с подготовкой к изданию сборника некоторые места были срисованы условно (рис. 7). Мы это понимали и думали, что в скором времени вернемся специально для снятия более точного ее варианта. В результате вторая новая прорисовка была сделана нами и потом опубликована (рис. 8) [24]. В 1972 г. А. С. Аманжолов осмотрев этот памятник сделал свою прорисовку, оставив отдельные места надписи, отметив их пунктирами (рис. 9) [25]. Какая прорисовка наиболее точно отражает текст судить не мне. Как бы там ни было наше положение предпочтительнее, потому что эти памятники находятся всегда, как говорится, под рукой. Есть возможность в любое время без проблем

подойти и уточнить те или иные нужные места надписей. В свое время над вторым памятником мне приходилось работать несколько дней, даже месяц, чтобы снять копию надписи. В целом надпись сохранилось неважно. По этой причине работа над ней продолжается по сей день. Заодно хочу подчеркнуть, что прорисовки-эстампажа всех эпиграфических памятников Кыргызстана (кроме кочкорских) выполнены мною. На это дело было затрачено много сил и времени, можно сказать, целая жизнь. Несмотря на это некоторые мои коллеги по тюркологии осмотрев один раз или сделав прорисовки по фотографии (они имеют на это право) делают «существенных исправлений» и находят «пробелы» в чтении других исследователей.

Это естественно. Чтение или перевод того или иного исследователя, как бы они ни были, имеют право на существование. С. Е. Малов (его считали своим учителем наши великие кыргызские тюркологи И. А. Батманов, К. К. Юдахин, Х. К. Карасаев) публикуя свое исследование деревянной палочки из Таласа писал, что «...чтение и перевод памятника, сделанные мною, весьма и весьма предположительны. Здесь встречаются новые буквы с неизвестными для меня значением, а принимая во внимание вообще загадочность и ребусовидность небольших рунических надписей, - все вместе взятое определяет положение моего опыта перевода. Стало уже общим правилом, что первые переводы подобных небольших надписей, например на памятниках Енисея и Таласа, быстро забраковываются. Но как бы плохи эти переводы ни были, они все же помогают последующим ученым и приносят свою долю пользы... И если мой этот перевод не избежит обычной участи, то во всяком случае у меня здесь дается издание нового памятника, чтение которого по (фотографическому) воспроизведению здесь и по чертежу теперь является доступным каждому, желающему дать свой, более верный, чем мой перевод, и последующий исследователь не пойдет вторично по моему пути и избежит моих ошибок...» [26].

Уместнее было бы нашим (моим) оппонентам в таких случаях писать «Мы читаем эту строку следующим образом» или «наш перевод отличается тем то..., или наш перевод выглядит таким образом». Все же мне хочется здесь привести некоторые факты, чтобы читатели правильно поняли моих недоумений. В 1977 г. возглавляемая мною эпиграфическая экспедиция обнаружила в Таласской долине, в урочище Тынбас речной валун овальной формы с надписью (рис. 10, 11) [27].

Валун лежал на эспарцетовом поле в районе прежних находок, в северо-восточной части городища Кескен-Тобе. Лицевая его сторона заполнена круговой надписью, переходящей к боковой части. Параллельно боковой строчке идет другая, конец которой уходит на тыльную сторону памятника. В целом надпись сохранилась довольно хорошо. Поверхность камня не покрыта загаром и различными минеральными наслоениями. Это свидетельствует о том, что он долгое время лежал под слоем земли и на поверхности оказался сравнительно недавно.

В отличие от ранее найденных памятников текст данной надписи не имеет четких начал строк, поэтому предлагаемый нами порядок их расположения является чисто условным. Надпись эстампирована нами дважды.

Давая свой вариант дешифровки памятника мы сразу сказали, что он далеко не окончательный, изучение его необходимо продолжить. При этом мы обратили внимание и на отдельные детали, которые, необходимы при исследовании графического фонда тюркской рунической письменности. Взять хотя бы вариативность в написании буквы *м* (%, o, m) внутри даже такого небольшого текста, как это. По внешним палеографическим данным, данный памятник близок к восьмому. Это позволяет предположить, что и тот, и другой выполнен одним мастером или резчиком одной школы.

Площадь камня, занятая надписью, равна 95×40 см, высота букв от 5-6 до 13 см. Данный памятник сразу же был привезен нами в столицу и на скорую руку была расшифрована и опубликована нами в «Известиях АН Киргизской ССР [28].

Текст:

.....

Транскрипция:

- (1) kiçig kişim(a) tul qaldı(a) tur^a s^aq¹ ogl(i)ma
- (2) qum(a)r(u) çura (e)r(a)tım iş kulı(a) size özüme
- (3) uy(a)l(a)rum(a) ud at(a) ça ük(ü)zçe

Перевод:

- (1) Младшая жена (моя) осталась в печали (т.е. вдовой). Защитнику моего дома (или нашего жилища) сыну моему
- (2) Мой завет: Чура-мое геройское имя, раб дружбы (друзей), т.е. раб верности. Вам,
- (3) своим родственникам (скажу): следовать как отец, как ekiz.

Примечания:

Строка 1: (а) Выражение *младшая жена (моя) осталась в печали* (т.е. *вдовой*) в целом подчинено слову *tul qaldı*. Слово *tul* всегда относилось и относится к женщине: *tul qıl-сделать вдовой*; *erkegiñdi qul qılam, qatınıñdı küñ qılam, qızdarıñdı tul qılam-* (фольк.) твоих мужчин сделаю рабами, твоих женщин сделаю рабынями, твоих девушек сделаю вдовами [29]. Ср. *Qatunı tul qalmış(a)* - жена его вдовой осталась [30].

(б) Что касается слов *tura saqı*, то их можно было бы в таком сочетании принять как собственное имя, но мы перевели его так: защитник моего дома (или нашего жилища). Согласно Махмуду Кашгарскому, *tura* означает укрепленное жилище, крепость: *kayusı çerigda kılıc boldu/kayusı turada yulugda kañı-кто меч и секиру в военном ряду обнажает/а кто стареет в*

крепости (ождая) выкупа [31].

(в) слово saqı в рунических памятниках не зафиксировано, а выступает в значении заботиться, присматривать за кем-либо в гадательной книжке из Яр-Хото язык которой близок памятникам рунического письма [32]. Ср. У Махмуда Кашгарского: ol mendin sakındı – он остерегался меня [33].

Строка 2: Здесь все слова кроме qıtaǵu, переводятся довольно легко. Слово же qıtaǵu, хотя и не встречается в древнетюркских памятниках, но присутствует в «Кутагу Билиге» [34], и его можно, по-видимому, истолковать как *завет, завещание*.

Строка 3: Эта строка, несомненно, вызывает споры в отношении перевода и чтения, и особенно это касается трех последних слов. Ujalatma – это значит *своим родственникам*, сомнений здесь не возникает, что же касается слов ataça üküzçe, которые мы трактуем как *действовать как отец, как екіз*, то они, возможно, могут иметь и другой вариант дешифровки.

Таковы были наши первоначальные предварительные результаты изучения этого памятника. На сегодняшний день существует три варианта чтения и перевода этой надписи. После публикации нашей статьи С. Г. Кляшторный поздравив нас новой находкой, выразил свое желание опубликовать в «Советской тюркологии» совместную статью. Мы согласились и естественно при новой публикации должны были внести кое-какие поправки. И мы дали такое чтение и перевод:

(1) Кумар Чор(а) ер атым (2) кичиг кишим (а) тул калды (а) (3) турсук оглым (а) (4) еш кулы (а) сиз езіме (а) (5) уйалар умады (6) ат ач екіз ач (а).

«(1) Мое геройское имя Кумар Чор! (2) О моя младшая жена! Она вдовой осталась! (3) О мои сыновья оставшиеся (после меня)! (буквально: которым надлежит остаться!). (4) О его сподвижники и слуги! О мои кровные (5) родичи! Они не смогли (сберечь меня?)! [вариант: они не вынесли (горя)!]. (6) Кони изголодались (без хозяина)! Быки изголодались (без хозяина)!».

Ну теперь, давайте, дадим третий вариант, вариант А. С. Аманжолова: kiçig kişim (a) tul qaldı(a) tors(1)q ogl(1)m(a) (2)qum(a)r çur(a) (e)r at(1)m iş qulı(a) (e)siz özüm(a) (3)ıj(a)l(a)r umda (a)tça öküzçe

Перевод:

1. Моя маленькая жена осталась вдовой, (остался) мой сын-полненький малыш (букв. «турсук, бурдюк», ср. киргизск. *Турсук* «1. турсук, бурдюк для хранения и перевозки житкостей, кумыса; 2. *перен.* [о малыше] клош», казахск. *торсыктай* «полненький; цветущий, о ребенке»).

2. Кумар-Чур. Мое геройское имя-Иш-Кулы (букв. «Раб Друга»), увы, я сам!

3. У родственников расстройство желудка от глубоких переживаний, как у лошадей и волков [35].

Здесь я могу только поздравить своего товарища-коллегу и друга Алтая Сарсеновича с такой своеобразной интерпретацией и переводом. Но в то же время я не могу сказать, что его перевод - последний и правильный. Этого никто не может сказать. Кыргызы с давних времён говорили и сейчас говорят *улуу катын* «старшая жена, байбиче», *ортоңчу катын* «средняя жена, т. е. вторая жена» - *экинчи катын*. А что касается словосочетания *кичи катын* «младшая жена», то оно употреблялось в значении *токол*, при живой старшей жене и сегодня оно пользуется в речи кыргызов: *токолдун балдары* «дети младшей жены или младших жён». *Токолдукка алды* - взял в качестве младшей жены. Так говорят и у казахов. Поэтому словосочетание *кичи кышым* перевести как «Кичине катын» или «кишкине катын», т. е. маленькая жена нет никакой необходимости. И перевод 3-й строки: «У родственников расстройство желудка от глубоких переживаний, как у лошадей и волков» тоже не находит поддержку с нашей стороны. Поэтому думаем, что свои слова ещё скажут молодые тюркологи, возможно они предложат нам совсем другие, немислимые для нас суждения, и конечно новые переводы. Такова природа изучения таких памятников.

Это естественно. Мы знаем много примеров для подтверждения вышеуказанных суждений. Тайнственная надпись таласской деревянной палочки на сегодняшний день имеет около десяти вариантов перевода (С. Е. Малов, Х. О. Оркун, А. М. Щербак, Н. Ф. Турчанинов, А. С. Аманжолов, Т. Сулейменов, С. Сыдыков и др.). Или взять иссыкскую руноподобную надпись на серебряной чаше, найденную в 1970 году близ Алматы в раскопке сакского кургана под руководством археолога Кемаля Акишева [36]. Это сенсационное открытие под названием «Золотой человек» до сих пор удивляет исследователей своим богатым комплексом. Среди обнаруженных вещей много золотых украшений (более четырех тысяч). Но самое ценное для науки является, на наш взгляд, надпись, которая до сегодняшнего дня остается объектом спора и толкований в отношении принадлежности ее к той или иной системе письменности и способа чтения, перевода текста (рис. 12).

Одним из первых обратился к этому памятнику письменности выдающийся поэт и общественный деятель Олжас Сулейменов, дал толкование (чтение) и перевод: «кхан уйа іч утызы жок булгы утыгси тозылты» т. е. «Кан улы жиырма іште жок болды. (Халыктын) атагы жойылды» Русский перевод гласит так: «Сын хана в двадцать три умер. Имя и слава [народа] иссякли» [37]. Тюрколог, проф. А. С. Аманжолов давая чтение и перевод в ином значении несколько раз ее опубликовал:

- (1) ³ga s³ηa oçuq=Aga, saηa oçuq!
«Старший брат, тебе (этот) очаг»
- (2) v³z çok voqun içr(?)ä ³z^uq...i
Bez, çok! Bokun içrâ[r?] azuq!...

«Чужой, опустишься на колени! [Да будет] у поколения пища!»

Свое чтение дал другой казахский филолог Толеш Сулейменов: *Баш кадам алтын Адам іш мыў жіз отыз бір нәгер тур алты Аша отыз екі ашаер жіз ту*, т. е. «Бас кадам, алтын Адам, іш мыў жіз отыз бір нәгер арасында алты тармак отыз екі атаныў батырлары жіз ту устап тур». По русски может выглядеть так: «Главный шаг (направление) золотой человек среди трёхтысяч тридцати одного нукера шесть родов, богатыри, тридцати двух отцов стоят держа знамя» [38].

Совсем по другому решает вопрос канд. ист. наук. А. Хасенов. Он читает надпись слева направо. Он говорил, что много лет тюркологи читают надпись справа на лево и не добились ничего спутного. Его чтение: «*Слур чура ал табанг кызит татшуши алты ер крышыш чуз бул*», т. е. по-казахски: «*Сулу Шора Алтабаў кызына таласушы алты ер кырылыскан су бул*» [39]. По русски значение может звучать в таком значении: «Это река (вода), где сражались и умерли шесть героев (богатырей, жигитов) за красавицы Шора, дочери Алтаба» (перевод вольный наш). Все это доказывает, что надпись ещё не получила своей «окончательной», более близкой к истине интерпретации. На сегодняшний день как нам известно имеется около шестнадцати вариантов перевода [40]. некоторые из них нами приведены здесь. Они все разные, хотя сделаны на казахский лад. Это не доказывает, что язык этой письменности-тюркский. Если прислушиваться мнению учёных-специалистов И. М. Дьяконова, В. А. Лившица, С. Г. Кляшторного, которые считают, что эта надпись выполнена алфавитом, еще неизвестным в науке, то естественно, что впереди ещё много проблем, гипотез, суждений в отношении языка памятника и какому народу он принадлежит.

На сегодняшний день по поводу интерпретации и переводов кочкорских надписей тоже имеются разногласия среди учёных. Встречающиеся в нескольких текстах слово официально было транскрибировано пятью исследователями (Ч. Джумагулов, Р. Алимов, С. Кляшторный, А. Аманжолов, И. Кызласов) по разному. У Джумагулова – Adıg on ok [41], у Алимова – Asıg on ok [42], у Кляшторного – Адык он ок [43], у Аманжолова – Сагунак [44], у Кызласова – Сыгунак [45].

ЛИТЕРАТУРА

1. Каллаур В. А. Камень с древнетюркской надписью из Алиеатинского уезда. Оно было опубликовано в «Протоколе заседания общего собрания членов Туркестанского кружка любителей археологии», состоявшегося 11-го декабря 1896 года. Джумагулов Ч. Второй таласский памятник //Сб.: Новые эпиграфические находки в Киргизии (1961 г.) Ф., 1962. С. 23-27.
2. Плюских В. Письмо из VIII века // СК. 1982, 2 июля.
3. Плотников Б. «Послание седых веков» . Факт и комментарий // СК. 1982, 3 сентября.
4. Heihel H. S. Altertumer aus dem Tale des Talas in Turkestan (Travaux ethnographieues, VII). Helsinki. Vorvort. 1918.

5. Малов С. Е. Древнетюрские надгробия с надписями бассейна р. Талас // Изв. АН СССР, Отд. Гуман. Наук, 1929, С. 799-806.
6. Мелиоранский П. По поводу новой археологической находки в Аулиеатинском уезде // ЗВОРАО. -1899. –Т. XI, С. 271-272.
7. Nemeth J. Die köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas, körosi Csoma-Archiv. 1926. P. 140-141.
8. Батманов И. А. Таласские памятники древнетюркской письменности. Изд. «Илим», Фр. 1971. С. 14.
9. Орхон-Енисей тексттери. «Илим» басмаканасы. Фр. 1982. 203-б.
10. Джумагулов Ч. По поводу одного памятника древнетюркской эпиграфики //Изв. АН Кир. ССР. 1984. №6. С. 52-58.
11. Джумагулов Ч., Карагулова Г. Новый древнетюркский памятник //Изв. АН Кир. ССР. 1978, ;1 С. 86; Джумагулов Ч., Кляшторный С. Г. Одиннадцатая руническая надпись на камне-валуне из долины реки Талас //СТ. 1982. №3. С. 86-88.
12. Аманжолов А. С. История и теория древнетюркского письма. Алматы. «Мектеп». 2003. С. 90-161.
13. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 26.
14. Материалы по истории киргизов и Киргизии. Т. I. М., 1973, С. 208-209.
15. Кононов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII-IX Ии. Л., 1980. С. 18.
16. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. в пяти томах. Т. 1. Алма-Ата, 1961. С. 336, 581, 583; Абрамзон С. М. Киргизы. С. 51; его же. Об обычае усыновления у киргизов (по материалам эпоса «Манас») //Тр. ИЯЛИ КирФАН ССР. Вып. 2. 1948. С. 150; Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. 1. М., 1973. С. 208.
17. Осмоналы Сыдыков. Тарых кыргыз Шадмания. Кыргыз санжырасы. Фр., 1990. С. 98.
18. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 868.
19. Кляшторный С. Г. О датировке таласских рунических памятников //Бартольдовские чтения. 1981, год пятый: Тезисы докладов и сообщений. М., 1981. С. 48.
20. Древнетюркский словарь. М., 1969. С. 480.
21. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. IV, кн. 1. СПб., 1911. С. 280.
22. Батманов И. А. Новые тексты. – В сб.: Новые эпиграфические находки в Киргизии (1961 г.). Фр., 1962. С. 15-16.
23. Джумагулов Ч. Эпиграфика Киргизии., Выпуск 2. Фр. 1982. с. 13-15. Его же. Уточненные таласские надписи. – В сб. Тюркологические исследования. Фр., 1983. с. 68-70.
24. Аманжолов Алтай. Түркі филологиясы және жазу тарихи. Алматы, «Санат», 1996. с. 45; Его же. История и теория древнетюркского письма., С. 90.
25. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М. – Л., 1959. С. 68.
26. Джумагулов Ч., Карагулова Г. Новый таласский древнетюркский памятник. Изв. АН Кирг. ССР, 1978, №1. С. 86-88.
27. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 764.
28. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М., 1951. С. 74.
29. См. Древнетюркский словарь. М., 1969. С. 587.
30. Древнетюркский словарь. М., 1969. С. 587.
31. Махмуд Кашгарский: «Дивани лугот-ит турк», Т. II, 151.
32. См. Древнетюркский словарь. М., 1969. С. 465.
33. Джумагулов Ч., Кляшторный С. Г. Одиннадцатая руническая надпись на камне-валуне из долины реки Талас. –Советская тюркология, 1982, №3, С.86-88.
34. Аманжолов Алтай. История и теория древнетюркского письма., С. 93.
35. Акишев Кемел, Махмудов Айдарбек. Көне заман жазуының сыры. Алтын киімді адам

Ч.Жумагулов. Некоторые вопросы интерпретации...

36. қабіріндегі жазу не айтады? «Қазақ әдебиеті». 23-июль, 1971-ж. С. 3-4; Акишев К. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М. 1978. С. 38.
37. Аманжолов А. С. Материалы и исследования по истории древнетюркской письменности. Автореф. докт. дисс., Алма-Ата, 1975. С. 48-52; Көне таңбалар сырына үңілгенде. – Білім және еңбек. 1984, 1-январь; Пратюркская руноподобная надпись на серебряной чашечке. – История и теория., С. 217-222.
38. Сулейманов Олжас. Жетісудың көне жазбалары. – «Қазақ әдебиеті», 25-сентябрь. 1970-ж. С. 2-3; Серебряные письмены Золотого воина – «Техника молодежи», 1971, №7. С. 58-62.
39. Сулейманов Төлеш. Жетісу жазулары. – Білім және еңбек. 1982, №12, С. 11-12.
40. Хасенов Абдикерим. Есік жазуының сыры. - Білім және еңбек. 1983, №8, С. 22-23.
41. Баянов Арсен. Сокровища Золотого ябгу, или исторический детектив. Журнал «Almaty Guide» (« Алматы гайд»), №8(21) октябрь, 2006, 2006, С. 41.
42. Çetin Cumagulov. Göktürk harfli yazıtların kırgıstandaki araştırması, muhafazı ve bugünkü durumu//Türk dili araştırmaları yıllığı. Belleten 2000, Ankara-2001. S. 73.
43. Rısbek Alimov kırgıstanda yeni bulunan runik harfli eski türk yazıtları hakkında ön bilgiler//Türk dili araştırmaları yıllığı. ... S. 5-10.
44. Кляшторный С. Г. Древние рунические надписи на центральном Тянь-Шане. _ Изв. Нац. АН респ. Казахстан, серия общественных наук 1 (230) январь-февраль. 2001 г.
45. Аманжолов Алтай. Чуйские рунические надписи. –История и теория древнетюркского письма..., С. 99.
46. Кызласов И. Л. Прочтение наскальных рунических надписей Кыргызстана. – материалы и исследования по археологии Кыргызстана. №1, 2007, С. 54-67.

REZUME

ZHUMAGULOV Ch. (Kirgizstan)

SOME QUESTIONS INTERPRETATION TALAS MONUMENTS OF THE ANCIENT TURKIC WRITING

In the state of the content of the two states of ancient runic inscriptions found on the shore of lake Talas and the fate of Talas's monuments.

Лидия МАНЧУРИНА

СТИЛЕОБРАЗУЮЩИЕ КОНСТРУКЦИИ УСТНОГО
ПОЭТИЧЕСКОГО СИНТАКСИСА ЯКУТСКИХ АЛГЫСОВ: *ОБРАЩЕНИЯ*

Мақалада якут ауыз әдебиетіндегі поэтикалық синтаксис құрамындағы көркемдік тәсілдердің бірі – алғыс-қаратпалардың ауыз әдебиетінің жанрлық стилін айқындаушы және оның анықтауыштық құрылымдарды байланыстырушы әдіс ретіндегі қызметтері айтылады. Соңдай-ақ оның қолданылу жиілігіне де талдау жасалады.

Makalede Saha Türklerindeki 'alkış' olgusunun konuşma dilindeki yapıncılık poetik tasvir, kurulumundaki özellikler ile statistik tabanlı değerlendirilmiştir.

Таким образом обращения, усложненные сложными распространенными определительными конструкциями (эпитетами) передают: 1) модальное значение восторженно-почтительного отношения говорящего (алгысчыта); 2) структурно-композиционную функцию зачина алгыса; 3) художественно-образительную функцию описания объекта обращения; 4) их лексика носит скрытый, сакральный смысл. Все это делает стиль алгыса возвышенным, торжественно-поэтическим.

Язык алгыс, в частности, и фольклора, в целом, имеет характерные структурные особенности и ни с чем не сравнимые художественно-образительные возможности. В разное время исследователями отмечены сложно построенная синтаксическая конструкция, “которую можно назвать периодом” [1. 345.], параллелизм синтаксических конструкций [1. 149], которая создает особую ритмику устной поэтической речи, [2. 163; 3. 30-35; 4. 25-32], насыщенность застывшими стереотипными формулами и выражениями, часто имеющими символический, сакральный смысл [5. 209], сложные определительные конструкции (эпитеты), являющиеся “абсолютно доминирующим видом семантико-синтаксической связи слов в якутском фольклоре” [6. 208]. Как известно, вся эта особенность синтаксиса делает язык фольклора красочным, художественно организованным, образно целостным, а стиль высоким, поэтическим или торжественно-эпическим.

Язык алгыс, несомненно, имеет все эти особенности, которые являются общими для всей фольклорной поэзии. Однако, алгыс имеет и свои характерные лингвистические черты, которые определяют его стиль, как отдельного фольклорного жанра. Алгыс это “различные виды произведения обрядовой поэзии – благопожелания, благословения, молитвы, заговоры, заклинания и гимны” [7, 16], который относится “к числу таких же, как олонхо, старинных форм поэтического творчества якутов” [5, 12]. Это синкретичный жанр, являющийся “поэтическим сопровождением большей

части традиционных обрядов, адресованных различным божествам, сверхъестественным существам – духам-иччи с целью умиловать жертвоприношением, выпросить, вымолить их снисхождения” [2. 152]. Исходя из функциональных особенностей алгыса можно сказать, что текст алгыса это не просто набор лексических, грамматических, синтаксических единиц. Это, прежде всего, “подбор особо сильных слов”, “огромное скопление магических слов” [8], которые обладают мощной энергетикой, имеют сверхъестественную сущность. Поэтому исследование лингвистических основ и стиля алгыс невозможно провести в отрыве от функциональных назначений, коммуникативных задач и композиционно-структурных особенностей этого жанра. Также следует учитывать и сакральные свойства его языка.

Одной из особенностью языка алгыс можно назвать **обращение**, как модально-синтаксического явления. Обращения в алгысах дополнительно к синтаксическим функциям называния адресата и адресования речи [9. 184], имеют композиционно-структурную функцию. В композиционной структуре алгыс можно выделить три части: обращение, прошение и угощение, причем все три части алгыса предполагают “их строгое соблюдение” [10. 85].

Как известно, исполнитель или алгысчыт адресует свою речь разным божествам и духам-иччи, поэтому обращениями становятся их имена: *Юрюнг Аар* (имя высшего верхнего божества), *Аан (Аал) Уххан* (дух-хозяин огня), *Аан Алахчын* (дух-хозяинка земли), *Иэйэхсит, Айысыт* (имена покровительниц семьи, детей), *Байанай* (дух-хозяин леса, охоты), *Ньааджы Ньанха* (дух-хозяинка хлева) и.т.д. Иногда в качестве обращения выступает слово *иччи* ‘дух-хозяин’ в притяжательной форме: *аал уот+ум иччи+тэ* ‘священного очага моего дух-хозяин’. Здесь уместно отметить, что оформление обращений притяжательной формой является “характерной морфологической особенностью” якутского языка [11. 224].

Имена божеств, духов обычно сопровождаются существительными с половозрастными, социальными характеристиками тойон ‘господин’, ‘глава семьи, хозяин *разг.*’ [12. 387], хотун ‘госпожа *уст.*’, ‘супруга, жена’ [12. 504], эбэ, эбэкэ ‘бабушка’, ‘бабка, бабушка *уст. эвф. вместо слов река, озеро, лес*’ [12. 535], эһэ, эһэкэ ‘дед, дедушка’, ‘*почтительное обращение к духу огня. уст.*’ [12. 548], эмээхсин ‘старуха, старая женщина’ (12. 541), оһонньор ‘старик, старец’, ‘почтенный, *почтительное обращение к старшему по возрасту*’ [12. 266]. Эти слова-этикеты носят регулятивный характер, здесь учитывается статус не только адресата, но и адресанта. Они (слова-этикеты) выражают почтенное, трепетное отношение алысчыта, его благоговение перед высшими божествами, духами, а их устарелое сейчас значение передает возвышенность стиля. Эмоционально-экспрессивный аффикс –ка (эбэ+кэ, эһэ+кэ) придает поэтическую стилизацию. Имена божеств+слова-этикеты становятся специфичными традиционными формулами речевого

этикета алгыс, которые отшлифованы и “существуют на протяжении многих веков” [13. 16].

В алгысах характерны и обращения-члены предложения и обращения-предложения (термин Н.Е. Петрова). По справедливому утверждению Н.Е. Петрова, предложения-обращения представляют собой одно из самых древних синтаксических явлений в якутском языке [11. 192]. Это свидетельствует и то, что обращения-предложения и обращения-члены предложения широко функционируют в таком древнем жанре фольклора, как алгыс.

Обращения-члены предложения и обращения-предложения в алгысах усложнены распространенными *определятельными конструкциями* (эпитетами), которые, как и во всей фольклорной поэзии, строятся по принципу синтаксического параллелизма. Согласно синтаксическим нормам тюркских и монгольских языков, определятельные конструкции в алгысах из олонхо стоят перед определяемым словом (перед именами божеств, духов). В нашей выборке алгысов из олонхо оказалось всего 8 обращений духу-хозяину огня, усложненные определятельными конструкциями, которые с небольшими вариациями, в основном, имеют формульные элементы:

1. Алаас сыһыы быһаһаһын саһа / Араһас таала холумтан дьаарбан+наах, / Уоттаах чох тэллэх+тээх / Сымнаһас сыттык+таах, / Сылаас кул суорһан+наах, / Эскэл тый быарын саһа / Эриэн таас эстэрий+лээх, / Хаардаах бутул саһа / Хардан от саһаһа+лаах, / Кытылыыр сылгы баһын саһа / Кыалыктаах хатаг+таах, / Суорба таас хайа саһа / Суостуганнаах суо-хаан / Оһоһо дугуйдам+мыг, / Аан дайдыны арчыл+ыыр / Аал уотум иччитэ – / Кырыа Бытык, / Кырык төбө, / Хатан Тэмизрийэ, / Аан Уххан / Тойон эһэм! / В половину поляны-алаас / с просторным ровным шестом, / с постелью из горящих углей, / с подушкой из мягкой золы, / теплой золой укрывающийся, / с печени двухлетнего жеребца, / с кремнем пестрым, / с кошну, покрытую снегом, / с растопкой из прошлогодней травы, / с голову четырехтравного коня / с огнивом в трутнице, / с отвесную скалу / в жаром обжигающем, / величаво-почтенном камельке осевший, / весь мир теплом своим согревающий, / живительного огня моего дух-хозяин - / усы-с проседью, / грозная сила, / крепкий Тэмизрийэ, / Аан Уххан / господин-дедушка! / [14. 99-102.].

В примере, *иччитэ* и *Аан Уххан Тойон эһэм* это обращения, а все остальные 18 строк являются распространенными определениями. На основе примера эпитета духа-хозяина огня рассмотрим способы связи определятельных конструкций обращений алгысов из олонхо.

1) Примыкающие определятельные конструкции обращений имеют следующие способы связи:

а) Параллельная связь с помощью *аффикса обладания* –лаах в постпозиции: *Уоттаах чох тэллэх+тээх, / Сымнаһас сыттык+таах, / Сылаас кул суорһан+наах ... / Аан Уххан тойон эһэм* ‘с постелью из

горящих углей, / с подушкой из мягкой золы, / теплой золой укрывающийся, / почтенный господин Аан Уххан’.

Как видно из современного олонхо “Элэс Боотур”, аффикс обладания –лаах прибавляется после каждой позиции в целой определительной конструкции: *дьяарбаннаах, тэлэхтээх, сыттыктаах, суорһаннаах, эстэриилээх, саһаһалаах, хататтаах*. Иногда аффикс –лаах опускается и становится нулевой формой. Например, в олонхо “Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта” Прокопия Ядрихинского в аналогичной конструкции эпитет *тэлэх, суорһан, сыттык* идет без аффикса –лаах: *Уол мас утэһэ+лээх, / Аһаах мас аһылык+таах, / Кураанах мас курум+наах, / Кул тэлэх, / Кобуорунньук суорһан, / Комор сыттык ... / ‘С припасом из сырых дров, / С едой из подгнивших дров, / С постелью из золы, / С одеялом из пепла, / С подушкой из сажи...’ [15. 47].*

Прибавление аффикса –лаах к эпитетам *тэлэх, суорһан, сыттык* можно объяснить созданием ритмики. Г.М. Васильев, затем Н.Н. Тобуроков и М.Н. Дьячковская основной ритмообразующий способ устного поэтического стиха определяют, как повторение одних и тех же морфологических форм, “образующихся в результате синтаксического параллелизма, когда одна и та же поэтическая мысль выражается сходными оборотами речи” [4. 32].

В обращениях алгыс примыкающие определения часто становятся сравнениями и употребляются с послелогом *курдук, саһа*: *Алаас сыһыы быһаһаһын саһа / Араһас таала холумтан дьяарбан+наах, ... / Эскэл тый быарын саһа / Эриэн таас эстэри+лээх, / Хаардаах бутул саһа / Хардан от саһаһа+лаах, / Кытылыыр сылгы баһын саһа / Кылыктаах хатат+таах, / Суорба таас хайа саһа / Суостуганнаах суо-хаан / оһоххо дугуйдаммыт... ‘Величиной в половину поляны-алаас / с просторным ровным шестом, / Величиной с печени двухлетнего жеребца, / С кремнем пестрым, / Величиной с копну, покрытую снегом, / с растопкой из прошлогодней травы, / Величиной с голову четырехтравного коня / с огнивом в трутнице, / Величиной с отвесную скалу / в жаром обжигающем, / величаво-почтенном камельке осевший...’ [14.100]. Сравнительные конструкции определений подобного рода характерны для всего якутского фольклорного текста.*

б) **Примыканием нулевой формой** соединяются такие определения: *Кырыа Бытык, / Кырык төбө, / Хатан Тэмизрийэ, / Аан Уххан / Тойон эһэм! / ‘усы-с проседью, / грозная сила, / крепкий Тэмизрийэ, / Аан Уххан / господин-дедушка!’ [14. 101].*

В олонхо ийэ олонхосута Н.П. Бурнашева “Девушка-богатырь Кыыс Дэбиллийэ” нулевую форму имеет вся определительная конструкция обращения: *Кул тэлэх, / Комор сыттык, / Куукэнньик суорһан, / Курул туһумэх, / Кырык тобо, / Харыа чанчык, / Хахай саһыннаах, / Хатан Тэмизрийэ, / Аал уотум иччитэ / ‘На золу, как на постель, укладывающийся, / угольки, как подушку, под голову кладущий, / пеплом, как одеялом, укрывающийся, / весело потрескивающий, / с грозной силой, / с висками-*

копотью, / огненно-рыжий, / крепкий Тэмизрийэ, / священного огня моего дух-хозяин' [16. 200]. Здесь мы видим эпитеты *тэлтэх, суорһан, сыттык* без аффикса –лаах и так называемые “темные места”, т.е. слова-архаизмы и сочетания-архаизмы: *Курул туһумэх, / Кыырык тобо, / Хатан Тэмизрийэ*. В определительных конструкциях обращений алгысов из олонхо “темные места” в основном фигурируют именно в примыкающих определениях с нулевым способом связью. Видимо, примыкание определений в алгысах из олонхо нулевой формой является наиболее древним способом связи. Особенна и исполнение подобного отрывка. В отличии от определительных конструкций, выраженных аффиксами –лаах, она читается речитативом.

в) Следующим способом связи определительных конструкций в обращениях алгыс становится аффикс причастия: *Суостуганнаах суо-хаан / Оһоһхо дугуйдам+мыт, / Аан дайдыны арчыл+ыыр* / Аал уотум иччитэ ‘В жаром обжигающем, / величаво-почтенном камельке осевший, / весь мир теплом своим согревающий, / живительного огня моего дух-хозяин’. Причастие прошедшего (–быт) и настоящего (–ар) времен “в якутском языке, будучи любым членом предложения (за исключением тех случаев, когда оно выступает в значении имени действия, деятеля или объекта действия), остается формой глагола, обладающей всеми его свойствами” [9. 53]. Поэтому в данном примере определения *Оһоһхо дугуйдам+мыт, / Аан дайдыны арчыл+ыыр* представляют собой законченное простое определенно-личное предложение, с предполагаемым подлежащим 3-го лица, единственного числа (в данном случае, это дух-хозяин огня).

Способность причастия обладать всеми свойствами глагола позволяет наслаивать определения друг на друга. Так, в обращениях к духу-хозяину огня встречаются определения с причастием в так называемых наложенных эпитетах-гирадах (*дьапталлыбыт* эпитет): *Ханас диэки оттуһэн / Сэттэ уонча бырданал+ыыр / Кыым кыргызтардаах, / Уна диэки оттуһэн / Тоһус уонча ойуол+уур / Уоттаах чох уолаттардаах / ... Аал уотум иччитэ* / ‘С левой стороны / Семь десять пляшущих / Искр-дочерей имеющий, / С правой стороны / Девяносто прыгающих / Угольков-сыновей имеющий / Дух-хозяин огня-живительного’ [17. 159]. Здесь определения, выраженные причастием *бырданал+ыыр, ойуол+уур* являются эпитетами к существительным *кыргызтар, уолаттар*, которые, в свою очередь, принимая аффикс обладания –лаах становятся определениями слова *иччи*. Таким образом, происходит наслаивание определений друг на друга, что образует сложную определительную конструкцию.

В определительной конструкции обращений количество слогов разное, однако особая интонация алгысчыта, которая регулируется именно повторением форм –лаах, –быт, –ар, послелогов *саһа* или *курдук* в синтаксическом параллелизме делает обращения алгысов ритмико-целостным. Именно повтор одинаковых форм, слов, сочетаний в

синтаксическом параллелизме наделяет обращение алгысов особым свойством, магическим значением.

2. Определения, выраженные причастием, функционируют в формульном сложном **изафетном сочетании** эпитета духа-хозяина огня типа: *Алаһа дьизэм / Алын киинэ буол+бут / Аал уотум иччитэ* ‘Родного дома моего / Ставший центром / Священного огня моего дух-хозяин’ [18. 78-81]. Здесь мы видим изафетные сочетания: *Алаһа дьизэ+м / Алын киинэ+э* и *Аал уот+ум иччи+тэ*. Оформление обращений притяжательной формой *алаһа дьизэ+м, аал уоту+м* является узувальной формой обращения, которая приближает адресата и адресанта, устанавливает между ними тесную личную связь (19. 63-68). Сравните: *алаһа дьизэ алын киинэ буолбут аал уот иччитэ*. Кроме грамматического значения определения по признаку принадлежности кому-, чему-либо, притяжательная форма носит в себе коннотативное значение отношения говорящего к высказываемому. В языке алгыс подобное формульное изафетное сочетание выражает почтительное и искреннее отношение алгысчыта.

3) Для определительной конструкции обращений алгысов из олонхо характерно соединение **способом приложения**. Например, в рассмотренном нами ранее олонхо Н.П. Бурнашева “Девушка-богатырь Кыыс Дэбилийэ” приложением становится собственное имя духа-хозяина огня: *Кул тэллэх, / Комор сыттык, / Куукэнньик суорһан, / Курул туһумэх, / Кырык тобо, / Харыа чанчык, / Хахай саһынньах, / Хатаҥ Тэмизэрийэ, / Аал уотум иччитэ / - Аан Уххан Тойон эһэм!* ‘На золу, как на постель, укладывающийся, / угольки, как подушку, под голову кладущий, / пещом, как одеялом, укрывающийся, / весело потрескивающий, / с грозной силой, / с висками-копотью, / огненно-рыжий, / крешкий Тэмизэрийэ, / священного огня моего дух-хозяин / - Почтенный Аан Уххан Тойон!’ (16, из олонхо ийэ олонхосута Н.П. Бурнашева, с. 200).

В олонхо писателя Кюннюк Уурастыраа “Богатырь Тойон Джагарыма” перед приложением добавляется примыкающее определение с нулевой формой: *Алаһа дьизэм / Алын киинэ буолбут / Аал уотум иччитэ / - Бырда быттык, / Кырык тобо, / Лаба лабанха, / Хара буруо, / Хатаҥ Тэмизэрийэ, / Алган Баһырһас / Аан Уххан тойон эһэм* ‘Жилища родного / центром ставший, / дух-хозяин огня священного / - С высывывающимися усами, / С грозной силой / Весело потрескивающий, / С густым дымом, / Крешкий тэмизэрийэ, / Ярко возгорающий, / Почтенный Аан Уххан дедушка мой’ [18, с. 207-208]. Приложение уточняет член предложения *иччитэ* ‘дух-хозяин’, называя его собственное имя, а примыкающее к нему формульное определение еще включает в себе характеристику духа-хозяина огня. Следовательно, приложение алгысов выполняют две функции: название собственного имени духа-хозяина и его характеристика.

Таким образом, можно утверждать, что определительные конструкции обращений алгысов из олонхо соединяются примыканием

нулевой формой, с помощью аффикса имени обладания на –лаах и аффиксов причастия, формульными изафетными сочетаниями и приложением.

Определительные конструкции или художественно-образные определения являются доминирующими фактами синтаксиса якутского алгыса. Например, в наудачу взятом алгысе из олонхо Н.И. Степанова-Ноорой ‘Кюн Эрили’ выявлено всего 18 определительных конструкций с разными количествами слов, как в обращении, так и вне их. Среди них есть конструкции в 51, 34 слова – это, в основном, обращения с распространенными определениями и конструкции в 16, 10, 9, 6, слов, а также, простые определения в 3, 2, 1 слова: *тоһус уон ойууһут уолаттар; хотоммун ууһашыт Хотой Айыһытым; оттубут уотум*. Из всего 246 слов алгыса 174 слова входят в состав определительных конструкций, это составляет 72 % [17. 158-160], т.е. определительные конструкции носят доминирующий характер в языке алгыс из олонхо (см. таблицу).

	Кол-во всех слов	Кол-во определительных конструкций	Кол-во слов в определительных конструкциях	% слов в определительных конструкциях
Алгыс из олонхо	246	18	174	72 %
Алгыс ысыаха, записанный А.С. Порядиным. 1944 г	251	28	157	63 %
Современный алгыс духу-хозяину очага	124	14	80	63 %
Алгыс на современной свадьбе	160	34	72	45 %
Запевы танца - осуохай П.Ф. Тимофеева	296	53	133	45 %

В алгысе ысыах (ыһыах алгыһа), записанный А.С. Порядиным в 1944 г. процент определительных конструкций равняется 63 % [20]. В современном алгыс духу-хозяину очага этот процент также равен 63-м %. В Современном свадебном алгысе и хороводных песнях (осуохай) процент определительных конструкций – 45 % [7].

Наибольшее количество определительных конструкций в алгысах из олонхо встречается в обращениях. Наделяя божества и духов различными

регалиями, пышными эпитетами, алгысчыт выказывает свое почтение, трепетное отношение к ним. Поэтому, обращения в якутских алгысах часто выражают восторженно-почтительное отношение к кому- или чему-либо, чувство страха и преклонения и т.п. Это модальное значение обращений алгыс было сформулировано Н.Е. Петровым следующим образом: “Повторение ритмико-синтаксических единиц, составляющее основу якутской фольклорной стихотворной речи, придало новое значение обращениям-предложениям, которое можно назвать *восторженно-почтительным отношением*, высказываемое на биоэнергетическом уровне” [11. 192].

Торжественно-высокий стиль обращений алгыса достигается определительными конструкциями, которые часто носят постоянный, формульный и формулообразный характер. Следовательно, в алгысе для каждого божества и *духа-иччи* свойственна своя особая система характерных определений (которую мы рассмотрели на примере определительных конструкций эпитета духа-хозяина огня). Ведь из определений можно узнать место обитания описываемого божества, духа, их внешнее и характерологическое описание, получить информацию об их семье, окружении и т.д.

Таким образом обращения, усложненные сложными распространенными определительными конструкциями (эпитетами), передают: 1) модальное значение восторженно-почтительного отношения говорящего (алгысчыта); 2) структурно-композиционную функцию зачина алгыса; 3) художественно-образительную функцию описания объекта обращения; 4) их лексика носит скрытый, сакральный смысл. Все это делает стиль алгыса возвышенным, торжественно-поэтическим.

ЛИТЕРАТУРА

1. Убрятова Е.И. Исследования по синтаксису якутского языка. II. Сложное предложение. Книга 2-я. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1976. 379 с.
2. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. Переиздание. Якутск: Бичик, 2008. 400с.
3. Васильев Г.М. Якутское стихосложение. Якутск: Якуткнигоиздат, 1965. 128 с.
4. Дьячкова М.Н. Аллитерация и рифма в якутской поэзии: проблемы эволюции и классификации. Новосибирск: Изд-во Сиб.отд., 1998. 153 с.
5. Васильев Г.М. Живой родник (об устной поэзии якутов). Якутск: Якуткнигоиздат, 1973. 303 с.
6. Слепцов П.А. Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм. Новосибирск: Наука, 1990. 273 с.
7. Обрядовая поэзия Саха (якутов) / Сост. Н.А. Алексеев, П.Е. Ефремов, В.В. Илларионов. Новосибирск: Наука, 2003. 512 с. илл.+компакт диск (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, Т. 24).
8. Петров Н.Е. Олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества: Сборник статей. Якутск: Изд-во якутского госуниверситета, 2009. 158 с.
9. Грамматика современного якутского литературного языка. Т. 2. Синтаксис / Е.И. Убрятова, Н.Е. Петров, Н.Н. Неустроев и др. Новосибирск: Наука. Сибирская издат. фирма

РАН, 1995. 336 с. 184

10. Ефимова Л.С. Поэтика алгыса якутов: эпитетация // Вестник Якутского государственного университета. Научный журнал. Том 5, № 3, июль-сентябрь, 2008. С. 81-87.

Петров Н.Е. Синтаксические средства выражения модальности в якутском языке. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1999. 288 с.

11. Якутско-русский словарь. 25300 слов. Под ред. П.А. Слепцова. М.: Советская энциклопедия, 1972. 608 с.

12. Федорова В.С. Формулы якутского речевого этикета: автореф. дисс. канд. филол. наук. Якутск, 2003. 24 с.

13. Оготовев П.В. Элэс Боотур: Якутский героический эпос-олонхо. Якутск, 2002. 128 с.

14. Ядрихинской П.П. Девушка богатырь Джырыбына Джырылыатта: олонхо. Якутской: Кинигэ изд-та, 1981. 200 с.

15. Бурнашев Н.П. Девушка-богатырь Кыыс Дэбиллийэ. Новосибирск, 1993. 200 с.

16. Степанов-Ноорой Н.И. Кюн Эрили: олонхо. Якутск, 120 с.

17. Новиков-Кюннюк Уурастырап. Богатырь Тойон Джагарыма: олонхо. Якутск, 1959. 280 с.

18. Петрова Т.И. Родной мой якутский язык (задушевная мысль). Научно-популярное издание. Якутск: Бичик, 2006. 104 с.

19. Саха фольклора. Хомуурунньук / Сост. Д.К. Сивцев. Изд. 2-е. Новосибирск: Наука. Сиб. издат. фирма РАН, 1996. 336 с.

REZUME
MANCHURINA L.E. (Yakutsk)

STYLISTICS CONSTRUCTIONS OF ORAL POETIC SYNTAX YAKUT
ALRYS: REFERENCES

References Yakut alrys as stylistics constructions of oral poetic syntax, ways of communication of its attributive constructions are characterized are considered, their statistical analysis is given.

ЯСИЫН ҚҰМАРҰЛЫ

«ҚАС» (ҚАШ) ТҮБІРІ ЖӘНЕ ӨЗЕН-СУ АТТАРЫ

В статье обсуждаются названия рек и озер созданные корнем «кас» (қаш) в Средней Азии. С помощью разбора (анализа) более 80-ти названий рек и озер из произведения Геродота «История» и современных 2500 наименований рек и озер, делается вывод, что корень «кас» (қаш) является сакским словом «вода», «озеро», «река» встречающегося на древних сакских территориях.

Yazar orta Asyadaki 'haş' kelimesinden gelen nehir ve su adlarını değerlendirir. Herodot'un 'Tarih' eserindeki 80'i aşan nehir, su adları ile dünyadaki 2500 civarındaki belogin nehir adlarını analize ederek 'has' (haş) kelimesi aslında eski sak topraklarındaki nehir, gölleri adborna ait olan Sok (baba Türk) kelimesi olduğunu savunmaktadır.

Іле алқабы, Тарым төңірегi, Орта Азия өңірлерi және онымен қанаттас аймақтардағы өзен, көл аттарында «қас» немесе «қаш» қосымшалары көбірек жолығады. Мысалы, Каспий теңізі, Балқаш көлі, Қас өзені, Орқашар өзені, Текес өзені, Қарақаш өзені, Гөрiнқаш өзені, Қашқар өзені, Қорғас (бұл да әсілі өзен аты болуға тиісті), Газ өзені («гас» болса керек), Қорқыс өзені, Қашқан (Алтайда Ертіс өзеніне құятын осындай өзен болған), һаш өзені сияқты өзен, көл аттары жолығады. Ұйғұрлар қоныстанған өңірдегі өзен аттарына «қаш», қазақтар қоныстанған өңірдегі өзен атына көбіне «қас» қосылған. Ұйғұр тілі мен қазақ тіліндегі «ш» мен «о»-ның орын алмасуы заңды құбалыс. Мысалы, қаш/қас, баш/бас, таш/тас, һаш/һас, қош/қос, т. б.

Біздің жоғарыдағы мысалға алғандарымыз - тек ірі өзен аттары. Бұлардан басқа осы өңірлерде «қас» немесе «қаш» түбіріне байланысты аталатын өзендерден қаншасы барлығын деректемедік.

Б.з. VII-VIII ғасырларындағы түркі бітік тастарында өзен «өкүс» немесе «өкүз» түрінде жолығады. Бұл арада өзен аттары тағы да сөз алдына «о-» қосымшасы жалғанған «күс» немесе «күз» түбіріне байланысты жасалған. Ол жоғарыда біз көлденең тартқан «қас» немесе «қаш» түбірімен төркіндес болса керек. Қазіргі қазақ тіліндегі «өзен» сөзінің осы байырғы түркі тіліндегі «өкүс», «өкүз» сөздерімен байланысы бар-жоқтығын зерттеуге тура келеді. Біздіңше бұндай байланыстың болу мүмкіндігі де жақын. Ендеше, «қас» немесе «қаш» сөзінің өзен-су, теңіз-көлдермен байланысы болғаны ма?

«Қас» түбірі туралы ішінара зерттеулер. Біз «қас» немесе «қаш» түбірі туралы барлық зерттеу деректеріне иеміз деп айта алмаймыз. Десек де қолымызда бар кей деректерді көлденең тарту арқылы да кей құбылыстарды аңғаруымызға болатын тәрізді.

«Қаш» (қас) сөзі туралы оқымыстыларда бірлікке келген көзқарас жоқ. Махмұт Қашқаридың «Түркі тілдер сөздігінде»: «*yaratti yaxil qax*» деген сөз жолығады [1]. Оқымыстылардың «qax» (қаш) сөзінің мағынасы туралы

көзқарасы әр алуан: Көбінде терістік иран тілінен келген кірме сөз, байырғы иран тілінде «kas» «кәк» немесе «жасыл» деген мағынада. Түркі тілінде де «cas» сөзі бар, ол иран тіліндегі «kas» сөзінен келген [2]; Түркі тілінде қастасын «kes» дейді [3]; Кей оқымыстылар «kes» сөзін түрк тілі деп біледі, әрі «kash» сөзін қастасына байланысты сөз деп түйеді [4]; «Байырғы ұйғур тілі сөздігінде» «kash» көк яқұт деп түсіндіріледі.

Шығыс әлемінде тағы бір аса киелі де баға жетпес асыл нәрсе қастасы болған. Ғажабы қас тасы негізінен өзен аңғарларында болады, бәлкім ол сондықтан да «қас тасы» аталған болар. Көпшелілер кезінде қастасын күннің символы ретінде таныған. Оны түрлі тасаттық берулерге, діни мұрасымдарға қолданған. Байырғы тотемдерінің образын да осы қас тасынан ойып немесе қастасына сызып, бойтұмар етіп таққан. Өлген қасиетті адамдарының бойына қастасын қосып жерлеген. Тасаттыққа арналған малды қастасы пышағымен сойған. Тасаттыққа арналған тағамды қастасы ыдысына салған. Патша немесе патша әулетінің аты-заты қастасымен байланыстырылған. Осы киелі тас қытай жазуында 𠄎 иероглиф арқылы өрнектелген. Қытайда әсілі қастасы да алғашында патша дегенді білдіретін 𠄎 иероглифімен өрнектелген. Кейін қастасын білдіретін иероглифті патша дегендегі 𠄎 иероглифтен парықтандыру үшін оған бір нүкте қосып 𠄎 көрініске әкелген. Қазақ оқымыстыларымен қазаққа қатысты «қас» сөзінің этимологиясын іздеу көбінде «Қазақ» атауының тегін ізденумен байланысты келеді. Бұнда мынадай бір неше түрлі қойылым бар: Қазақ этнонимінің алдыңғы бөлегі «қаз» көбінде «қас» түбірінен келген деп қаралады. Ал, «қас» екі түрлі: бірі, ер жүрек, батыл, пың, нағыз, ер, батыл, жігіт, кісі, адам деген сөз деп танылса; енді бірі, «қас» Каспий теңізінің атына теліген. Қапқаз, Каспий дегендердің түбірі бір, «қазақ» - қас+сақ яғни Каспий сақтары дегеннен келген деп тұжырым айтады.

«Қазақ» этнонимінің төркінін осылай талдау дұрыс болуы екіталай. Ал, «қас» түбірінің тегі туралы жоғарыдағы талдаулардың барлығының да өзіндік қисыны бар. Алдымен, «қас» түбірін Каспий атынан келген деген тұжырым дұрыс. Ол тек «Каспий» дегенмен ғана байланысты емес, біздің талдауымызға сай, «қас» өзен-судың жалпы аталуы болуға тиісті. Екіншіден, «қас»-тың нағыз, ержүрек, батыл, пың сияқты мағыналарға телінуі оның өзен-су мағынасынан келген. Су тұнық, мөлдір, таза болатындықтан ол тазалықтың, шынайылықтың, мөлдірліктің, тұнықтықтың символы болғандығында. Біздің жоғарыда көлденең тартқан «қас»-тың қастасымен байланысты атау екендігі де осы қастасының мөлдір, су тәрізді тұнықтығына, «көк», «жасыл» түстермен байланыстырылуының себебі де судың түсінің көкпен барандас, түссіз болғандығына байланысты. Тағы бір жағынан қастасы өзен аңғарларында болады.

Оқымыстылардың «қаш» (қас) сөзінің этимологиясын талдауында оның көбінде өзен-су аттарымен байланыстылығына назар аудармағандығы байқалады. «Қас» сөзі көк, жасыл, тұнық, мөлдір, т.б. болуы оның сумен байланысты болуынан. Қазақ тілінде: қас қарайды (көк, аспан қарайды, түн болды), қас сұлу (нағыз, мүлтіксіз, мөлдір сұлу), қас батыр (нағыз, шынайы батыр) деген сөздер бар. Тағы қазақ тілінде «қас» жаға, жиек деген мағынасын береді. Бәлкім бұл да суға, су жағасына қатысты пайда болған түбір болса керек. Егер «қас» (қаш) ерте заманда өзен-су мағынасында қолданылған болса, онда оның тарихи жіп ұштарын жан-жақтылы қарастыруға тура келеді.

Геродоттың «Тарих» атты ұлы еңбегіндегі «қас» түбіріне байланысты өзен-сулар. Байырғы Орта Азия және онымен шектескен аймақтардың жер аттары туралы ең арғы деректерді біз батыста тарихтың атасы іспетті танылатын Греция тарихшысы Геродоттың «Тарих» атты еңбегі мен Қиыр Шығыстағы Қытайдың Хан дәуіріндегі тарихшысы Сымачянның «Тарихи жазбалары» мен Бангудың «Ханнамасынан» бастап қарастыра аламыз.

Геродот - б.з.б.484 - б.з.б.420-жылдары аралығында жасаған адам. Ол Анатолияның (Түркияның) шығыс терістігіндегі BORDRUM деген жерде туылған. Бұл жер сол кезде парсы империясының үстемдігінде болған. Сондықтан Геродот әрі гректің, әрі парсының тарихшысы саналады. Тіпті еңбектегі кей сөз саптауларынан өзін бірде парсылардың тұғырына қойғандығы да байқалады. Геродоттың туылған, өскен, аралап тарихи-этнографиялық, географиялық зерттеу жүргізіп, «Тарих» атты осы алып еңбегін жазған жерінен және оның өмір сүрген осы ортасының сол кездегі парсы империясының үстемдігіндегі өңір болғандығына негізделіп, біз оның ана тілі грек тілімен бірге, сол дәуірдегі парсы тіліне және осы аймақтарда белгілі мәдени-этностық құрам иелеген сақтардың тіліне де жетік болғандығын білеміз. Сондықтан оның Греция, Анатолиядан (қазіргі Түркия) тартып Орта Азия өңірлеріне дейінгі жер-су аттарына қанықтығы мен оны дұрыс өз айтылымына сай естелікке алуынан еш күмәнданбаймыз. Геродотты грек тарихшысы да, парсы тарихшысы да, тіпті сақ тарихшысы да деуге болады. Геродоттың өмірі мен өнегесі грек жерінде туылып, сақ жерінде еңбегі өнген тағы бір грек алыбы, адамзаттың ең алғашқы дәрігерлік ғұламасы деуге болатын Хипократеске (Hippocrates) ұқсайды деуге болады. Хипократес б.з.б.460 - б.з.б.459-жылдары Кіші Азияның (Анатолия) Кіші қос аралында туылған деп қаралады. Хипократес жеті жасынан бастап әкесіне ілесіп, Қара теңіздің терістігінде сақ тайпаларының арасында жасаған. Әкешісі дүние салғаннан кейін, ол Анатолия, Каспий жағалаулары, Скиф жері (Scythia), солтүстік Африка және Кос аралы төңірегіндегі шағын аралдарды кезген. Оның шығармаларынан Хипократестің Азияның ішкі қойнауларында тұрғандығын білуге болады. Ол «Ауа, Су және Мекен» атты еңбегінде дене

патологиясы туралы қорытынды жасайды. Осы аумақтың өңірі, ауа-райы, жер-суы және скифтер (Scythia) туралы мұқият баяндайды.

Геродоттың «Тарих» атты еңбегі негізінен батыста Грециядан шығыста Памир, Тәңір тауларына дейінгі Еуразия аумақтарының тарихи, жағрапиялық, қоғамдық, этникалық, мәдениет т.б. жақтарын жан-жақты баяндайды. Оның осы еңбегінде өзен-су, көл, теңіз аттарынан 80-нен артығы кездеседі. Бұның 30 пайыздан артығын «қас» немесе «қаш» түбірімен байланыстыруға болады. Мысалы:

Ахес (Анатолида), Ахис (қазіргі Varda), Агахес (шығыста, күн шығатын жерде. Бұл жерде массегеттер тұрады, көптеген адамдар оларды скифтер дейді. Ғалымдар бұл өзенді не қазіргі Каспийге құятын Арас өзені, не Арал теңізіне құятын екі өзеннің бірі деп таниды. Саис (Анатолида), Caspian (Каспий), Castalia, Causter (Анатолида), Cephissus, Oxus (Амударияның сол дәуірдегі ағы), Choaspes (Бактрияда), Cius (Дунайдың тармағы), Coast (бір теңіз бойы), Corais (бір көл), Cos (бір арал), Gaeoson (Анатолида), Halys (Анатолида), Нурасугіс (Скифтер жерінде), Нураіс (Скифтер жерінде), Lakes (бір өзеннің көзі, Скифтер жерінде), Lycus (Скифтер жерінде), Panticapes (Скифтер жерінде), Scius (Дунайдың тармағы), Tigris [5].

Геродот жазбаларында (б.з.б.484 - б.з.б.420) Грециядан шығысқа қарайғы Анатолияны басып Памир-Тяньшань тауларына (Тәңіртауы) дейінгі өзен аттарында кес, gites, grus, xes, cus, Cas, Cays, Cephis, Cephis, xus, Cius, Coas, Corais, Corys, Cos, Gaeos, Glis, Gyndes, kes, capes, cius, gris сияқты «қас»-қа (қаш) жуық құрамдар молынан жолығады. Бұлардың ішінде «cus» құрамы ең мол. Ал, одан шығысқа қарайғы өзен-су аттарында «қас», «кес», «қаш», «ғұр» т. б. құрамдардың мол болғандығы жоғарыда алға тартылғандай қазіргі өзен аттарынан белгілі.

Кавказды қазақ тілінде «Қаштың тауы», «Қаш тауы» деп атайды. Осыған қарағанда Кашказ «Кашкас» болуы да мүмкін.

«Қаш» - түркі тілдерінің барлығына бірдей ортақ, сөз туындатқыш ең байырғы көне көз түбір сөз. «Түрік тілдері сөздігінде», «қаш» - қаш, ыдыс-аяқ, қалыш, ұқсас т.б. түрлерде жолығады. «Қаш» бүгінде қазақ, өзбек, ұйғыр, қырғыз т.б. тілдерде «қаш» аталса, түрікше «каш», сары ұйғурша «гаш», саларша «хаш» түрінде жолығады. «Қаш» сөзі түркі тілдерінде ұқсастық танытыш ғана қалмастан, басқа тілдерде де өзара жақындық танытады. Араб тілінде «қаш»: табақ, төленке, құты, сандықша, рамка; «һф» (хыф) - бір нәрсені қоршау деген мағынада. Парсы тілінде «гаш» - тостаған, лоңқа, ыдыс; «қф» (гаф) - қоршаған тау; ағылшын тілінде «cabin» (кабин) - кіпкене үй, күрке; «cab» (каб) - поездің жүргізушісі отыратын бөлмесі; «gab» (гап) - тау шатқалы, қысаң; «сар» (кап) - бір түрлі бас киім. Міне, бұлардан біз «кашказ» атының «теңізді» (Каспий) орап тұрған тау, яғни «кашкас» (каш: қоршаған тау; кас: су, теңіз, көл, Каспий) екендігін білеміз. Осы тәрізді Египеттің шығыс шекарасындағы Каспийді орап тұрған Кашказ тауы сияқты Қызыл

теңізді орап тұрған тау сілемі бар, оның сол замандағы байырғы аты «Casius» болған. Бұл таудың аты да теңізге (кас) байланысты болса керек.

Hashimoto (Хашимато) қатарлылардың «хы» (𠬞) мен «жияң» (𠬟) туралы көзқарастары. Hashimoto (жапониялық), Norman-Mei, Norman Jerry сияқты ғалымдар қиыр шығыстағы өзен-су аттарындағы Хуаңхы өзенінің (Сарызен) терістігіндегі өзендердің қытай тіліндегі жер аттарында «хы» (𠬞): арғы ерте заманғы айтылымы - гал), Чаңжияң өзенінің оңтүстігіндегі өзендердің қытай тіліндегі жер аттарында «жияң» (𠬟: арғы ерте заманғы айтылымы -- күң) деп айтылуына қарай отырып, қытайша «гал» моңғұл тіліндегі өзенді білдіретін «гол»-дан (түркі тілдерінде көлемді жиналған су - көл), «күң» тибет тілдеріндегі өзенді білдіретін «клүң»-нан келген деп дәлелдейді (қытайша «гал» моңғұл тіліндегі өзенді білдіретін «гол»-дан, «күң» тибет тілдеріндегі өзенді білдіретін «клүң»-нан келген). Осы негізде тым арғы замандарда Хуаңхы өзені (Сарызен) алабын алтай тілді халықтар, Чаңжияң өзені алабын тибет-бирма тілділер мекендеген болса керек деп тұжырымдайды [6]. Осыларға сүйене отырып алтай тілдерін де қытай тілін жасаушы басты қайнарлардың бірі деп қарайтын ғалымдар да бар.

Біз жоғарыдағы талдау арқылы, қазіргі Тарым алабы мен Орта Азия өріндегі «қас» немесе «қаш» түбірі арқылы жасалған өзен-су аттары, байырғы Греция тарихшысы Геродоттың «Тарих» атты еңбегіндегі Анатолиядан Тәңіртау, Памир тауларына дейінгі «қас» немесе «қаш» түбіріне байланысты өзен-су аттары, сондай-ақ осы өзен атындағы «қас» немесе «қаш» түбірінің Хуаңхы (Сарыөзен) алабы мен оның терістігінде өзендердің 𠬞 (гал) аталуы және моңғұл тілінде өзеннің «гол» делінуімен байланыстылығы туралы тоқталдық.

Біз өзен аттарындағы Еуразияны шарпыған осындай «қас» (қаш) түбіріне байланысты жақындықтың кездейсоқ құбылыс болу-болмауына көз жеткізу үшін дүниедегі 2500 айналасындағы елеулі өзеннің атын сараптағанда, «қас» немесе «қаш» атына белгілі жуықтығы бар деуге болатын (қас, қаш, кас, көс, кес, гас, гащ, каз, гуз, гус, куш, кис, гащ, кез, хус, киз, газ сияқтылармен жасалған өзен-су аттары) өзен-судың аты 50 шамасында ғана болды. Осының, ішінде шынайы «қас» немесе «қаш», «кас» түрінде жолығатыны тым санаулы. Әрі олар Орта Азияны негіз ете таралған. Мысалы, Орта Азияда біз білетін Қас (Іле), Кас-ший, Те-кес (Іле), Бал-қаш, Қара-қаш (Қотан), Иорын-қаш (Қотан), Қаш-қар, Газ (Қотан), Һаш (Қотан), Кез (Иран), Әли-күш (Иран), Қаш-руд (Ауған), Уа-қыш (Қырғызстан), Қаш-ан (ауған), «Қор-ғас» әсілі өзеннің аты болуы мүмкін, т. б. Бұлардың саны 14-тен асады. Ал, Орта Азияны орап тұрған Үндінің терістігі, Орта Азиямен қанаттас кей елдер мен Анатолия жерінде осыған жуық деп қарауға болатын 20-ға жуық өзен-су аты жолықты. Сонымен «қас» немесе «қаш»-қа қатысты өзен-су аты

32-ден асып, жоғарыдағы біз жолықтыра алған 50 шақты өзен-су атының 65 пайызы шамасын құрады.

Қытайша өзеннің «хы» (河) аталуына сай, біз жоғарыда сараптаған 2500 өзен атында соңы қан, кан, кен, гин, гүн, ка, қа, га, га, ку сияқты қосымшалар жалғанған өзен аттары да, негізінен, Орта Азиямен қанаттас кей елдер, Моңғұл даласы, Үндінің терістігі сияқты өңірлерден көбірек жолығады. Бұлардан біз суды, өзенді, көлді, теңізді білдіретін «қас» (қаш) сөзін Орта Азияны орталық еткен Сақтардың арғы аталарының осыдан 2-3 мың жылдың арғы жағында шығысы Жапон теңізінен батыста Дунай өзеніне дейінгі, Оңтүстікте Күнлүн тауларымен Үндінің терістігінен терістікте Сібір далаларына дейінгі ені 2000, ұзындығы 10 мың шақырымдақ белдеу алқашқа таратқандығы байқалады. Бұндай өзен атын тарату ғылымда көп ауызға алынатын Анау мәдениетінің таралу жолы мен аумағына сай келеді.

«Қас» (қаш) қайдан, қалай таралған? Жоғарыда айтылған Хашимато сияқты ғалымдардың көзқарасына салыстырмалы түрде, бір бөлім оқымыстылар қытай тіліндегі өзенді білдіретін 河 (хы) иероглифінің Қытайдың ең байырғы жазба мәтіндерінен жолығатындығын көлденең тарту арқылы, ол терістіктегі алғай тілді халықтарға Қытайдың байырғы орта жазығындағы қытай тілі арқылы барған болса керек дегенді алға тартады [7].

«Хы» (河) орта жазықта алғашқы тарихи жазбалар пайда болудан бұрын пайда болғаны рас. Алайда бұл атау сақ көпшелілері арқылы осы жазба деректер пайда болудан бұрын орта жазықта қалыптасқан. Оның үстіне жоғарыда баяндалғандай, «қас» (қаш) сөзін біз б.з.б. V ғасырдағы тарихтың атасы Геродоттың (б.з.б.484 - б.з.б.420) «Тарих» атты еңбегіндегі өзен, көл аттарынан тым жиі кездестіре аламыз.

Ендеше, ерте кезде өзенді, көлді, суды «қас» (қаш) дегендер кімдер? Олар өзен, суды қай кезде «қас» (қаш) деп атаған. Олар - Баба Сақтар және олардың Орта Азияда қалған, батысқа, шығысқа ауған тармақтары, сондай-ақ Сақтармен байланысты шығыстағы Ғұндар, Үйсіндер, Наптелер және олардан ілгері орта жазыққа (ішкері Қытайға) сіңген байырғы терістік этностары. Олар бері болғанда б.з.б. мыңыншы жылдықтың соңдарында, ары болғанда осыдан 4 мың жылдардың арғы жағында өзенді, көлді, теңізді «қас» (қаш) деп атаған. Кейін бұл Хуаңхы (Сарыөзен) алабында «ға» немесе «га» (河-ның арғы ерте заманғы оқылуы) болып, моңғұлдарда «ғол», түркі тілдерінде жиналған су «көл» болып өзгерген. Басқа түркі тілдеріндегі буын соңындағы -с/-ш дыбыстарының чуаш тілінде «-л» дыбысына алмасу заңдылығы барлығы белгілі. Осы заңдылық қазақ тілі мен басқа түркі тілдерінде де жолығады. Мысалы, қосын (қошүн)/қол, жас/жыл (яш), бақсы (бақшы) /балшы, қостау/қолдау, тошу/толу, қасық (қошұқ)/қалақ, жос/жол, т.б. Міне, бұл моңғұл тіліндегі өзенді білдіретін «ғол»-дың байырғы

сақтардың тіліндегі өзенді білдіретін «қас», «қаш» сөздерімен байланыстылығын байқатады.

Қазірге дейін ғылымда тарихта шығыста Хуаңхыдан тартып батыста Дунайға, Египетке дейін, терістікте Мұзды мұхиттан оңтүстікке Үндінің терістігіне дейін ең кең жайылған, ең кең мәдениет таратқан этнос Сақтар деп танылады.

1907 жылы Түркіменстанның оңтүстігінде Анаудан бір байырғы мәдениет жұрты байқалды. Бұл алғашында б.з.б. 9000-жылдардың мәдениеті деп тұжырымдалды. Кейбір ғалымдар бұл туралы бәлкім 4000 жыл артық есептелген болар деп қарады. Бұл жұрттан қыш бұйымдар табылды. Үлгісіне қарағанда, тамаша әсемөнерлік үлгіге және дәстүрге ие екендігі байқалады [8]. 4000 жыл артық есептелген болса да б.з.б. 5000-жылдар айналасы болады.

«Жоруымызша, белгісіз бір жерден, сусыздыққа тап болған бір топ, амалсыздан өздерінің әсемөнері мен мәдениетін алып осы орталықтан үш бағытқа ауған. Егер бұл ұлт емес әсемөнер болған болса, онда шығысқа беттеп Қытайға, Манжурияға және солтүстік Америкаға; оңтүстікте Үндінің терістігіне; батыста Еламға (Elam), Шумерге, Египетке беттеп, тіпті Италия мен Испанияға дейін жеткен» [9]. Бұл аса көреген болжам екені белгілі. Осы болжамға сай бұл мәдениеттің иелерінің қиыр шығысқа беттеген бір бөлегі Еуразия даласы арқылы кем дегенде осыдан 7 мың жыл ілгері қиыр шығыстағы Хуаңхының (Сарыөзен) бойына жеткен. Мәдениеттің таралу жұлгесінен қарағанда, Хуаңхы алабына ұлу тотемі, қастасы мәдениеті, т.б. лар 7-8 мың жыл ілгері терістіктегі далалық өңірлерден көшпелілер арқылы келген. Бұл Хуаңхы (Сарыөзен) алабына орталық Азиядан батыс терістік арқылы мәдениет әкелген алғашқы топ болуы мүмкін. Егер ұлу тотемі мен қастасы мәдениетінің Америка үндістерінде де ұқсас мазмұнда таралуын ескерсек, бұл топ қиыр шығыс жеріне тіпті он мың жылдан бұрын жеткен болуы да ықтимал.

Әрине, жоғарыдағы жорамал тектен-тек шығарылған емес. Ол түсті керамика, қыш ыдыстар сияқты ең байырғы мәдениет үлгілерінің таралу заңдылығы негізінде шығарылғаны мәлім.

Өзен, көл аттарында байырғы «қас» (қаш) атауы неліктен мыңдаған жылдар бойы сақталған.

Ұсақ жер аттары негізінен қазіргі немесе таяу заманғы түсінікті жер аттарымен қойылған. Ал, Балқаш, Каспий, Қанас, Күнес, Текес, Қашқар, Қарақаш, т.б. өзен-су аттары салыстырмалы түрде өзінің ең байырғы қалпын сақтап қалған. Дей тұрғанмен, көптеген аса ірі өзен-су аттары өзгерген. Мысалы, Дунайдың байырғы аты «Ister», Донның байырғы аты «Tanais», Днепрдің байырғы аты «Borysthenes», Оралдың бұрынғы қазақша аты «Жайық», Волганың бұрынғы қазақша аты «Еділ», Амудың байырғы аты «Oxus», Сырдарияның байырғы аты «Jaxartes: Жәксәртес». Сол сияқты

Қара теңіздің де аты бұрын басқаша болған, т. б. Дүниеде қай жерлердің аттары ең арғы аттарын сақтай алған болса, сол жерлердегі тұрғындардың салыстырмалы түрде тұрақты болған болуы мүмкін.

Ал, біз талқыға тартып отырған өзендердің «қас» немесе «қаш»-қа байланысты аттары Геродоттың дәуірінде (б.з.б.484 - б.з.б.420) Анатолия жерінде мол болғанымен, алайда қазір олардың көбінің аты мүлде өзгеріп, өзен, көл аттарында «қас», «қаш» түбірлері жоғалған.

Орта Азия мен Тарым алабында өзен, көл аттарында «қас», «қаш» түбірлерінің салыстырмалы түрде сақталып қалуы осы өңірде ілгерінді-кейінді қоныстанған арғы замандардағы Сақ (塞种), Наште (月氏) Үйсін (乌孙) ұлыстарының және осы өңірлердің кейінгі тұрғындарының мәдениет және этникалық жақтардан жақындығы мен жалғастығын ұғындырса керек.

Археолог Уаң Бицхуа, Уаң Мицжылар жазғанындай, осы өңірлерде ілгерінді-кейінді жасаған ұлыстардың «Кейі туыстас, енді біреулері түрліше елдерде өткен бағы заман тарихшылары түрліше атаған ұқсас тайпалар болуы мүмкін. Мысалы, қытай тілінде жазылған кітаптар мен парсы құлыптастарында жазылған сақтардың оннан сегіз-тоғызы ежелгі грек авторларының деректеріндегі Скиф, ал Иүзлер мен Массагеттердің, Үйсіндер мен Исседондардың түрліше деректелген ұқсас бір тайпалары болуы мүмкін. Бұндай көпшелі немесе жартылай көпшелі ұлттар белгілі бір мезгіл ішінде аралас жасаған, іргелес қоныстанған. Кейде бір біріне сіңіп те кетіп отырған» [10]. Байырғы бір тарихи еңбекте: «Сақтар бұрын Хыши аңғарын мекендеген, кейін батысқа қоныс аударған» деп «Ханнамада» жазылған делінген [11]. Алайда бұл дерек «Ханнаманың» кейінгі нұсқаларында жолықпайды. Қалай дегенмен, түрлі тарихи деректерден Үйсіндер Іле алқабына көшіп барғаннан кейін ол жердегі Сақ, Наште этностарымен араласқандығы, ал одан да бұрын сақтардың да үйсіндер мекендеген Хыши жерінде тұрғандығы байқалады. Осы заманғы мәдениет тарихын зерттеуші ғалымдар да сонау бағы заманда батыс және Орта Азия мен Қытайдың орта жазығы аралығында мәдениет алмастыруға дәнекер болғандарды сақтар деп таниды. Міне, бұлардың барлығы сонау Баба сақ заманынан осындай аралас жасаған халықтар өзен-су аттарын салыстырмалы түрде өзгеріссіз сақтай алғандығын аңғартады.

Ғылымда Үйсін мәдениеті - Сақ мәдениетінің жалғасы, мұрагері деп танылады. «Қазірге дейінгі зерттелу тұрғысынан алғанда, археологтар үйсін қабірлерін Орта Азиядағы археологиялық байқауларға сай және қабір үсті құрылысына, ақым құрылысына, өліктің қойылуына, қабірден шыққан бұйымдарға қарап айырады. Былайша айтқанда, археологтар күні бүгінге дейін мынау үйсін қабірі деп дәп басарлық нақтылы айғақ та, әсіресе бұлғартпай танырлық құлыптас материалын да таба алғаны жоқ. Сан мыңдаған молалар мен қала-қорған жұрттары бар. Сақтардың, үйсіндердің және наштелердің Іле, Ыстықкөл, Шу өзені өңірлерінде қалдырған

қабірлерінің жасалу формасы мен қабір ішінен табылған бұйымдарда көптеген ұқсастықтар бар. Олардың қабір шекарасын айыру аса қиын. Осы қабірлердің қайсының саққа, қайсының үйсінге, қайсының напштелерге тәуелді екендігін дәл басып айыру мүмкіндігі аз. Олардың арасында сақ, сармат, скиф, массагет, напште, үйсін, т.б. барлығы бар. Үйсін сақ қабірлерінің парқы туралы тағы бір тұжырым - үйсін қабірлерінен соншалықты аз және бірыңғай бұйымдар, ал, сақ қабірлерінен біршама мол әрі алуан түрлі бұйымдар шыққан. Бұл құбылысты түсіндірген адам да жоқ» [12].

Таяу жылдардан бері біздің оқымыстыларымыз қазақ даласындағы жер аттарының төркіні туралы көбірек мақала жазумен айналысып келе жатқаны, сондай-ақ жер аттарының төркінін мүмкіндігінше қазақ тілінен сабақтап шығаруды көздейтіндігі байқалады. Біздің жоғарыдағы талдауларымызға негізделгенде, жер аттарына сандаған ғасырлар мен тарихтардың таңбасы басылғандығын, кей жер аттарының арғы сорабының неше мың жылдың арғы жағынан бастау алатындығын аңғарамыз. Сондықтан жер аттарының төркінін қарастыруда барынша ғылыми да байсалды позиция ұстанғанмыз абзал.

Еуразия ұлы даласында тарихта ұлттар ме ұлыстар сан санырылысқан. Жер аттары әр дәуірлерде барынша өзгеріске жолығып отырған. Жалпы өзен-су, тау және елді мекен аттарын салыстыру, жер аттарындағы өзгерістерге зерттеу жасау аса қажетті. Әсіресе грек, араб, парсы авторларының еңбектеріндегі, қытай деректеріндегі, көне түркі ескерткіштеріндегі, байырғы қазақ ауыз әдебиетіндегі, сондай-ақ соңғы кездердегі бар жер-су аттарын салыстыру сияқтылардың барлығы әрі тарих зерттеуге, әрі тарихи жазбаларының сенімділігі мен ондағы көрсетілген жер аттарын айқындауға пайдалы.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Махмұт Қашқари: «Түркі тілдер сөздігі», 1-том.
2. Harold Walter Bailey: The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan, New York, 1982, pp. 14-15.
3. 岑中勉: «汉书西域传地理校释»
4. 不拉音 穆提义: «塔里木绿地若干古城地名溯源», «西域研究», 1997年第二期.
5. [古希腊]希罗多德著; 徐松岩译注: «历史», 上海三联书店, 2008年, 第518-620页.
6. 桥本万太郎 (Хашимато): «Gengo ruikei chiri ron». 1978ж, Токио. Қытайша басылымым 1985-жыл, Бейжиң, 72-76-бет.
7. 洪明: «汉语«河»词源考», 浙江大学学报 (人文社会科学版), 2004年第1期, 第63-69页.
8. [美] Will Durent: The story of civilization our oriental heritage, 青海人民出版社, 1998年, 130页.
9. Keith, I. c; II, 507, CAN, I, 362, Coomaraswamy, History, 3.

10. Уаң миңжы, Уаң миңхуа: «Үйсін зерттеу», Хинжиаң халық баспасы», 1989 ж. 455-459-б.
11. 收有萧梁荀济的《清度佛法表广弘明集》.
12. Уаң миңжы, Уаң миңхуа: «Үйсін зерттеу», Хинжиаң халақ баспасы», 1989-жылы, 455-459-бет.

REZUME

KUMARULU Y. (Urimchi)

THE ROOT OF 'KAS' (KASH) AND NAMES OF RIVERS AND LAKES

This article discusses the names of rivers and lakes created by the roots 'kas' (kash) in Central Asia. With the help of analysis (analysis) more than rivers and lakes of the works of Herodotus 'History' and modern than 2500 names of rivers and lakes, it is conculated that the root of the ;Kas' (kash) is the Saka word 'water', 'lake', 'river' occurring on ancient Saka territories.

Аябек БАЙНИЯЗОВ

ТҮРКІ ТІЛДЕРІ СӨЗДІКТЕРІНДЕ ЕТІСТІКТЕРДІҢ АТАУ СӨЗ РЕТІНДЕ БЕРІЛУ ЖАЙЫ

В данной статье рассматривается проблема передачи глаголов в реестрах в нулевой форме, а также при помощи суффиксов -у, -мақ, -ар в тюркоязычных словарях. Кроме того автор обращается к вопросу передачи некоторых форм глаголов в казахской лексикографии и высказывает личную точку зрения по данному вопросу.

Makalede Türk dilleri sözlüklerinde fiiller madde başı olarak alındığında bazen mastar eki almadan, bazen -у, -мақ, -ар ekleni eklenerek verildiği hakkında bahsedilmektedir. Yazar bununla birlikte Kazak sözlükçülüğünde fiillerin nasıl bir şekilde kullanılmakta olduğunu ve bununla ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır.

Лексикография ғылымында сөздікке лексикалық бірліктерді атау сөз (негізгі сөздік тұлға) ретінде қандай грамматикалық тұлғада беру туралы мәселе сөздік құрастырудың әрдайым негізгі, өзекті мәселелерінің бірі болып қала береді. Әр тілдің өзіндік жұмсалыу ерекшелігіне орай, негізгі сөздік тұлғаны таңдауда ескерілуі қажет шарттар бар. Басты шарттардың бірі – сөздікті пайдаланушыға сөздің түбір тұлғасы айқын көрінуі. Мәселен, етістіктер бұйрық рай тұлғасында: **көпсі-, күлгенсі-, қажы-, қой-, той-** жұмсалғанда, олардың толық грамматикалық құрылымы сақталатындығын көреміз. Егер сөздік тұлғада етістіктерді –у жұрнақты: **көпсу, күлгенсу, қажу, қою, тою** тұлғасында жұмсасақ, оның түбір тұлғасын тану қиындыққа соғуы мүмкін. Мақаламызда қазақ және түркі тілдерінің сөздіктерінде етістіктердің қандай тұлғада беріліп жүргендігі жайлы айта келіп, осы мәселеге байланысты айтылған пікірлер мен өз ойымызды ортаға салдық.

Сөздік мақаланың құрылымы атау сөздің тұлғасына, оның грамматикалық қасиетіне тікелей байланысты болады. Сөздікте атау сөз түрінде келтірілетін бірліктің *негізгі сөздік тұлғасы* болады. Бұл туралы М.Малбақов былайша жазады: «Негізгі сөздік тұлға (основная словарная форма, main entry word/ form of head-word) терминінің тезаурус бойынша анықтамасы: *сөздік бірімі, вокабула түрінде, сөздіктің сол жағында орналасқан сөздік тұлға*. Бұл термин сөздік бірімдердің категориялық белгісін білдіретін негізгі тұлғаны көрсетеді. Сол себепті тезаурустағы анықтама сәтті шыққан деп айта алмаймыз. А.Е.Карпович негізгі сөздік тұлғаға: «сөздік мақаладағы белгілі бір сөз табына жататын бірліктер үшін дәстүрлі түрде таңдалып алынатын грамматикалық тұлға» түрінде анықтама береді [1]. Біз осы пікірді негізінен қолдай отырып, негізгі сөздік тұлғаның сөз табына жататын бірліктермен қатар «түрлі сөз категориялары мен топтарына жататын бірліктер үшін» де таңдалып алынатын тұлға болуын жөн санаймыз. Сондықтан қазақ лексикографиясында осы екі мағынада қолдануды ұсынамыз. Қазақ тілінің екі томдық түсіндірме сөздігінің кіріспесінде: «...Осындай екі-үш түрде айтылатын сөздің әдеби тілде көбірек кездесетін вариантын негізгі реестр сөз етіп алдық» деген жолдар кездеседі. Бұл жерде негізгі сөздік тұлға туралы сөз болып отырғаны анық. Көп томдық

түсіндірме сөздіктің бірінші томындағы кіріспеде: «...қазақ тілінде сөз тудырудың амал-тәсілдері де, олардың қалыптасқан түр-түрлері де аса мол болуына байланысты олардың қандай түрлерін лұғаттық мақалаға тірек сөз я тірек форма ету жайындағы мәселе - қазақ лексикографиясының тәжірибесінде түбегейлі анықталмаған мәселе» деген сөйлем кездеседі [2.15]. Осындағы лұғаттық мақалаға тірек сөз, лұғаттық мақалаға тірек форма тіркестерінде де негізгі сөздік тұлға туралы сөз болып отырғаны белгілі. Негізгі сөздік тұлға боларлық форма таңдауда қандай өлшемдердің негізге алынуы қажет деген мәселені тілдің грамматикалық құрылысындағы ерекшеліктерді ескере отырып шешу қажет. Ондай тұлғаның тілдегі дәстүр бойынша белгіленетін кездері де болады. Мәселен, түркі тілдеріндегі етістіктердің негізгі сөздік тұлғасына назар салар болсақ, қырғыз, алтай, чуваш тілдерінде бұйрық райлы түбір етістіктер (жаз-, ал-, бар-), ал түрік, өзбек, ұйғыр, азербайжан тілдерінде - мақ тұлғалы етістіктер, хақас тілінде етістіктің барыс жалғаулы түрі қолданылады.

Түркі тілдеріндегі етістіктердің табиғатын арнайы зерттеген түркітанушы-ғалым М.Оразовтың еңбегінен түркі тілдерінде қимыл атауларының бірнеше нұсқалары қосарлана жүретінін аңғарамыз. Мәселен, қарақалшақ тілінде – у, – мақ; ноғай тілінде – мақ, – мек, – ыс, – ис, – ув, – уьв, – гы, – ги; құмық тілінде – мақь, – мек, – ыв, – ив, – ув, – үв; қарачай-малқар тілінде – рға, – рғые, – мазғы, – мезге; татар тілінде – у, – рға, – ргә, – маска, – мәскә; башқұрт тілінде – у, – ү, – мақ, – мәк; алтай тілінде – у, – ү, – ыш, – иш; қырғыз тілінде: – оо, – ыш, – мақ, – гы; өзбек тілінде: – ыш, – иш, – ув, – моқ; ұйғыр тілінде: – у, – мақ, – мәк; түркмен тілінде: – ыш, – иш, – ас, – ес, – мақ, – мек; азербайжан тілінде: – мақ, – мек; гагауыз тілінде: – дык; қарайым тілінде: – ма, – мах; тофалар тілінде: – р, – бос т.б. Салыстыра қарайтын болсақ, қимыл атауы қосымшасы ретінде, негізінен – гу, – гү, – ув, – у; – мақ, – мек; – ыш, – иш, – ыс, – с және – рға, – рге қосымшалары қолданылады [3.220]. Сөздік жасау кезінде осылардың біреуіне басымдылық беріледі. Э. Умаров сөздікке байланысты мақаласында Н.Юсуфхужаеваның өзбек тілінің түсіндірме сөздігін жасауда – ыш, – иш, – ув, – моқ жұрнақтарының ішінен – моқ аффиксінің басқы сөзде алғанын қуаттаған [4.11].

Екітілді азербайжан және 1945 жылдан бері тоғыз рет жаңартылып, түзетулер енгізіліп басылған түрік тілінің түсіндірме сөздіктерінде – мақ тұлғасының төмендегідей көрініс тапқанын көреміз. ВАРМАГ. Доходить, достигать, достичь [5.78]. *Varmag* f. 1- Gitmek, ulaşmak, gelmek, gelip ulaşmak, varmak... [6.1195]. *buruşmak* (*nsz*) 1. Düzgünlüğü bozulmak, üzerinde kırışık ve katlamalar olmak... [7.362].

Қазақ лексикографиясының тарихына көз жүгіртер болсақ, Ю.Клапрот [8], Е.Букин [9], И.Лаштев [10] сөздіктерінен -мақ тұлғасын, Н.И.Ильминский сөздігі [11] мен «Қазақша - орысша сөздікте» [12] бұйрық райлы тұлғаны, Т.Бокин сөздігінде [13] етістіктің I және III жақ тұлғаларын көреміз. Сөздіктердің біразында тұйық етістік тұлғасын байқауға болады. Жекелеген хрестоматиялар мен орысша - қазақша сөздіктерде -ар/ -ер, -уға/-уге тұлғалары кездеседі. Бұл

кездейсоқ құбылыс емес. Қазақ тілінде, шынында да, осы аталған тұлғалардың барлығы да бір кездері қолданыста болған, тіпті қазіргі кезде де ұшырасатындары бар екендігі анық. Ұлы Абайдың өлеңдері мен қарасөздерінде - мақ (Жаздым үлгі жастарға бермек үшін) [14; 15] және -ар, (-ер, -р) тұлғаларының бұл қызметте қолданылуы ақынның халық тілін сарқа пайдаланғанын көрсетеді [16.15]. Махамбет өлеңдерінде де -ар/ -ер, -арға/ -ерге, -уға тұлғалы етістіктердің қолданысы жиі байқалады [17]. Солай бола тұра, сөздіктерде етістік атаулының бір негізгі сөздік тұлғамен берілуі міндет екендігі анық.

Он бес томдық «Қазақ әдеби тілінің сөздігі» атты еңбекте сөздікте түбір, туынды түбір, етістіктер сөздік мақаланың тақырыбы ретінде алынып, мағыналары ашылып көрсетілетіндігі және етістіктердің қай етіске жататыны түсіндірмеде байқалып тұруға тиістігі айтылып, етістерді де нөлдік тұлғада берген. АЙМАЛАС = ет. Сүйісу, құшақтасу, өбісу. [18.23]. Көпшіліктің қолдануына ыңғайлы етіп шығарылған 1-томдық «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде» де етістіктердің нөлдік тұлғада жұмсалғанын көреміз. ГУЛЕ 1. Гу-гу дыбыс, үн шығару; үлдеу... [19.180]. 50 мың сөзден тұратын, жалпы редакциясын Р.Ф.Сыздықова мен К.Ш.Хұсайын басқарған «Қазақша-орысша сөздік» атты қомақты еңбекте бұйрық рай тұлғасында берілгенін көреміз. БАҒАЛА – 1) определять стоимость; назначать цену, оценивать *что-либо* ... [20.109]. 32 мың сөз бен сөз тіркесінен тұратын «Қазақша-түрікше сөздікте» де нөлдік тұлғада берілген. ГУЛЕ – (guvle-) ет. Ses çıkarmak, uğuldamak: *Жел гулен тұр. Rüzgar uğulduyor.* [21.90]. Қазақ тілінің он томдық түсіндірме сөздігінде етістіктер бұйрық рай тұлғасында берілген. Осы шешімді дұрыс деп ойлаймыз. Себебі бұл контекске байлаусыз, нөлдік тұлға. Сонымен бірге, сөздікте етістіктің тұйық райлы тұлғасы да міндетті түрде берілу керек екендігін айту керек. Себебі ол қимыл атауының көрсеткіші, процестің атауы, етістік пен есім арасындағы көпір іспеттес тұлға» [22]. Дегенмен екітілді кейбір сөздіктерімізде және тіл үйрету оқулықтарының соңындағы жиі қолданылатын сөздер сөздігінде –у тұлғасында беру үрдісі басым. Бұл авторлардың өзге ұлттың өкілдеріне тіл үйрету барысында қазақ тілінің етістіктерін тұйық рай түрінде берілгені дұрыс деген көзқарастарынан туындауы да мүмкін (Б.А.). АДЫМДАУ шагать; адымдап өлшеу мерит шагом [23.13], кеңейту – распырять [24. 574].

Жоғарыда айтылғандай, туыстас тілдерінің (қырғыз, алтай, чуваш) сөздіктерінде нөлдік тұлғаның пайдаланылып келгені мәлім. Бұл тұлғаны түркі лексикографиясында бірінші болып қолданған ғалым – В.В.Радлов [25]. XX ғасырда жасалған қазақ сөздіктерінің көбісінде, атап айтқанда, екі томдық түсіндірме сөздікте, он томдық түсіндірме сөздікте, Х.Махмудов пен Ғ.Мұсабаевтың «Қазақша-орысша сөздігінде», екі томдық «Орысша-қазақша сөздікте» негізгі сөздік тұлға – у тұлғалы тұйық етістік формасы болды. В.П.Берков негізгі сөздік тұлғаны таңдаудың үш түрлі жолын көрсетеді. Ғалымның айтуынша, біріншіден, мұндай тұлға ретінде ең контекске тәуелсіз,

сөйлемнен тыс қолданылу мүмкіндігі мол тұлға алынуы керек. Екіншіден, морфологиялық тұрғыдан қарастырғанда, мұндай тұлға дыбыстық құрамы жағынан да, графикалық жағынан да өзімен түбірлес сөздердің негіздерімен сәйкес келетіндей нөлдік тұлғада болуы керек [26]. Алғашқы екі өлшем бойынша ең тиімді тұлға – бұйрық райлы түбір етістік.

Етістіктің негізгі сөздік тұлғасы ретінде латын лексикографиясында – осы шақтағы жекеше бірінші жақ көрсеткіші, арабтарда – өткен шақтағы жекеше үшінші жақ, ағылшын, француз тілдерінде – инфинитив, бірқатар түркі тілдерінде – мақ/мек, татар және башқұрт тілдерінде – тұйық етістіктің –у тұлғасы қолданылып келеді. Өткен ғасырдағы қазақ сөздіктерінде де негізінен осы тұлға қабылданған еді. Біз бұл тұлғаның бастапқы кезде инфинитивтің баламасы ретінде алынған болар деген ойдамыз. Қазақ тіліндегі қайшылық: –у тұлғасының қимыл есімдері тұлғасымен сәйкес келуі. 1999 жылы жарық көрген «Қазақ тілінің сөздігінде» етістік нөлдік тұлғада берілді. Біз өз тарапымыздан осы шешімді жөн санаймыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Карпович А.Е. О лексикографической терминологии // Сов-ременная русская лексикография / Сб. ст. – Л., 1977. – 210 с.
2. Бісқақов А. Кіріспе сөз // Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. 1-том. – Алматы: Ғылым, 1974. – 3-22 бб.
3. Оразов М. Етістік (грамматикалық формаларының қалыптасуы мен дамуы). Алматы: Б.Алтынсарин атындағы Қазақтың білім академиясының Республикалық баспа кабинеті, 2001. – 387 б.
4. Умаров Э. Луғат бўлими//Ўзбек тили ва адабиёти. Тошкент: Фан нашриёти, 2006 – 100.
5. Азербайджанско-русский словарь. Баку: Азербайджанское Государственное издательство, 1985. – 418 с.
6. Azərbaycan Türkçesi Sözlüğü. İstanbul, 1994. I,II - cilt. – 1292 s.
7. Türkçe Sözlük. Ankara:TDK-Türk Dil Kurumu, 1988. I,II - cilt. – 2523 s.
8. Томанов М., Малбақов М. Г.Ю.Клапрот қазақ тілі жайында // ҚР ҰҒА Хабарлары. Тіл, әдебиет сериясы. 1989. – №1. – 3-9 бб.
9. Букин И. Русско-киргизский и киргизско-русский словарь. – Ташкент, 1883. – 240 с.
10. Лаптев И. Материалы по казак-киргизскому языку. – М., 1900. – 120 с.
11. Ильминский Н.И. Материалы к изучению киргизского наречия. –Казань, 1861. –160 с.
12. Киргизско-русский словарь. – Оренбург, 1897. – 240 с.
13. Бокин Т. Русско-киргизский словарь. – Верный, 1913. – 50 с.
14. Абай. Қалың елім, қазағым. – Алматы: Атамұра, 2002. – 224 б.
15. Абай. Қарасөз, поэмалар. – Алматы: ЕЛ, 1993. – 272 б.
16. Сыздықова Р. Абай шығармаларында –ар (-ер,-р) жұрнақты тұлғаның қолданылуы// ҚССР ҒА Тіл мен әдебиет институтының еңбектері. – Алматы, 1959. 1-том. – 67 б.
17. Махамбет. – Алматы: Арыс, 2001. – 160 б.
18. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Он бес томдық /Құраст. Т.Жанұзақов, С.Омарбеков, Ө.Жүнісбек және т.б. – Алматы: Арыс, 2006. 1-том. – А – А. – 752 б.
19. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Жалпы редакциясын басқарған Т. Жанұзақов. Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 968 б.
20. Қазақша-орысша сөздік. Редакциясын басқарған Р.Ф. Сыздықова, К.Ш.Хұсайын. Алматы:

Дайк-Пресс,

2002. – 1008 б.

21. К.Коч, А.Байниязов, В.Башкапан. Қазақша-түрікше сөздік. Түркістан: Тұран, 2003. 637 б.

22. Малбақов М. Қазақ тілі түсіндірме сөздігінің құрылымдық негіздері: филол. ғыл.

докт. ...дисс.: 10.02.02 –Алматы, 2003. – 357 б.

23. Казахско-русский и русско-казахский словарь/Сост. П.В. – Костанай: ТОО Центрально-Азиатское кн.

изд., 2008. – 820 с.

24. Бектурова А.Ш., Бектуров Ш.К. Казахский язык для всех. Алматы: Атамұра, 2004. – 720 с.

25. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. - 1- 4. СПб, 1893-1911.

26. Берков В.П. Вопросы двуязычной лексикографии. – Л., 1973. – 190 с.

REZUME

BAYNIYAZOV A. (Turkistan)

THE USAGE OF VERB ITEMS IN DICTIONARIES OF TURKISH LANGUAGES

The article deals with verbs which are used sometimes as vocabulary items – in zero forms, sometimes in: - у, - мақ, - аp forms in Turkish dictionaries. The author writes about the usage of the verbs and expresses his own viewpoint in Kazakh lexicography.

Ж.А. ЖҰМАШОВА

ЖЕТІ АТА ТІРКЕСІМЕН КЕЛЕТІН ТҰРАҚТЫ СӨЗ ТІРКЕСТЕРІНІҢ
АҒЫЛШЫН ТІЛІНЕ АУДАРЫЛУ МӘСЕЛЕСІ

В данной статье рассматривается проблема перевода казахского реалия «жеті ата» (седьмое колено) и устойчивые фразеологические сочетания с словосочетанием жеті ата с казахского на английский язык. Для этого автор делает семантический, коммуникативно-функциональный анализ каждого фразеологизма. Результат, полученный из проведенного анализа позволяет сделать правильный перевод реалия жеті ата и других фразеологизмов с казахского на английский язык. Всего было переведено 7 фразеологизмов с несколькими соответствиями.

Makalede kazakların 'yedi ced' (jeti ata) olgusunun ingiliz diline çeviri problemleri ele alınmaktadır. Ayrıca deyimlerin anlamsel, işlevsel ve kömünikatív tahlili yapılmaktadır. Bu tahlil goreninde de 'yedi ced' olgusunun degri çevirisinin yapılmasına imkan sağlanacaktır.

Bu makalede 7 deyim çevirilmiştir.

Аталмыш жұмыстың мақсаты - жеті ата тіркесімен қатар келетін тұрақты тіркестерінің дұрыс эквивалентпен аударылуы, яғни екі тілдегі тілдік айырмашылықтарды нормативке сай жоқ ету (нейтролизовать). Бұл мақсатқа жету үшін ең алдымен эквивалентті түрде аудару дегеніміз не деген сұраққа жауап берейік. В.Н.Комиссаровтың еңбегінде «Важнейшая задача теории перевода заключается в выявлении языковых и экстралингвистических факторов, которые делают возможным отождествление содержания сообщений на разных языках. Общность содержания (смысловая близость) текстов оригинала и перевода называется эквивалентностью перевода (оригиналу). Полностью или частично эквивалентные единицы и потенциально равноценные высказывания объективно существуют в ИЯ и ПЯ, однако их правильная оценка, отбор и использование зависят от знаний, умений и творческих способностей переводчика, от его умения учитывать и сопоставлять всю совокупность языковых и экстралингвистических факторов» [1. 47]. Яғни тілдік және экстралингвистикалық ерекшеліктерді ескере отырып, мүмкіндігінше тілдік бірліктің коммуникативтік қызметін сақтай отырып аудару тіл бірлігінің эквивалентін беру болып табылады.

Эквивалентті аударма көп жағдайда сөз, сөз тіркесінен ауқымдырақ көлемді құрылыммен, яғни мәтінмен жұмыс жасайды. Ал осы мәтіндерді дұрыс эквиваленттілікпен аударуда ең жиі немесе үнемі қолданылып отыратын бірліктерді сәйкес бірліктері деп атаймыз. В.Н.Комиссаровтың сөзімен айтқанда: «Единица ПЯ, регулярно используемая для перевода данной единицы ИЯ, называется переводческим соответствием этой последней» [1. 134].

Аудармашы ретінде біздің міндетіміз – аудармашылық сәйкестік жоқ болған жағдайларда ұтымды сәйкестік таба алу. Осы арада аталған мақсатқа

жету үшін қандай талаптарды орындауымыз қажет деген орынды сұрақ туындайды. Ол үшін біздің аудармамыз мынадай талаптарға сай болуы тиіс [2. 53]:

1. Коммуникативтік қызметі жағынан аударылушы тілге қатысты эквивалентті болу;
2. Семантикалық-құрылымдық жағынан мүмкіндігінше бастапқы тілдің аналогы болуы қажет;
3. Аудармашылық түрлендірудің шегінен шығатын ауытқушылықтардан таза болу;

Сонымен, бірінші талап бойынша жеті ата тіркесінің коммуникативтік қызметі қандай деген сұраққа жауап береміз. Аудару кезінде осы жеті ата тіркесінің коммуникативтік қызметінің ерекшелігін ескере отырып аудару қажет. Әдеби-көркем тіркестердің коммуникативтік қызметі – тілдік реңкті байыту, тілді көркем ету, қабылдаушыға жеткізетін ақпаратты нақышты, бейнелі және көркем етіп жеткізу. Сол себепті аудару барысында мүмкіндігінше аударма аналогтың да осындай реңкке ие болуын ескеру қажет. Жеті ата тіркесінің коннотативті мағынасын аша білуге тиіспіз.

Екінші талап бойынша семантикасы сақталуы керек.

Үшінші талап бойынша аударма нәтижесі қисынды түрде түрленуі керек. Ендеше, біз аудару кезінде үшінші негізге сүйене отырып, сөзбе-сөз аударманың орнына семантикасы сай келетін басқа бірлікпен аудару аламыз деген түйін жасай аламыз.

Енді балама табу процесін қалай жүргіземіз деген сұраққа тоқталайық. В.Н.Комиссаров өз еңбегінде: «Процесс перевода включает, по меньшей мере, два этапа: уяснение переводчиком содержания оригинала и выбор варианта перевода» [1. 158]. Яғни бірінші кезекте тіркестің семантикасын немесе мағынасын өзіміз үшін ашып аламыз. Мағына дегенде аудармашы ретінде біз аударылушы бірлікке қатысты барлық фондық ілімді қамтып отырып айтудамыз. Екінші - сол мағынаға сай сәйкестікті табу, қажетті нұсқаны таңдау.

Сонымен, қарастыратын тіркес - *жеті ата* тіркесі. Жеті ата тіркесі сөздікте [3] — to the seventh generation баламасымен берілген. Алайда, жеті ата тіркесі сөзбе-сөз аударылғанда ағылшын тілінде экстралингвистикалық контексті мүлдем жеткізе алмайды. Экстралингвистикалық контекст дегеніміз: «*Ситуативный (экстралингвистический) контекст* включает обстановку, время и место, к которому относится высказывание, а также любые факты реальной действительности, знание которых помогает Рецептору (и переводчику) правильно интерпретировать значения языковых единиц в высказывании» [1. 142]. Қазақ ұлтында жеті ата тіркесінің қамтитын ауқымы кең, салтымызда, ұлттық ұғымымызда алатын орны ерекше. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде жеті ата тіркесіне мынадай анықтама берілген: *Жеті ата* – Арғы ата, ата-баба [4. 202]. С. Кенжехметұлының «Жеті қазына»

кітабында «Жеті атаны таратып айтқанда былай болады: бала, әке, ата, арғы ата, баба, түп ата, тек ата және тағы бір түрі: ата, әке, бала, немере, шөбере, шөпшек, жекжат» [5. 33], - деп берілген. Ал қазақ тілінің фразеологиялық сөздігінде: *Жеті ата*. Арғы ата, ата-баба. Қазақтың ескі рулық жігінде ата, аталастық негізгі орынға ие. Бір кісіден тараған аталас қауым жеті атаға жеткенде ақ түйе, боз қасқа сойып, үлкен жиын жасап, бұдан былайғы жерде қыз алысып, қыз берісуге болған. Міне, осыдан «жеті атадан әрі ғана қыз алысу» заңы Тәукенің тұсында шыққан. Бертін келе алыс-жақындық өлшемі де осы жетімен өлшеніп, ислам дініндегі елдер, ең болмағанда, әр рудың жеті атасынан бергі шежіресін білуге міндетті болған. Жеті ата: бала, әке, ата, арғы ата, баба, түп ата, тек ата (Кенжеахмет Сейітұлы) және тағы бір түрі: ата, әке, бала, немере, шөбере, шөпшек, жекжат т.с.с. Қырғыз халқында жеті атасының атын білмеген түпсіз құл боп саналған, алтайлықтарда жеті атадан кейінгі аталарының атын табу арқылы беріледі» [6. 202].

Ал ағылшындарда жеті атаға дейін қыз алыспау, жеті атаға дейінгі аталардың аттарын жатқа білу, жеті атаны білу жетелікті білдіру деген сияқты ұғымдардың бірі жоқ. Сол себепті ағылшын тілінде жеті ата тіркесіне сай ағылшын тілінде контекстуалдық ауыстырма аударма таба алмаймыз. Сондықтан аударманың бұл нұсқасын осы тіркеске қолдана алмаймыз. Калька тәсілін де бұл жерде қолдана алмаймыз. Сөз орайында кальканың анықтамасын бере кетелік: «Соответствия-к а л ь к и, воспроизводящие морфемный состав слова или составные части устойчивого словосочетания в ИЯ: *backbencher* - заднескамеечник». Ендеше сәйкестіктің үшінші түрі аналог-сәйкестік беріп көрелік. Соответствия-аналоги, создаваемые путем подыскания ближайшей по значению единицы ПЯ для безэквивалентной единицы ИЯ: *drugstore* «аптека, *witchhunter* » мракобес, *afternoon* =» вечер [1. 148]. Жеті ата тіркесі көп жағдайда нақты санамаланған жеті ата мағынасында емес, ал жалпы ата-баба, арғы тек мағынасында қолданылатынына түсіндірме сөздіктегі анықтама дәлел бола алады. Сондықтан жеті ата тіркесіне *ancestors*, яғни ата-баба, арғы тек деген аналогтық сәйкестік бере аламыз. Бұл жеті ата тіркесінің бір контекстегі баламасы. Сонымен, жеті ата тіркесіне бір аналог аударма табылды.

Сонымен қатар, жеті ата тіркесі кей мәтіндерде өзінің деннотативті мағынасында да жұмсалуды мүмкін. Бұндай жағдайда жеті ата тіркесін біз эквивалентсіз тіркес, реалия қатарына қосамыз. Өйткені С.Влахов пен С.Флориннің анықтамасындағы «реалия белгілі бір халыққа тән тұрмыс-тіршілігі мен мәдениетінің, тарихтың объектілерін айтатын сөз немесе сөз тіркесі» [7. 15], - деген анықтамаға сай келеді. Бұндай жағдайларға «В случае невозможности создать соответствие указанными выше способами для перевода безэквивалентного слова используется описание, раскрывающее значение безэквивалентного слова при помощи развернутого словосочетания» [1.149], - деп шешім береді.

Сол себепті жеті ата тіркесін аударудың тағы бір тәсілі сипаттай аудару тәсілі деп шештік:

Jemi ama – chain of seven great-grandfathers. Amongst Kazakhs marriages till seventh generation were not allowed. Therefore the significance of knowledge of all seven great-grandfathers chains was very important. Those who do not know them were recognized as kinless and rootless and were not respected amongst others. This custom is still actual and even nowadays Kazakhs ask the names of their seven great grandfathers as the way of examining each other while introducing with each other.

Осы жасалған талдау нәтижесінде жеті ата тіркесіне бір ғана сәйкестік (единичное соответствие) емес екенін, бірнеше сәйкестік (множественное соответствие) бар екеніне көз жеткіздік. Нәтижесінде, жеті ата тіркесіне сөздікте мынадай аударманы беруді ұсынар едік:

Жеті ата – 1. Chain of seven great-grandfathers. Amongst Kazakhs marriages till seventh generation were not allowed. Therefore the significance of knowledge of all seven great-grandfathers chains were very important. Those who do not know them were recognized as kinless and rootless and were not respected amongst others. This custom is still actual and even nowadays Kazakhs ask the names of their seven great grandfathers as the way of examining each other while introducing with each other; 2. ancestors 3. to the seventh generation;

Яғни бірінші кезекте жеті ата тіркесінің доминативті түрдегі аудармасы, екінші коннотативті түрдегі аналог аудармасы, ал үшінші сөзбе-сөз аудармасы берілді. Алайда сөздіктерде тіркестің өзіне ғана аударма берілумен шектелмейді. Осы тіркестерге мысал келтіріліп, бұл тіркеспен қатар жүруі мүмкін басқа да тіркестер аударылады. Сондықтан біздің ендігі мақсатымыз осындай тіркестер тізімін аудару.

Ендеше, қазақ тіліндегі жеті ата тіркесімен келетін біз талдайтын бірінші тұрақты тіркес – жеті ата жау. Жеті ата жау тіркесінің семантикасында жеті ата тіркесі күшейтпелі шырайда қолданылып тұр. Яғни бұл стилистикалық қызметте жұмсалып тұр. Сол себепті біз жеті ата жау тұрақты тіркесін аударғанымызда осы стилистикалық, коммуникативтік қызметін жеткізуді бірінші мақсат қыламыз. Әрине, жеті ата тіркесін сөзбе-сөз аударсақ, ол ситуативтік контекстіге байланысты ағылшын тілінде өз коммуникативтік қызметін бере алмайды. Сол себепті біз жеті ата деген тіркеске қазақ тілінде басқа жеңілдірек синоним іздейміз. Бұл қас жау деген мағынаға сай келеді. Сондықтан қас жау тіркесінің ағылшынша сәйкес аудармасын қарастырамыз. Олар: arch-enemy, the worst/bitterest enemy, a most vicious enemy, implacable foe, fast foe dire foe, sworn foe, formidable foe. Lingvo электрондық сөздігінен қас жау тіркесіне сегіз түрлі балама берілген. Соңғы төрт тіркес - өлеңдерде қолданылатын экспрессивтік қызметі жоғары тіркестер. Бұл тіркестердің қай-қайсысының болсын экспрессивтік мағынасы жоғары болғандықтан ешбір тіркесті ескерусіз қалдырмаған дұрыс. Олар бір-

біріне синоним бола алады. Сондықтан жеті ата жау тіркесінің сәйкес баламаларын бірнеше нұсқамен береміз:

Жеті ата жау – 1. arch-enemy; 2 the worst/bitterest enemy; 3. a most vicious enemy; 4. implacable foe; 5. fast foe dire foe; 6. sworn foe; 7. formidable foe

Келесі тіркес – жеті ата, жеті түптен бері қарай. Жеті ата, жеті түптен бері қарай деген тіркестің тура мағынасы ертеден, бұрыннан, ежелден деген мағынаны береді. Яғни бұл жерде де жеті ата тіркесі ескілікті асырмалы шырай мағынасында жұмсалып тұр. Сонымен бұл тұрақты тіркесті семантикасы ескіден, бұрыннан дегенді, ал коммуникативтік мақсаты ескілікті күшейтпелі шырай ретінде асырмалы түрде айту болып табылады. Сондықтан сөздіктен ежелден деген сөзге балама іздейміз. Сөздіктен мынадай баламаларды таба аламыз: seven years ago; from way back, from time immemorial, since Adam was a boy, since ancient times, of yore, from of old, since olden times, from the earliest times, at all times; from of old; long since. Енді осы баламаларды қарастырып көреміз. Seven years ago баламасы қазақ тіркесіне ұтымды балама бола алады. Бұл баламалардың арасындағы of yore, from of old, since olden days, from the earliest times, from time immemorial деген баламалар архаизм сөздер болып табылады. Ал from time immemorial, since olden times поэзия тілінде қолданылады. Мына баламалар ауызекі сөйлеу стилінде қолданылады: from way back, for ages. Және жоғарыдағы баламаларды ішіндегі стилистикалық жағынан ең ұтымды болып саналатын тұрақты тіркесті балама - since Adam was a boy аудармасы. Бұл тіркестің коммуникативтік қызметі қазақ тіліндегі жеті ата, жеті түптен бері қарай тіркесінің қызметімен бірдей. Сондықтан осы баламаны аналог ретінде алсақ, жаңылыспаймыз. Осы жерде айта кететін бір жәйт қазақ тілінен тікелей аудару арқылы мынадай балама алуға болады - since earliet times. Алайда бұл балама дұрыс болмайды. Өйткені ағылшынша бұл тіркес мәңгілік, ылғи, әрқашан деген мағынада жұмсалады. Енді аталған баламаларды өз ерекшеліктеріне қарай мынадай ретпен бергенді дұрыс санадық: Жеті ата, жеті түптен бері қарай – 1. \diamond since Adam was a boy 2. since ancient times, at all times; from of old; 3. *поэз.* from time immemorial, since olden times; 4. *архизм.* of yore, from of old, since olden days, from the earliest times, from time immemorial 5. *ауызекі* from way back, for ages;

Ендігі тұрақты тіркестеріміз - жеті атасына бітпеген және жеті атасынан түк көрмеген. Бұл екі тіркесті қатар алған себебіміз екеуінің мағынасы бірдей. Мағынасы негативті, сіңірі шыққан кедей дегенді білдіреді. Сөздіктен кедей, жарлы деген сөзді іздейміз. Нәтижесінде адамға материалдық кедейлігін білдіретін мынадай 6 баламалар табылды: poor; destitute, indigent; beggar, mendicant, pauper. Бірақ стилистикалық тұрғысынан ұтымды болуы үшін мына тұрақты тіркесті балама ретінде алғанымыз дұрыс болады: poor as a church mouse – шіркеудің тышқаны сияқты кедей. Бұл тіркес те қазақ тіліндегі тіркес сияқты күшейтпелі мағынада қолданылып,

өзінің коммуникативтік мақсатын жақсы орындай алады. Сонымен бізде мынадай қатар шықты: Жеті атасына бітпеген, жеті атасынан түк көрмеген – 1. \diamond poor as a church mouse 2. poor; destitute, indigent; beggar, mendicant, pauper

Келесі тіркес – жеті атасынан қара көк тіркесі. Бұл тіркес алдыңғы тіркестерге қарама-қарсы мағынада өте бай, шіріген бай деген мағынаны береді. Оған ағылшынша мынадай балама беріледі: rich. Асырмалы шырай мағынасында болуы үшін very rich деп аударуымызға болар еді. Алайда, бұл жеті атасынан қара көк тіркесіне тым қарапайым балама болар еді. Сондықтан өте бай деген сөздердің баламаларын қарастырайық: passing rich, well-to-do, well-off, wealthy, affluent, well-to-do. Сонымен, осы тіркесті жоғарыдағы баламалармен береміз: жеті атасынан қара көк - passing rich, well-to-do, well-off, wealthy, affluent, well-to-do.

Мына тіркестің мағынасы алдыңғы тіркеске жақын: жеті атасын мал өлтірген. Бұл да - жағымсыз мағынада қолданылатын тіркес. Әбден ақшаға құнығып алған деген мағынаны білдіреді. Ол тіркеске мынадай баламалар табылды: жеті атасын мал өлтірген – 1. greedy for money 2. money-bags

Соңғы жеті ата тіркесімен қатар келетін тіркес – жеті атасын білмеген мұрт. Бұл тіркес нағыз қазақи тіркес деп айта аламыз. Өйткені жоғарыда атап өткеніміздей жеті атаны білу құндылығы тек қазақ ұлтына ғана тән ұлттық ұғым болып табылады. Бұл экстралингвистикалық контекстен хабарсыз өзге ұлт өкілдері осы тіркестің мағынасын түсінуі қиынға соғар сөзсіз. Қазақ халқы жеті атасын білмеген адамды қадірлемей, жетесіз деп атаған. Мұрт сөзі құл мағынасында жұмсалып, қорлау мақсатын одан сайын үдете түседі. Бір сөзбен бұл тіркесті жетесіз, жетім деген мағынада қарасақ болады. Зерделеу нәтижесінде мына баламалар осы тіркесті ауыстыра алады деген шешімге келдік: жеті атасын білмеген мұрт – rootless, kinless. Алайда қазақ халқында шежірені білудің маңыздылығы ағылшын мәдениетінен жоғарырақ болғандықтан, қазақ мәдениетінің өкілі бұл тіркеске қатты ренжіп, көңіліне алады. Шынымен-ақ оны қорлайды. Ал ағылшынша жетесіз деген сөз ренжітуі шамалы. Сондықтан тіркестің коммуникативтік мақсатын жеткізу үшін worthless, contemptible, despicable деген сөздермен аударғанмыз дұрыс болады. Алайда, сөздікте біз бұл аударманы ұсына алмаймыз. Бұл аудармалар аудармашының жеке шығармашылық, тапқырлығына байланысты қолданылуы мүмкін. Немесе одан басқа да адамды қорлау мақсатында жұмсалатын ағылшын тіліндегі ауыр сөздермен беруге болады. Бұл – тек әр аудармашының жеке талғамына байланысты шешілетін мәселе. Ал біз сөздікке баламаны былай беруді ұсынамыз: жеті атасын білмеген мұрт – 1. rootless, kinless

Сонымен, жеті атамен келетін тіркестер аударылды:

1. Жеті ата – 1. Chain of seven great-grandfathers. Amongst Kazakhs marriages till seventh generation were not allowed. Therefore the significance of knowledge of all seven great-grandfathers chains were very important. Those who do not know them were recognized as kinless and rootless and were not respected

amongst others. This custom is still actual and even nowadays Kazakhs ask the names of their seven great grandfathers as the way of examining each other while introducing with each other; 2) ancestors 3. to the seventh generation;

2. Жеті ата жау – 1. arch-enemy; 2 the worst/bitterest enemy; 3. a most vicious enemy; 4. implacable foe; 5. fast foe dire foe; 6. sworn foe; 7. formidable foe

3. Жеті ата, жеті түптен бері қарай – 1. Seven years ago; 2 since Adam was a boy 3. since ancient times, at all times; from of old; 4. *нозз.* from time immemorial, since olden times; 5. *архам.* of yore, from of old, since olden days, from the earliest times, from time immemorial 6. *ауызекі* from way back, for ages;

4, 5. Жеті атасына бітпеген, Жеті атасынан түк көрмеген – 1. \diamond poor as a church mouse 2. poor; destitute, indigent; beggar, mendicant, pauper

6. Жеті атасынан қара көк - passing rich, well-to-do, well-off, wealthy, affluent, well-to-do. жеті атасын мал өлтірген – 1. greedy for money 2. money-bag

7. Жеті атасын білмеген мұрт – 1. rootless, kinless

Осы баламалардың ішінде ешқайсысы сәйкестіктің бірінші түріне сай келмейді. Өйткені бірінші түр бойынша аударылушы бірліктің барлық қырынан өз қалпын сақтай алуы керек. Бірінші кезекте тұрақты сөз тіркестерін аудару барысында тіркестің тура мағынасын емес, ауыспалы немесе көркем образды мағынасын аударуымыз керек. Сол себепті егер жеті атаны аудару кезінде тура мағынасымен аударсақ, ағылшын тілділер мүлдем тұрақты тіркестерді түсіне алмайды. Бірақ екінші түрге сәйкес келетін аудармалар жасалынды. Олар: Жеті атасынан қара көк - money-bag; Жеті атасына бітпеген, Жеті атасынан түк көрмеген - poor as a church mouse; Жеті ата, жеті түптен бері қарай - since Adam was a boy. Қалған жағдайларда сәйкестік берудің үшінші түрі қолданылды. Алайда бұл аудармалар тіркестердің ұлттық-этникалық бөлшегін жеткізе алмайды. Өздерінің коммуникативтік қызметін жеткізуі осы кемшілікті толықтыра түседі. Бұл баламалар сөздік жасауда өз үлесін қоса алады деп үміттенеміз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Комиссаров В.Н. Теория перевода (лингвистические аспекты): Учеб. для ин-тов и фак. иностр. яз. - М.: Высш. шк., 1990. - 253 с.
2. Латышев Л.К., Семенов А.Л. Перевод: Теория, практика и методика преподавания. - М.: АСАДЕМА, 2003. - 192 с.
3. АBBYU Lingvo 9.0 Многоязычный электронный словарь. Выпуск 9.0.2.76. Артикул 3564. 2003 АBBYU Software
4. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі/Қаз ССР Ғылым акад. Тіл білімі ин-ты; [Ред. коллегия: І. Кеңесбаев, А. Ысқақов (жауапты ред) ж.б.]. – Алматы: Ғылым, 1978. – 672б.
5. Кенжеахметұлы, С. Жеті қазына. 1-кітап. – Алматы: Ана тілі, 2002. – 136б.
6. Кеңесбаев, І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. Т. 1-2./Ред.: Ысқақов А., Әмірәлиев, Қ. – Алматы: Ғылым, 1997. –712б.
7. З. Влахов С.С., Флорин С. Непереводимое в переводе М.: Международные отношения, 1980. – 215с.

REZUME

ZHUMASHOVA Zh.A. (Almaty)

PROBLEM OF TRANSLATION OF STABLE PHRASES INTO ENGLISH WITH A
COMBINATION OF 'ZHETI ATA'

The article analyzes the problem of translation of realy 'zheti ata' and idioms with word-combination zheti ata from Kazakh into English. In order to give the right equivalent in English the author had made semantic and communicative-functional analysis of each idiom individually. The results of the analysis let to make the right translation of word-combination жеті ата and the other idioms from Kazakh into English. Altogether were translated 7 idioms with several accords.

Роза ЖАЗДЫҚБАЕВА

Б.КЕНЖЕБАЕВ – ТҮРКІШІЛДІК ИДЕЯСЫН ЖАҢҒЫРТУШЫ

В статье рассматриваются ценные работы ученого-тюрколога Бейсембая Кенжебаева которые доказывают, что казахская литература советского периода берет начало из древних времен.

Bu makalede Türkolog B.Kenжебayev'un Soviyet dönemindeki Kazak edebiyatının başlangıç tarihi eski devirlere ait olduğunu ispatlayan değerli eserler ifade edilmektedir.

Бүгінгі таңда түркішілдік идеясын қолдаушылар мол. Жер шарының біршама бөлігін мекен еткен түркі халықтарының бір-бірімен араласуына да, бауырластықтарын түсінуіне де Кеңестік кеңістік шеңбері ыдыраған кезден кейінгі еркіндік себеп болуда. Бұл түп-тамырымызды жете зерттеу үшін де, тарих үшін де, өзімізді тани түсу үшін таптырмайтын мүмкіндік болды. Сондықтан да, түркілер турасында мақала жазу тұрмақ қарыс-қарыс көлемді еңбектер туындап, тарих сахнасына көптеген түркітанушылар шықты. Археологиялық, тарихи тараптар да жете зерттелуде.

Өткен ғасырдың орта шенінде «түркілер» деп сөз бастаудың өзі қорқынышты болатын десе бүгінгі күні ешкім сенбейтіндей. Мұндай ойлы адамды сол кездегі қаһарлы билік тұрмақ, қарашайым адамның өзі жау тұтатын еді. Қазақ тарихында уақыттың осындай қатал сынына қарсы тұра білген бір-ақ адам бар. Біз «бір-ақ адам» деп сөз саптауымызға ешкімнің қарсы шықпасына да сенімдіміз, осы кезде жарық көрген барша материалдар дүйім қазақ жұртының ішінен түркішілдік идеясын жаңғыртушы ретінде Б.Кенжебаевты ғана көрсетеді.

Бейсембай Кенжебаев шығармашылығын сөз еткенімізде түркі халықтарына ортақ байланыстар мен әдебиетіміздің содан тартар тамыры туралы үлкен ерлік деуге саятын зерттеулерінен бастағанымыз орынды. Ғалым бұл жолда көптеген кедергілерге де ұшырады, әйткенмен де, тыңғылықты зерттеудің, дәлелдеудің нәтижесінде қазақ әдебиетінің тарихын бірнеше ғасырға ұзартып, түркі халықтарына ортақ байланыстарымыз турасындағы өз мақсатына жетті де.

Жалпы, Б.Кенжебаевтың 1950-1960 жылдардағы еңбектерін екі тараптан қарастыруға болады. Олардың біріншісі – түркі халықтарына ортақ әдебиет турасында болса, екіншісі – Сұлтанмахмұт туралы зерттеулері мен «зар заман» өкілдері турасындағы туындылары. Түркілік тегімізге қатысты айтқанда ғалымның Ақмолла ақын шығармашылығын зерттеуі түркішілдік мақсаттарының алғашқы белестері еді. Ақмолла ақын туралы зерттеуі – түркі халықтар әдебиетін зерттеуге қосылған үлкен үлес дейміз. Ғалым осы арқылы жәдидизмнің белсенді өкілі Ш. Маржанидың да есімін танытты.

Ғалымға мерзімді баспасөз беттерінде сын садағының төпелеген кезі осы

уақыт. Өйткені, осы уақытта Маржани аты татар-башқұрт руханиятындағы пәлсапашы, тарихшы, қаламгер ретінде жоғары бағаланса, сол кездегі билік аясында атын атаудың өзі ғалымдар үшін қорқынышты еді. Ғалым бұл турасында: «Ақмолла татарлар арасында алғаш шыққан ұсулу жәдит ағымын, оның көрнекті өкілі Шаһабутдин Маржаниді дәріптейді, өзін жәдитшіл, Маржанидың шәкірті деп жариялайды, Маржаниға арнап өлең жазады, қарастырады» [1.43].

Ғалымның түркі халықтар әдебиетін бір жүйемен қарастыруында Ақмолла ақынның шығармашылығын зерттеуі көп мүмкіндіктерге жеткізген еңбек болды.

Шындығына үңілсек, түркілік идеясы - мақсатын зерттеуде сол кездегі қамшысының ұшынан қан тамшылап тұрған билік емес, ғалымға ең бірінші қарсы шыққандар қазақ әдебиеттанушылары еді. Ұлт әдебиетінің бастауында жалшы түркі жұртына ортақ әдеби дүниелер тұр деп тұжыруы – көптеген ғалымдарымыз тарапынан теріс бағаға ие болды. Біз бұл тұстағы зиялыларымызды кінәламаймыз, өйткені Кеңестік кеңістікте түркілік тек турасында сөз ету тұрмақ, ұлт турасында әңгімелеудің өзі аса қауіпті болып еді.

Қазақ руханиятында Б.Кенжебаевқа дейін түрік халықтарына ортақ тамырластықты зерттеу аз болды. Бұл тұста зерттеулерді сөз еткенде И. Гаспыралының түрік халықтарына ортақ әліп-би жасауы, Маржани жырларының жалшыхалықтық мәнге ие болуы мен Б. Кенжебаевтың «Орхон жазуы туралы» деп аталатын мақаласын ғана көрсете аламыз.

Сталиннің қанды зұлматында көз жұмған алаш азаматтарымен бірге түркілік тек турасында сөз қозғау де келмеске кетіп еді. Ал, бұл кездегі әдебиетте түркішілдік мақсат сарыны тек М. Жұмабаев жырларында ғана көрініс тапты. Одан кейінгі уақытта мұндай қауіпті тақырыпты сөз етіп, «пантүркіс» деген жала жабылып, басын қатерге тігуді ешкім қаламады. Сондықтан да қазақ әдебиетінен бұл кезеңде тек Б. Кенжебаев еңбектерін ғана кездестіре аламыз.

Біз бұл тұста ғалымды түркі халықтар әдебиетін жете зерттеуші, толық жүйелеуші деп айта алмаймыз. Ғалым атын осынау ортақ идеяны сақтап қалғаны үшін құрметтеуіміз қажет. Бүгінгі осы салада жазылған еңбектер Б.Кенжебаев шәкірттеріне тиесілі болғандығын, ұстаз идеясын шәкірттерінің жалғастырғандығын көрсетеді. Өйткені, дүйім түркі халықтарының әдебиетін бір адамның зерттеп, зерделеуі ақылға сыймайтын тірлік. Сондықтан да біз Б. Кенжебаевты күрделі идеяның бастауында тұрған күрделі болмыс иесі ретінде танимыз, осы ойдың жалғасуы – тек қазақ әдебиеті үшін ғана емес, жер шарының ауқымды бөлшегін иеленген халық үшін бұл үлкен жеңіс еді.

Ғалымның жанкешті еңбегі турасында Д.Сартбаева өзінің «Бейсенбай Кенжебаев – қазақ әдебиеті тарихын зерттеуші» деген еңбегінде: «Қазақ әдебиетінің түрік халықтарына ортақ ежелгі кезеңін қазақ әдебиеттану

ғылымында тұңғыш мәселе етіп көтерген, оны айтыс-тартыста негіздеген көрнекті ғалым», - деп жазды.

Қазақ әдебиетінің тарихын бір ізге түсіру осы күнге дейін жалғасын тауып келеді. Мұны әр ғалым өзінше тошпылады. Бұлардың бастауында академик Қ.Жұмалиевтің жүйелеуі тұр. Қ. Жұмалиев «Қазақ әдебиеті» дейтін еңбегінде қазақ эпостары мен тарихы турасында пікірлерін жинақтай келе «...тарихта бірінші рет аты мәлім, шығармалары да бірінші рет өзінің атымен сақталған ақын - Бұқар жырау. Біз қазақ жазба әдебиетінің, әдебиет тарихының басы Бұқар жырау дейміз» деп жазып еді.

Б.Кенжебаевтың ауыз әдебиетіміздің бастауын түркілерге ортақ әдеби ескерткіштерден бастап қарастыруы осы пікірден соң туындағандай. Қ.Жұмалиевтың пікіріне қарсы дүние - «Қазақ әдебиеті» газетінде «Қазақ халқының жазба әдебиетінің тарихы қайдан, кімнен басталады?» деген тақырыпмен жазылған Б.Кенжебаевтың мақаласы болды. Полемикалық дүниеде ғалым өз қарсылығын түрлі дәлелдермен көрсетіп:

«... қазақ халқы жазба әдебиетінің тарихын, профессор Қ.Жұмалиев айтқандай, XVIII ғасырдың екінші жартысынан, Бұқар жыраудан емес, онан көп әріден, шамамен айтқанда, VIII-IX ғасырлардан бері қазақ жерінде, сонымен шектес жерлерде, кейбірін қазақ халқы құрамына енген рулар өкілдері, кейбірін қазақ жерін жайлаған басқа рулар мен халықтар өкілдері жасаған, қай-қайсысы болсын, бүгінгі қазаққа не түсінікті, не түсініксіз, бірақ бір кезде жашай түсінікті болған, қазақ рулары қолданған тілдерде жасалған жазу-сызуларды, жазба әдебиет нұсқаларын қазақтікі деп айтуымызға, қазақ жазба әдебиетінің тарихына енгізуімізге әбден болады» [2], - деп тұжырымдады.

Бұқар жырауды жұртымыз жазба әдебиет емес, ауыз әдебиетінің өкілі ретінде қарастыратындықтан бұл ақиқатқа негізделген пікір еді.

Бұған қарсы жазылған сыни мақаланың авторы академик Қ.Жұмалиев болды. «Қате пікір қағидаға айналмасын» [3] деген мақаласында Б.Кенжебаев пікірлерін мүлдем негізсіз деп танып, мақаласын

- Б.Кенжебаев пікірі дәйексіз;
- Б.Кенжебаев пікірі не ел тарихына, не әдебиет тарихына үйлеспейді;
- Жазу тарихы мен әдебиет тарихын шатастырады;
- Б.Кенжебаев ұсынып отырған шығармалардың тілі түсініксіз;
- Әдебиет тарихына ену үшін үзілмес желі болуы керек. Б.Кенжебаев айтқан жазу-сызулар Абайға дейінгі әдебиетті желілеп әкеле алмайды;
- Халық құралмай, оның әдебиеті болмақ емес;
- Б.Кенжебаев ұсынып отырған “поэзия” үлгілері исламшылдықты уағыздайды;

- Мектепте, жоғары оқу орындарында оқытуға келмейді», - дейтін пікірлермен тұздықтайды. Сонымен қатар, Б. Кенжебаев еңбегін мүлдем басқа арнамен түсіндіретін тұстары да мол. Аталмыш мақаласының бір тұсында: «Қазақ халқының жазба әдебиетінің тарихы қайдан, кімнен

басталады?» деген мақаласы не ел тарихына, не әдебиет тарихына, не ғылыми топшылауларға маңайласпайтын сәуегейлік долбар» десе, енді бір тұста «VIII ғасырдағы тасқа жазылған әлдекімнің өмірбаяны мен хан-сұлтандардың араларында болған жарлық, жазу-сызулардың жиынтығы әдебиеттің тарихын жасай алмайды» дейтін жолдарды да кездестіреміз. Сол замандағы биліктің әсері-дағы, сол әсер талай зиялыларымыздың көзін байлап, өз тегіне өзі қарсы сөйлеуге мәжбүрледі. Қ. Жұмалиев мақаласынан да осы мінезді байқаймыз: «Хисса сұл әнбие» - Адам атадан бастап, «Мұхаммед-мұстафа саллолаһи алиуссәләмға» дейінгі пайғамбарлардың тарихын баяндайды. Бұл кітап әуелі Стамбулда, кейін Қазанда шығарылады, ислам дінін халыққа кең тарату мақсатымен әдейі жазылған діншілдердің бірден-бір мықты құралы. Қожа Ахмет Ясауи - XI-XII ғасырдағы Орта Азияға аты мәлім- аскет, аты шулы панисламист, жарық дүниеден безіп, жер астын мекен етіп, құдайды, пайғамбарды, дінді дәріштеген поэзияның авторы. Ол - барлық шығармасында өмірді емес, өлімді, бұл дүние емес, о дүниені жыр еткен мистик. Шығыстағы мистицизмнің оймасы мен қоймасы» - деп қатқыл сөйлеуін бүгінгі күні авторды кінәлі санап емес, биліктің жойқын кесапатының салдары деп түсінуіміз қажетті. Бұдан кейін осы басылым бетінде қос мақалаға жауап берушілер де болған. Полемикаға араласқан авторлардың бірі Қ.Жұмағалиев пікірін қолдаса, бірі Б.Кенжебаев идеясына дем берді. Бұл қатарда тілші-ғалым М.Ақынжановтың «Халықтың құралуы – жазба әдебиеттің түп қазығы» [4] дейтін мақаласын, Ә.Құрышжановтың «Кодекус куманикус» - ескі мұрамыз» [5] дейтін мақаласын атай аламыз. Бірақ, көпшілік тарапынан ғалым айтқан жүйелі сөзге назар салынбады және де, жалпылама сөйлегені болмаса Б.Кенжебаевтың ол кезде пікірін нақты дәлелдейтін аргументтері де болған жоқ. Сондықтан да Қазақ ССР Ғылым академиясы жасаған «Қазақ әдебиетінің тарихында»: «Бұқарға дейінгі әдебиет нұсқаларында Асан қайғы, Сыпыра жыраулардың да аттары айтылғанмен, олар тарихи адамнан гөрі де, аңызға айналып кеткен, тарихта қай кезде болғаны мәлім емес және олар айтыпты-мыс деген толғау сөздер әр жерде әр түрлі айтылуын еске алсақ, олар әдебиет тарихының басы бола алмайды», - деп жазылды.

Ғалымның түркілік идеясын дамыту турасындағы еңбектерінің екінші сипаты – тарихқа қатысты. Өз ойын әдебиетте негіздеу мақсатында тарихқа жүгінеді. «Лениншіл жас» газетінде жарияланған еңбегінде қазақ тарихы туралы айта келе: «Қазақ тілі мен әдебиетінің тарихы туралы» дейтін мақаласында «Ерте заманда Шығыс Түркістанда, Шығыс-оңтүстік Сібірде, Орта Азияда, қазіргі Қазақстан жерінде, төменгі Еділ, Каспий бойында көптеген түрік текті рулар, тайпалар жасаған. Олар бір заманда түрік қағандары деп, бір заманда ұйғыр, қарлұқ, қыпшақ, «Алтын Орда» мемлекеті деп аталған» [6].

Ғалымға ұлт әдебиетінің баға жетпес мұраларын ашу жолында тарихшылармен де полемикалық мақалалар тартысына баруға тура

келгендей. Осы ретте ғалым өзбек тарихшысы М.Эрматовтың жазбаларындағы пікірлер қайшылығы, жаңсақтығын сөз етеді.

Ғалымның орасан зор еңбегі турасында Бейсембайтанұшы Қ.Ергөбек «Қайырымсыз уақыттың қайсар ұланы» дейтін зерттеу-еңбегінде: «Түркі халықтарына ортақ кезеңдерден бастау алатын қазақ әдебиеті тарихының Бейсембай Кенжебайұлы жасаған дәуірлеу жүйесі қазір мейлінше мойындалған, мектеп оқушыларынан бастап жоғары оқу орындарына дейін оқытылады. Сонымен қатар, бас-басына атап айтар болсақ, профессор Бейсембай Кенжебайұлы әдебиетіміздің түркі халықтарына ортақ ежелгі дәуірі, қазақ хандығы тұсындағы әдебиеті, XX ғасыр басындағы қазақ әдебиеті кезеңдерін тың проблема ретінде алғаш көтеріп көпке жеткізген, концепцияға айналдырып әдебиетте орнықтырған табанды, көреген ғалым» [7,113], - деп бағалағаны Б.Кенжебаевтың ұлты алдындағы, тарихы алдындағы жоғары бағасын бергеніндей боп танылады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Қалижанұлы У. Қазақ әдебиетіндегі діни-ағартушылық ағым. – Алматы: 1999 ж. 314б.
2. Кенжебайұлы Б. Қазақ халқының жазба әдебиетінің тарихы қайдан, кімнен басталады. // Қазақ әдебиеті. 1960. №30.
3. Жұмалиев Қ. Қате пікір қағидаға айналмасын //Қазақ әдебиеті. 1960 №31. 29 июль.
4. Ақынжанов М. Халықтың құралуы — жазба әдебиеттің түп қазығы // Қазақ әдебиеті, 1960, 5 август.
5. Құрышжанов Ө. «Кодекс Куманикус» – ескі мұрамыз // Қазақ әдебиеті. 1960. №3. 12 август.
6. Кенжебайұлы Б. Қазақ тілі мен әдебиетінің тарихы туралы // Лениншіл жас, 1962, 20 декабрь.
7. Қ.Ергөбек. Арыстар мен Ағыстар. 4-кітап, - Алматы: «Қазығұрт» баспасы, 2003ж.- 336б.

REZUME

ZHAZDYKBAEVA R. (Turkistan)

B.KENZHEBAYEV – REPLICATOR IDEA TURKISM

This article deals with the valued works of scientist Beisembai Kenzhebeyev where given obtained evidence, that Kazakh Literature during the Soviet period begins from early centuries.

Жанат АЙМУХАМБЕТОВА

«ДАЙЫН» ДІНИ-МИФОЛОГИЯЛЫҚ СЮЖЕТ ЖӘНЕ ОНЫ
КӨРКЕМДІК ҚОРЫТУ

В статье рассматривается приемы использования готовых мифологических сюжетов в художественных произведениях. Анализируется готовый мифологический сюжет баллады «Неинтересное событие» поэта Е. Раушанова.

Makalede poetik eserlerde hazır mifolojik kompozisyonları kullanma örnekleri incelenir. Aynılı olarak Y.Rauşanov'un 'İlginc olmayan olaylar' eserindeki hazır mifolojik kompozisyonlar analize edilir.

«Дайын сюжетті» пайдалану – теоретиктердің көрсетуінше «синкретизм дәуіріне» тән. «Бұл дәуірде екі оқиғалық архетип – көркемдік дамудың кезекті дәрежесі ретінде дайын сюжетті тілдің берілуінің кумулятивті және циклды түрі көрінді» [1, 169]. Эйдетикалық (дәстүрлі) поэтикада «сюжет шығармашылығы тоқтап, енді оны пайдалану басталды» дейді О. М. Фрейденберг [2, 322]. Бұл зерттеушінің кумулятивті және циклды схеманы біріктіріп, «мифологиялық сюжет» ұғымында қарастырғаны белгілі.

Сонымен, «дайын сюжеттің» мағынасын төмендегідей белгілер анықтайды: а) оның архетипі «мифологиялық сюжетте» беріліп қойған; ә) кумулятивті және циклды сюжет дайын. Сюжеттік типтің жаңа құрылымы туындамайды; б) сюжет тек берілген архетиптік негізде ғана емес, дайын блоктар мен мотивтер негізінде құрылады; в) сюжет авторға тән емес. Оның жеке туындысы болып саналмайды, өйткені оған дәстүрден келген [1, 170].

Көрсетілген сипаттарға назар аударып отырып, Е. Раушановтың «Қызық емес оқиғасын» дайын сюжет негізінде туындаған баллада шеңберінде қарастырамыз. «Дайын сюжетті» пайдаланғанда автор өз вариациясын ұсынуы немесе өңдеуі мүмкін екенін ескерсек, ақынның кең таралған мифологиялық сюжетті пайдалануындағы көркемдік мақсат пен авторлық ұстанымын басты нысан етеміз.

Балладаның лирикаға тән жанр екені белгілі. Сондай-ақ лиро-эпикаға да қатысты. Яғни бұрыннан белгілі оқиға желісі лирикалық-психологиялық шеңберде суреттеледі. Қазіргі ұғымда ауыр, өзгеше сюжеттің өлең түрінде баяндалуы болып саналатын лириканың бұл түрі романтизм дәуірінде ерекше дамыды. «Көптеген балладалар аңыздармен байланысты болса, енді біреулері ғажайып құпия уақиғалармен байланысты болып келеді. Романтикалық балладаларда әлем мистикалық, жоғарғы күштердің патшалығы түрінде көрініп, оқиға құпия шеңберде өрістейді, әрекет етуші бейнелер аруақтар, өлілер болып келеді. XX ғасырда, романтикалық дүниетанымның тоқырап, реализмнің белең алған кезінде баллада біртіндеп мистикалық сипаттан арыла бастады, дегенмен оған деген қызығушылығын мүлде жоғалтқан жоқ»

[3, 245]. - деп жазады Э. Я. Фесенко. Еуропалық әдебиеттегі баллада тарихына көз жіберсек, архетиптік балладалық сюжеттерге ерекше назар аuada. Балладалардың фольклормен терең тамырлас болып, көнелік сипат иеленуі синкретті лироэпикалық жырлармен байланыстырылады. Қазіргі ұлттық әдебиетімізде бұл жанрдың дамуы тақырыптық, мазмұндық, көркемдік тұрғыда сан салалы.

Біз талдауға алып отырған туынды архетиптік сипаттағы дайын сюжетті арқау еткендіктен, сөзімізді осы бағытта өрбітпекпіз.

Баллада жанрының даму тарихында «дайын сюжетті» пайдалану көркемдік мақсатта жүзеге асып, сол сюжет желісі трансформацияға ұшырайды. Аталмыш баллада оқиғасы Адам ата мен Хауа ананың жұмақтың есігін жауып шыққанынан басталады:

Әлқисса, тарс жабылды зілмән есік,
Дір етті алма ағашы тұрған өсіп.
Хауа ана, Адам ата сыртқа шықты,
Тікен-мұң жүректерін тырнап, осып [4, 240].

Қасиетті Құран кітаптың 7-Ағраф сүресіне назар аударайық: «Әй, Адам! Сен және жұбайың жаннатқа оралас. Екеуің қалағандарыңша жеңдер. Алайда осы ағашқа жоламаңдар. Онда залымдардан боласыңдар (19-аят)». Бұл ескертуді Адам ата мен Хауа ана Ібілістің азғыруымен естен шығарады. Тыйым салынған ағаштың жемісінен дәм татады. Сөйтіп жұмақтан қуылады. «(Адам ата мен Хауа ана): «Раббымыз, біз өзімізге кесір істедік. Егер Сен бізді жарылқап, мәрхамет етпесең, әлбетте зиян етушілерден боламыз» деді (23-аят). (Алла): «(Жаннаттан) бір-біріңе дұшпан боп түсіндер. Сендерге бір мерзімге дейін тұрақ және пайдалану бар» деді (24-аят). Адам ата мен Хауа ананың жұмақтан қуылу оқиғасы әлемдік діни мифологияда да кеңінен таралған. Оқиғаны дайын сюжеттің осы тұсынан – шарықтау шегінен бастаған ақын екі «мұңлықтың» халін өсіп тұрған алма ағашының дір етуімен, жүректерін мұңның тікендей осуымен аңдатып өтеді. Әзәзілдің азғыруымен тыйым салынған ағаштың жемісін татып қойған екеуінің жұмақтан қуылғаннан кейінгі халін баяндауда ақын оқиғаны басқа арнада дамытады.

Қос мұңлық қайтып кері беттемеді,
Бүгінде ескі сөз ғой, жоқ дерегі.
Мезгіл күз, жеміс жидек піскен уақ.
– Жо-жо-жоқ, – дейді біреу, – көктем еді.

«Есте жоқ ескі заманда» немесе «бағзы бір заманда» болған уақиғаның уақыт белгісіздігі де айтылып өткен:

Жаз екен гүл жайнаған сала мынау,
Қыс екен дейді біреу дала қырау.
Жұмақтан шыққан кезде кімге болсын,
Ұнауы қай кездің де нәмәлім-ау.

Фольклорлық балладаға тән сипаттың бірі – әңгімелеу болса, ақын да осы сипатты басты көркемдік тәсіл етіп алған. Яғни, бұл туынды жаңа сипатты баллада емес, фольклорлық сипаттағы балладаға жақын келеді. Баллада құрылымындағы үш бөлімнің де «әлқиссамен» басталуы осы пікірімізді бекіте түседі. Балладағы кейіпкерлер мен лирикалық қаһарманның арасындағы эмоциональды байланыс көрінбейді, яғни лирикалық қаһарман толыққанды әрекет етуші тұлға емес. Басты кейіпкерлер – Адам ата мен Хауа ананың халін, жұмақтан қуылған сәттегі көңіл күйлерін танытуда күллі табиғат құбылыстарымен қатар періштелердің де әрекетін айтып өтеді. Бұл жерде көп назар Адам атаға түседі. Жұмақтан қуылған сәттегі ай мен күннің бір көрініс, сәнуі, Ысрафил періштенің дауылды оңды-солды құтыртуы, Жебірейіл періштенің кенеттен тас саңырау бола қалуы, Мәкәйілдің, Әзірейілдің тым-тырыс қалуы – осының бәрі Адам атаны түңілдіре түседі. Өргүрлі ойдың қайшыласуында оңашада Хауа ананы іштей кінәлаған Адам ата амалсыз жұмақтағы мекеннен және достарынан күдер үзеді:

Шығарып асты-үстіне тұнық көкті,
Қара түн ішін тартты ұлып кекті.
– Ұрдым мен достығыңды бәріңнің де! –
Соны айтып Адам атаң жүріп кетті.

Көктегі мекеннен мүлде алыстаған Адам ата мен Хауа ананың бір-біріне деген жылылық сезімінен туындаған Мейірім туралы лирикалық толғаныс бұл балладаның мәнін аша түскен:

...Адамнан ең бірінші Мейірім туды,
Сондықтан оның бізге орны бөлек.

Ол деген ең бірінші өмір еді,
Білсеңіз өмір де одан жеңіледі.
Іздейді ел еміреніп қай кезде де,
Ең тұңғыш перзентіндей көріп оны.

Қорқа ма, Жер мен Аспан сескене ме,
Қарайды үржексоқтап қос денеге.
Ортада Мейірімі бар екеуінің,
Қауіп емес енді оларға ештеңе де.

Осылайша оқиғаны бір түйіндеген ақын ары қарайғы желіні басқаша бағытта өрбітеді.

Сонымен Адам ата мен Хауа ана өздеріне жат мекенде Мейірімді пана етіп, жапанды кезеді. Аспаннан аластатып, жерден тұрақ тапқан бұл жұптың тағдырында алма ағашының алар ерекше орны бар. Бұл ағаш – мейірім мен зұлымдықты тану ағашы, яғни екінші сипатта айтсақ, білім ағашы. «Адам ата мен Хауа анаға мейірім мен зұлымдықты тану ағашынан жеміс татып көруге тыйым салынған. Әйтсе де олар бұл тыйымды бұзбай қоя алмайды, әйтпесе, адамзаттық жобада өмір болмас еді. Сондықтан да, олар тыйым салынған

жемісті жейді. Бұл жайт, әлбетте, нәтижесінде адам абсолютті дәлдікпен мейірімді зұлымдықтан айыруға қабілетті немесе ол жаңсақтықпен өзін өзі Құдай деп санай алады дегенді тіптен, білдірмесе керек. Десе де, біз берісі, тұңғыш рет көзімізді аштық, қандай қиын болмасын өмір жолына түстік», – деп жазады Дороти Норман [5, 412]. Осы ой ақын балладасында тереңдей танылған. Ежелгі дәуірлерден жеткен мифтік әңгімелерде адамның санаға ие болуы, сөйтпеш адамзаттық өткірші өмірдің жобасын салуы қалыптасқан құдай заңын бұзумен байланыстырады.

Діни киелі кітаптарда, ескі замандардан жеткен әңгімелерде Адам ата мен Хауа ананың құдай заңын бұзуына себепкер алма ағашының өзіндік маңызды орны бар болса, біз сөз етіп отырған туындының мазмұнында ол орталық символға айналған. Жұмақтан қуылуға себеп болған ағаш екі мұңлыққа «күні қысқа, түні келте» мекеңде тағы да кез болады:

Жұтумен көздің жасын бұлар ащы,
Жақындап келді дағы тұра қашты.
Қос мұңлық көрген еді анадайдан
Теңселіп жашырақ жайған бір ағашты.

Көргенде жашырақ жайған бір ағашты,
Екеуі екі жаққа жылап асты.
Бір ағаш еске салып еркелеп тұр,
Жұмақтан қуып шыққан құмар асты.

Тыйым салынған жемісті татып, сол үшін құдайдың қаһарына ұшыраған, жұмақтан қуылған екі пенде (күнә жасаумен олар пендеге айналды, құдай заңын бұзу – күнәһарлыққа бастар жол) ағаштан аулақ қашпақ болады, бірақ, қашып құтыла алмайды. «Қарғыс атқыр ағаштан безе қашқандарымен» айналып сол ағашқа тұсалады. Екі кейіпкердің жан дүниесіндегі құбылмалы хал, басқаша айтқанда тартыс, қайшылық ақынның суреттеуінде екеуінің ағашты көрген сәтте жұмақтағы ағашты және қаһарланған құдайды еске алуларымен, самал желдің айналшықтап жүруімен, әлдеқайдан сайтанның сақылдап күлуімен (бұл – пенделік ниеттің бас көтеруінің тұспалы), екеуінің жүректің сабырға шақырғандай болуымен танылады. Жүрек – сайтан бұзып кіре алмайтын берік қамал. Алайда, жоғарыда айтылғандай, адами өмірдің бастауында қателікке жол беріп, заңды бұзу әрекеті тұр.

Алма ағашы, Адам ата мен Хауа ана – оқиға өзегінде осы үшеуінің ерекше орны бар. Ақын екі пендені пенделік жолға толығымен бұрған ағашты, одан аңқыған жұпар иісті алдыңғы орынға шығара отырып, түс көру оқиғасына жол береді. Түстерінде мұрнын жарған жұпар иіспен өңдерінде жолыққан олар өздерін одан алып қашпақ әрекетте:

Тұра сап бірін-бірі аластады,
Құрысын жұмағы да, ағаш тағы.

Әйтсе де, сезімге бой алдырғандары жалған емес:

Хауа ана таңдайының суын жұтты,
Неге дүр Адам ата жақ ашпады.

Бұл тұста Адам ата мен Хауа ананың әлсіздігіне түс оқиғасы себеп сияқты. Жұпар иіс аңқыған жұмақтағы мекенде қол ұстасып жүрген түстің (қиялдың) оянған сәттегі өңмен (шындықпен) қайшылығы екеуін құдай жолынан басқа тарапқа жетелейді. Бұл тарап – қызығы мен азабы мол адамзаттық өмір жолы. Құдірет қаламмен Лаухқа (тағдыр тақтасына) жазылған жазмыш осы. Түс пен өңді байланыстырып тұрған – ағаштан аңқыған жұпар иіс. Бұл жұпар иіс - нәпсіні оятушы. Нәпсінің қажетін тыю – пенделіктен алшақ болу. Екінші бөлімде Адам ата мен Хауа ана осы пенделіктен аулаққа қашпақ боп әуреленеді. Әйтсе де, ағаштың сырын білмекке ауған ниет жеңіп тынады. «Әуес ой» Хауа ананы күннен күнге жүдетсе, Адам атаға ұйқы бермейді.

Ақын оқиғаны дамыту барысында екі кейіпкерін күнәһар ретінде көрсетпейді. Ұлы өмірді бастау жолында тұрған архетиптік тұлға дәрежесінде таныту жағында. Оқиғаның әсерін арттыру, оны шынайылықпен таныту мақсатында табиғаттағы түн мезгіліне айрықша мән берілген: түнгі ұйқыда түс көру және тағы бір түнде нағыз құнаға бату. Күндіз сол күнәға барар жолдың «алғы шарттары» «ісіп жетілген»:

Ағаш тұр, кәдімгі ағаш, алма ағашы,
Тимеген жемісіне жан баласы.
Балқытқан тұла бойды жұпар иіс
Хауаның құмар асы, арман асы.

«Сап, сап» деп, қайтып кетті бұрылды да,
Дүние қандай ғажап бүгін мына.
Екеуі ұзап барып қайта оралды,
Әуес ой ұйықтатпасын ұғынды да.

Айналып Адам ата көрді ағашты,
...Сол күні бір шаруасы оңға басты.
Сықсыңдап бұлт ішінде жұлдыз біткен,
Наргтай боп ұялған ай жоннан асты.

Балладаның екінші бөлімін тәмамдап тұрған бұл жолдардың көркемдік-эстетикалық мәні тым терең. Адам ата мен Хауа ана арасындағы құпия қатынасты анайы түрде әйгілей көрсету туындының көркемдік қуатын әлсіретер еді. Ақын осыны суреткерлік сезімталдықпен түйсініп, «жұлдыздың бұлтқа жасырынып, айдың наргтай боп ұялуы» арқылы бейнелеген. Сондықтан да нақты әрекеттегі екеу назардан «тыс қалып», жұлдыз бен ай көзге ілінеді. Бұл жерде біз «назардан тыс қалу» тіркесін поэтикалық шеңберде пайдаланып отырмыз.

Сөйтіп, пенделік нәпсі салтанат құрады.

Келесі бөлім Адам ата мен Хауа ананың кәдімгі тіршілігін суреттеуден басталған. Жерді мекендеп, алма ағашын паналап, өмірге ең бірінші сәби келгенде оның бұтағын бесік еткен екі пенденің ендігі ықылас-назары сол алма ағашына ауған. Ұят пен иманды түйсінген күні ағаштың жапырақтарымен абыройларын жабады. Періште достарына өкпелерін ұмытып, Құдайға разылық ниеттерін білдірген. Алайда, сәби дүниеге келгенде Хауа ана Құдайдың «құтты болсын» айтпағанына назаланса, Адам ата періштелерді сыбайды. Хауа ананың ендігі аңсары ағаштың жасын білмекке ауған. Осы ағаштың жұпар аңқыған жемісі бір кезде «құмар асы», «арман асы» болса, енді ол ағаштың жасын білу үшін мазасызданады. Адам атаны тыйым салынған жемісті жеуге мәжбүрлеген де Хауа ана екенін еске алсақ, оның пенделік тіршіліктегі жетекшілік ролін аңғарамыз. Балладада Хауа ананың мұндай мінез болмысын сипаттайтын жолдар да жеткілікті:

– Апыр-ай, нешеде екен?

– Кім біледі?

Хауа ана бір қызықса сұмдық еді.

Ұйықтатпай түніменен осы сауал,

Әуес ой өз жүректі тілгіледі.

«Әуес ойдың» екеуін ағашқа әкелгені, оның жемісін таттырғаны белгілі. Ол әлі тыным ташпаған. Хауа ананы еліктірген үстіне еліктіріп, ақыры Адам атаға ағашты кестіріп тынады. Бұл желі, яғни ағаштың кесілуі – ақынның әріден бастау алған архетиптік сюжетті астарлы оймен толықтыра отырып, трансформациялауының мысалы.

Адам ата мен Хауа ана ағашты кесіп, оның жасын анықтады. Осымен олардың әңгімесі аяқталған сияқты еді. Бірақ аяқталмаған екен. Олардың бүгінгі ұрпағы – біздің бас қатырып жүргеніміз «түлкінің бозға салған жымы сыңды» түбін қусаң жеткізбейтін дау. «Қызық емес оқиғаның» нағыз «қызығы» да осы:

Соңы бар ұйықтатпаған ұлысымды,

Сол гәштен аңғарасыз ұлы сырды.

Біздің дау – түбін қуса жеткізбейтін

Түлкінің бозға салған жымы сыңды.

Жиылған жер бетінің күллі заңы,

Біздің дау бара бара дін бұзады.

Балтамен кесті ме оны, ара мен бе?

Осыған жауап таппай жүрміз әлі.

Ақынның айтпақ ойы, туындының негізгі астарлы мазмұны осы екі шумақта тұр. Адам баласының пешенесіне жазылған тіршіліктің күрделілігі мен қайшылығы белгілі ұғымдармен көрсетіледі. Романтикалық бастаудан реалистік арнаға ауысқан оқиға желісі астарлы мағынамен өріліп, жалшы тіршілік ағымындағы ақиқатты аңғартады. Ақын қалыптасқан танымдық бастаудағы қағидаттарды ішінара бұза отырып (Адам атаның Құдаймен,

періштелермен өзінше «араздасуы») көне заманнан бүгінгі күнге дейінгі ой-сананың даму деңгейін (Адам ата-Хауа ана ағашты, оның жасын білуге құмартса, біздің дауымыздың «жеткен биігі» – олардың ағашты немен кескендігіне бас қатыру), нақтылай айтқанда пенделік ниеттің өрши түсуін, ұсақталуымызды сөз етеді.

«Қызық емес оқиға» атауын иеленген Адам ата-Хауа ана хикаясы – ақынның баллада жанрына қосқан елеулі жаңалығы. Дайын сюжетті нысанға алып, оны терең мағыналы поэтикалық қалыпта жаңаша сипатымен жаңғырта танытқан бұл туынды тілі мен көркемдік-бейнелілік мазмұны тұрғысынан Гетенің «Орман патшасы», Брюгердің «Ленор», Пушкиннің «Бесы» туындыларымен сарындас дүние.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Теория литературы. В двух томах. Том 2. М., 2004. – 368 с.
2. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. – 546 с.
3. Фесенко Э. Я. Теория литературы. М., 2005. – 336 с.
4. Раушанов Е. Бозаңға біткен боз жусан. Алматы: Раритет, 2006. – 384 б.
5. Дороти Норман. Мифологиядағы символизм. // Кітапта: Мифология: Құрылымы мен рәміздері. Алматы: Жазушы, 2005. – 568 б.

REZUME

AIMUKHAMBETOVA ZH. (Astana)

READY MYTHICAL PLOT AND ARTISTIC ANALYSIS

In the article, the methods of using ready mythical plots in artistic works. The ready mythical plot of the ballad “Not Interesting Occurrence” by E. Raushanov is analyzed.

Төрәлі ҚЫДЫР

АХМЕТ ТАРАЗИДЫҢ «ФУНУН-Е БАЛАҒА» (ХУ Ғ.) АТТЫ ТЕОРИЯЛЫҚ
ЕҢБЕГІНІҢ ТҮРКІ ӘДЕБИЕТІНДЕГІ АЛАР ОРНЫ

В статье делается анализ теоретическим произведениям Ахмеда Тарази, жившего в XVв, и дается обзор произведениям средневековых тюркских письменных теоретиков.

Ви makalede Ortaçağ Türk Yazma Edebiyatı teori uzmanlarının çalışmalarına müracaat edilip, Ahmet Tarazi'nin teorik eseri çözümlendi.

Орта ғасырлық түркі ақындарында өз шығармаларының түркі тілінде жазылып отырған ең алғашқы туындылардың бірі екендігі туралы айтылатын бір үрдіс бар. Бұл әсіресе Қарахандықтар дәуірі мен Алтын Орда тұсында дүниеге келген әдеби жәдігерлерге тән қасиет. Себебі Ислам өркениетінің аясында өмір сүрген түркі ұландары алғашында өздерінің шығармаларын араб не парсы тілінде жазды. Осы тілдердің негізінде қалам тербеп, өздерінің қайталанбас жыр жолдарын дүниеге алып келді. Сондықтан да сөз өнеріне қатысты трактаттар мен зерттеулер де осы тілде жазылды. Өзге халықтан шыққан зерттеушілерді айтпағанның өзінде, түркі даласының тумасы Әбу Нәсір Әл-Фараби өзінің «Өлең және ұйқас туралы», «Өлең ырғағы туралы», «Поэзия өнерінің негіздері туралы трактат», «Өлең өнері» және «Өлең кітабы» деген еңбектерін араб тілінде жазды [1. 185]. Сондай-ақ Хәтиб Тебризидің де «Аруз бен қафия ілімдерінің соңы» деген шығармасы араб тілінде дүниеге келді [2]. Себебі өз шығармаларын араб тілінде жазу үрдісі сол заманның талабынан туындап еді. Бертін келе түркі тілінің де поэзия тіліне айналуымен ғылымға деген сұраныс та өзгерді. Соның нәтижесінде Науаи, Бабыр секілді саңлақтардың өлең өлшеміне қатысты жазылған еңбектері дүниеге келді. Десек те соңғы жылдарғы зерттеулер мен ізденістер ХҮ ғасырдың алғашқы жартысында түркі тілінде дүниеге келген тағы бір еңбектің жазылғандығын анықтап берді. Осы уақытқа дейін ғылыми ортаға белгісіз болып келген бұл еңбек туралы алғашқы мәлімет берген белгілі ғалым Эргаш Омаров болатын. Ол 1993 жылы АҚШ-қа барған сапарынан бірнеше сирек қолжазбаларды алып келді. Солардың ішінде Тараздан [3] шыққан Шайқы Ахмет ибн Хұдайдад Таразидың «Фунуне балаға» деп аталатын туындысын алып келіп, түркі дүниесі үшін үлкен бір сыйлық жасады. Осы уақытқа дейін белгісіз болып келген бұл шығармаға деген қызығушылық артып, Абдуқадыр Хайитметов бастаған бір топ бауырлас өзбек ғалымдары бұл еңбекті бүгінгі өзбек тіліне тәржімалады [4]. Содан бастап біртіндеп ғылыми айналымға ене бастады [5].

Шайқы Ахмет Таразидың «Фунуне балаға» атты шығармасы - орта ғасырлық түркі жазба әдебиетінің теориясына арналған құнды еңбек. Бұл еңбектің жазылған уақыты жайлы автордың өзі «Rasul `alayhı äs-salawat wä

sälläm hijratindin sekkiz yuz qırq yil utub erdikim, bu `elmğa şuru` etib, fars wä turk alfazini tarkib aylab, tartib qilduq. Tamam buldi. Atini «Funune balağa» qoyduq. Wä ba`zi yaranlar «Latafiy Tarazi» häm derläär» яғни «Расул (ғ.с.)-ның hijретінен сегіз жүз қырық жыл өтіп еді, осы ілімді бастап, парсы және түркі сөздерін түзіп, жасадық. Аяқталды. Атын «Фунуне балаға» деп қойдық. Кейбіреулер «Латафий Тарази» деп те атайды», деп жазады. Бұдан шығарманың hijри 840 жылы (біздің жыл қайыруымыз бойынша 1436-37жж.) аяқталғаны белгілі болады. Әрі шығарма халық арасына «Латафий Тарази» яғни «Таразидың мейірімділігі» деген атпен де тарағанын аңғарамыз. Сондай-ақ шығарманың сол заманның белгілі патшасы Ұлұқбекке арнап жазылғандығын да автор атап өтеді һәм оның атына мақтау-мадақтаулар жолдайды. Шығарманың жазылу тарихына назар аударсақ, бүгінгі күні бізге белгілі теориялық еңбектердің ішінде ең алғаш жазылған деуге толық негіз бар.

Шығарма орта ғасырлық түркі әдебиетінің, соның ішінде өлең сөздің жазылу қағидалары мен өзіндік шарттарына, сондай-ақ сол заманда кеңінен қолданылған әдеби жанрларды талдауға арналған. Автордың өзіне дейінгі жазылған теориялық еңбектерді зерделең, содан кейін ғана осындай құнды шығармаға отырғандығы аңғарылады. Себебі мұнда тек әдеби жанрлар, шайырлық шеберлік пен әдеби өрнектермен бірге, аруз бен қафия ілімі де кеңінен талданады. Шығарманың қандай тақырыптарды көтеретінін Таразидың өзі «Фехресту әл-фунун» яғни «Пәндер мазмұны» деген бөлімде былайша атап өтеді:

Avvalđi fanda şe`ning aqsamin wä anwä`in şarh qılır;
Ekkinçi fanda qafiya wä radifning qawa`idin bayan aylar;
Üçinçi fanda süzning bādaı`in wä sänāi`in zikr etar;
Turtinçi fanda şe`ning taqti` wä äwzanin taqrir qılır;
Beşinçi fanda mu`ammaning usul wä ärkanin tahrir etar.

Яғни алғашқы бөлімінде поэзияның жанрлық ерекшеліктері кеңінен қамтылады. Мұнда ғалым он әдеби жанрдың өзіндік ерекшеліктерін баяндайды. Екінші бөлімде өлеңнің соңында келетін қафия мен редифтің қағидаларын түсіндіреді. Үшінші бөлімде өлең сөздің көркемдігі мен шайырлық шеберлікті кеңінен сөз етеді. Төртінші бөлімде аруз өлшеміне, оның түрлеріне тоқталады. Бесінші бөлімі бүтіндей муамма жанрының жазылу шарттарын түсіндіруге арналған.

Осындай іштей бес тарауға бөлінген ғалым мұрасы бізге толық қалшында жетіп келмеген. Олай деуімізге себеп төртінші тараудың, яғни аруз іліміне қатысты бөлімі үзіліп қалған да, содан кейін келетін муамма жөніндегі тарау жоқ. Бұның кәтіш (көшіруші) тарапынан кеткен қателігін немесе көшірушіге толық жетпегінен білу қиын. Шығарманың соңында «Енді үлгі болу үшін алты негізгі бахрдың шеңберлерін көрсетейік...» дегеннен

кейін қолжазба аяқталмай қалған. Тек соңында бұл еңбекті көшіруші Бұхара патшалығында Мир Куланки атымен танымал болған Мир Хусейн Хусейни екендігі әрі һижри санағы бойынша 989-шы жылы көшірілгені айтылған. Осыған қарағанда шығарма дүниеге келгеннен кейін 149 жылдан кейін қайта көшірілген болып шығады. Бір жарым ғасырға жуық уақыт ішінде ғалым мұрасының кәтішке толық жетпеуі де мүмкін. Десек те шығарманың үшінші тарауында муамма жөнінде қысқаша мәлімет берілгенін айта кеткеніміз жөн.

Ахмет Тарази шығармада сөз өнерінің асыл қасиеттері мен шарттарын түсіндіру барысында тек теориялық түсініктермен ғана шектелместен, әр ұғым мен термин түсінікті болуы үшін мысалдарды пайдаланып отырады. Осындай мысалдардың қатарында пасы өлең жолдарымен бірге, түркі жазба әдебиетінің озық үлгілерін де кеңінен қолданған. Өзіне дейінгі һәм өзімен замандас пайырлардың шығармаларынан үзінділер бере отырып, ондағы сәтті шыққан әдеби өрнектер мен пайырлық шеберліктерді ашып көрсетеді. Түркі жазба тілінде дүниеге келген әдеби мәтіндерді талдау барысында ғалым сол заманның әдеби өмірінен мол хабар берумен қатар, осы уақытқа дейін ғалымдар арасында екіұшты пікір тудырып келген кейбір шығармалардың авторларын анықтап беруде, бүгінгі ғылымға аттары белгісіз немесе авторлары белгілі болғанымен де, сол пайырдың бізге беймәлім жаңа өлең жолдарын ұсынады. Осындай мәселенің бірі ретінде осы күнге дейін әдебиет майдышында Лүтфидің шығармасы ретінде зерделеніп келген «Гүл және наурыз» шығармасының шынайы авторы Хайдар Харазми екенін атап өтуі ұзақ жылдар бойғы екіұшты пікірлерге нүкте қойды десек артық айтқандық емес. Бұл мәселеге ғалым мұрасын алғаш рет ғылыми айналымға түсіру кезінде ғалымдар да ерекше назар аударып, бұл еңбектің құндылығын бағалаған [1].

Автор поэзияға қатысты көптеген еңбектердің жазылғандығын, алайда өлең сөздің бар сырын толық ашып беретін бірде-де бір еңбектің жоқ екендігін, сол үшін де өзі осы салаға қол ұрып отырғанын жазады. Адамзат баласы жаратылғалы бері назым (поэзия) мен нәсірдің (проза) қатар өмір сүріп келе жатқанын айта келіп:

Nazım tawıs äst dâr bođi balođat jilwagar
K-äz kamol-e jilway-e u `aqli kull şayda şawad
Näsır dâr buston-e hatir tuti-i şirin nawost
Z-on säbâb täsir-e fâhm äz ne`mätâş päydo şawad.

Яғни:

Назым (поэзия) көркемдік бағында жалтырайтын тауыс
Оның барша жалтырағы ақылдыны өзіне ынтық етеді.
Нәсір (проза) пікір бостанында тотыға ұқсап төтті сөйлейді,
Сол себепті оны тез түсініп алуға болады.

Өлеңді жалтыраған тауысқа, қара сөзді тәтті тілді тотыға теңеген ғалым шығармасында өлеңнің түрі, жасалу жолы, ондағы өрнектер, ұйқас пен ырғақты толығымен ашып берген. Әуелі болып өлеңнің түрлерін қасида, ғазал, қытға, рубаи, мәснәуи, таржиғ, мусаммат, мұстазад, мутәууәл және фард атап өтеді де, әрқайсысына жеке-жеке анықтама береді. Сондай-ақ осы аталған түрлермен Аллаға мадақ айтылса, таухид, пайғамбарға салауат айтылса, нағт, Аллаға жалынып-жалбарыну тұрғысында айтылса мінажат, төрт әділ халифты мақтаса, манақиб, әкім-қараларды дәріптесе, мадақ, дүниеден өткен адамды есіне алса, мәрсия, біреуді келемеждесе, һәжу болатындығын жазады. Мысалы шығыс мұсылман әдебиетінде, соның ішінде түркі жазба жәдігерлерінде кеңінен қолданылған рубаи жанры туралы Ахмет Тарази «Рубаида төрт мисрағ (жол) болады. Алғашқы, екінші және соңғы мисрағында қәфия жасалады (ұйқасады). Үшінші жол (шайырдың) ықтияры. Егер қәфия жасаса (ұйқасқа салса), рубаи мусаррағ деп атайды», деген анықтама береді.

Әдебиет жанрларын қарастырған зерртеушілердің бәрі де рубаиға осындай сипаттама берген. Сондай-ақ рубаидың өзге төрттағандардан (қытға, тұйық, дубәйти) айырмашылығы арузбен байланысты екендігі айтылған. Ашып айтсақ, «мәф`улу мәфә`илу мәфә`илун фә» уәзінінде болғанды (бұдан 24 уәзін қалыбы) ғана рубаи деп атау керектігі айтылған. Сондай-ақ кейбір ғалымдар «Лә хәулә уә лә қууәтә иллә билләһ» уәзініне түскенді ғана рубаи деп атау керектігін алған тартқан. Алайда Ахмет Таразидің бұл еңбегінде рубаидың анықтамасы өзге төрттіктерден ажыратылмаған. Тіпті төрттіктердің қатарында тек рубаиды ғана атап өтеді де, тұйықты қосымша ретінде қосып, оның түркі шайырларының қаламына тиесілі екендігін ғана айтады. Сондай-ақ, тұйықтың басты айырмасы ретінде берілетін қәфияның омонимдес сөздермен берілуін рубаидың келесі бір түрі ретінде қарастырған да, оны мужаннас, яғни омноимдес дейді. Бүгінгі еңбектерде тұйықтың өзге төрттағандардан басты айырмасы – аруздың «фә`иләтун фә`иләтун фә`илун» уәзінмен жазылып, негізінен, соңғы ұйқастардың омонимдес болып келуі ретінде сипатталады. Сондай-ақ, жазба әдебиетте (негізінен парсы әдебиетінде) кеңінен қолданылатын дубәитидің басты өзгешелігі ретінде, оның аруздың «мәфә`илун мәфә`илун фә`улу» уәзініне түсуі керек дейтін пікірлер де бар. Осы тұрғыдан алған уақытта Тарази еңбегі түркі жазба мұраларында кеңінен қолданылған бірнеше төрттағандардың бәрін жіктеп отырмастан, тек рубаи түрімен ғана таныстырып өткенін көреміз.

«Фунуне балағаның» екінші тарауы қәфия мен реди́фке арналған. Бұл туралы автор «Ғалымдар тобы мен оқымыстылардың жолында жаңа үйренушілерге қәфия ілімін білу қажет. Себебі үйренудің нәтижесі өлең. Ал өлеңнің негізі қәфия. Қәфиясыз өлең (шығару) мүмкін емес», деп, қәфияны араб ғалымдарының мутауатир, мутарадиф, мутақариб, мутадарик және мутауакис деп беске бөлгенін, оған ажам оқымыстыларының мутасауи,

мутаражиһ және мутазайид деп сегізге жеткізгенін жазады. Сондай-ақ редифтің өзіндік шарттары мен ерекшеліктері де кеңінен қамтылған.

Кітаптың үшінші тарауы өлеңдегі өрнек екенін жоғарыда айтып өттік. Осы бөлімде ғалым «әрбір өнерге түркі сөзбен мысал келтіріш» қана қоймастан, сонымен бірге қасиетті Құран аяттары мен пайғамбар хадистерінен де мысалдар келтірген. Жалпы ұзын саны жүзге тарта шайырлық шеберлікке анықтама берген һәм оны мысалдармен безеген. Солардың ішінде бірінші тарсиғ өлең құрылысына былайша анықтама береді: «Тарсиғ – сөздікте алтын, күміске гауһар орнатуды айтады. Термин ретінде тарсиғ дегеніміз – алғашқы мисрағтағы сөздің келесі мисрағтың әр сөзі сол (бірінші мисрағтағы) сөздің астында келтіріш, бір уәзінде, бірдей үндестіріш, соңғы әрішін жақындатуды айтады», - дейді де, қасиетті Құран аятынан, пайғамбар хадисінен мысалдар келтірген.

Тарсиғ өлең құрылысы туралы көптеген ғалымдар хабар берген. Солардың бірі Ә.Науаи. ол өзінің «Мухакаматул луғатайн» атты шығармасында Хожа Кәлимиддин Салман қасида майданының майталманы екендігін айта келіп, оның «Маснуғ қасидасына» қалам тартып, соның алғашқы екі жолын тарсиғ үлгісімен жазғанына тоқталған болатын. Алайда Науаи да бұл терминге анықтама бере келіп, матлағдан (матлағ - алғашқы бөйіт, яғни алғашқы екі тармақ) өзге жерде болмайтынын атап өтеді (31-32). Ал Тарази Науаи секілді тек матлағта ғана кездесу керектігін ашып айтпаған. Сондай-ақ Науаи бұл өлең құрылысының өте қиын екендігіне, оны кез-келген шайырдың ештеі алмайтынан ескертеді (ترصيع صنعتي کيم مطلع دين اوزکا بيت دا بولا (الماس)). Мұндағы екі ғалымның тарсиғ деген ұғымға екі түрлі жолмен анықтама беріп тұрғанына назар аударған жөн. Себебі Таразидың келтірген мысалдары тек шайыр шығармаларының матлағында ғана кездеспейтіндігі ақиқат. Сонымен бірге оның Құран аяты мен пайғамбар хадисінен мысал келтіруі осы ойды нақтылай түседі. Ал Науаи, Кәлимиддин Салманның қасидасын айтып отырғандықтан да, қасиданың матлағы ғана ұйқасып, қалған кезде сатылып ұйқасатынын ескере келіп, тек алғашқы бөйітте ғана тарсиғ өлең құрылысын қолдану мүмкіндігіне тоқталған деуге толық негіз бар. Себебі өлең сөздің теориясын қарастырған ғалымның бәрі де бұл өлең құрылысын тек матлағта ғана қолдану керектігіне тоқталмаған. Мысалы XI-XII ғасырда өмір сүрген Хәтиб Тебризи де тарсиғқа Ахмет Тарази секілді анықтама берген (والترصيع) ...مقاسمة النظم متعادلة الوزن حتى يشبه (ذلك الحلی فی ترصيع جوهره (403бетте).

Тағы бір ескеретін жағдай Науаи шығармасынан үзінді келтіріп отырған Салманның келесі бір өлең жолын Ахмет Тарази да берген. Осы екі ғалымның оған сілтеме жасауынан Салманның өз заманының (Науаи айтқанындай) сөз зергері болғанын аңғару қиын емес.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Қазақ әдебиетінің тарихы. Ежелгі және орта ғасыр әдебиеті. 10 томдық. II том. Алматы: ҚазАқпарат, 2006. -448 б.
2. Хәtib Tbrizi. Kitab әl-kafi fi-l-әruz vә-l-qәvafi. Вакi: Tural NPM, 2005. - 426 s.
3. Ныспысынан білініп тұрғандай ғалым Жамбыл облысының орталығы Таразда дүниеге келген. Осы орайда парсы тарихшы-географы Әмин Ахмет Разидің «Һәфт иқлим» («Жеті ықылым») (1593 жылы) атты шығармасында Тараз туралы айта келіп «طراز...و علامای» «واجب الاعزاز از آن بسیار پدید آمدہاند» яғни «Тараз... (ол жерден) ардақтау уәжіп болатын көптеген ғалымдар шыққан» деп жазған жолдары еске түседі.
4. Ғалымдардың бұл жемісті еңбектері 2002 жылы «Узбек тили ва адабиети» журналында жарық көрді. Біз мақаланы дайындау барысында негізгі сілтемелерді осы еңбектен алдық.
5. Бүгінде шығыстанушы Ислам Жеменейдің де осы еңбекпен айналысып жүргенін ерекше айтып өткеніміз жөн.
6. Алишер Навоий. Муқаммал асарлар туплами. 16 том. Ташкент: Фан, 2000. – 336 б.

REZUME

KYDYR T. (Turkistan)

**PLACE IN TURKISH LITERATURE OF THEORETICAL WORKS OF AHMED TARAZI
“FUNUN-E BALAGA” XV CENTURY**

The article makes a theoretical analysis of the works of Ahmed Tarazi, who lived XVth century and provides an overview of the works of medieval Turkic Written theorist.

Ноябрь КЕНЖЕҒАРАЕВ

XVI ҒАСЫР ҚАЗАҚ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДӘСТҮР

*В данной статье исследуется традиция
Ахмета Ясауи в произведениях казахских жырау
Шалкииз и Доспамбета.*

*Makalede kazak ozanları Salkiyiz ve Dosпамбетin
süitlerindeki Ahmet Yesevi iliminin eserleri
arasında iliyor.*

Қазақ мәдениеті - кешегі түрік мәдениетінің жалғасы ретінде әрқашан өзінің төлтумалығын, ерекшелігін сақтаған автохтонды мәдениет. Орталық Азияға ислам мәдениетінің келуімен дәстүрлі түркілік дүниетаныммен астасып, руханият әлемінде жаңа бір симбиоз таным қалыптаса бастады. Орта ғасырлардағы қазақ жерінде, әлемдік діндердің көркемі ислам болса, ислам дінінің мәйегіне, мазмұнына айналған – сопылық философия кең қанат жайып дамыды. Алайда көп жылдар бойында үстемдік еткен атеизмнің, ғылымдағы материалистік көзқарастың орын алуынан – сопылық дүниетаным дегеніміз не және оның қазақ мәдениеті мен философиясындағы, діні мен әдебиетіндегі орны қандай деген сұрақтар төңірегінде ойланып, зерттеулер жасай алмағанымыз белгілі. Қазір еліміз тәуелсіздік алған шақта ғалымдарымыз осы бір орын алған олқылықтың орнын толтыруға күш салуда. Ұлттық дүниетанымның бір көрінісі болып табылатын – сөз өнеріндегі сопылық дүниетанымның орнын әлі де терең анықтай алдық деп айта алмасaq керек. Әдебиетші ғалымдардың сопылық тақырыбына кіре алмауына басты себеп, шығыс тілдерін білмеуімен қатар, сопылық дүниетанымның өзінің теориясының әлі күнге дейін егжей-тегжейлі зерттелмеуі және сопылық философия терминдерінің сөздігі болмауы, Ясауи хикметтері мен іліміне дінтанушылар мен философтар тарапынан академиялық түсініктемелер берілмеуі десек болады.

Әдебиеттанушы ғалымдар Х.Сүйіншәлиев, Р.Бердібай, М.Жармұхамедұлы, М.Мырзахметұлы, С.Дәуіт, Т.Есембеков, А.Ахметбек, А.Жақсылықов, Б.Қорғанбек, А.Әбдірәсілқызы, т.б. Ясауи шығармашылығы мен Ясауи дәстүрін қазақ поэзиясындағы көрінісіне тоқталса, философтар О.Сегізбаев, А.Қасабек, А.Абуов, Д.Кенжетай, Т.Рысқалиев, тарихшы Ә.Муминов, З.Жандарбек сынды ғалымдар сопылық ілімнің тууы мен өркен жаюы, оның орта ғасырларда түркі даласына тарауы, Ясауи ілімінің қалыптасуы, Ясауи ілімінің сол тұстағы түркі халықтарына ықпал-әсері, халықтың дүниетанымына, руханиятына, этикалық-моральдық институттарының қалыптасуына әсерін зерттеуге ден қояды.

Жыраулар поэзиясындағы мұрасы басқа жырауларға қарағанда молырақ жеткен, сондықтан да оның дүниетанымының даралығын толымды екпеуге болатын Шалкииз жыраудың шығармашылығы жөнінде академик С.Қасқабасов былай дейді: «Шалкииздің толғаулары әрі лирикалық, әрі

эпикалық сарында болып келеді. Лирикалық сарындағылары этика, мораль, дидактика, жалпы адамгершілік мәселелерін сөз етсе, эпикалық сарындағылары мемлекеттік, халықтық, елдік проблемаларына арналып, қаһармандық мәнге ие. Лирикалық толғаулардың басым көпшілігі адам туралы, оның қасиеттері жөнінде, адамдардың өзара қатынасы мен олардың өмір, достық, имандылық жайындағы түсінікпайымы, адамның қоғамдағы орны жөнінде сөз қозғайды» [1, 514]. Академик С.Қасқабасов Шалкиіз жырау шығармашылығының негізгі тақырыптарын, философиясын дәп басып анықтаған, енді біздің алдымызда осы тақырыптардың сопылық ілімнен байланысын таратып айту міндеті шығады. Шалкиіз жырау толғауларында ноғайлы дәуірінде өмір сүрген халықтың дүниетанымынан, санасынан, наным-сенімінен хабар беретін елеулі тұстар жоқ емес. Шалкиіз жырау толғауларында әлемнің жаратушысын «Аллаһ», не «құдай» атауларымен емес, дәстүрлі түркілік дүниетанымның өзегі болған - «Тәңірі» атауын бірнеше рет қолданады. Ислам діні Алтын Орданың мемлекеттік діні болып қабылданған, Ақ Орда, Ноғай Ордасында да ислам діні орныққан тұста жаратушының исламға дейінгі – «Тәңірі» атауының қолдануылуы көп нәрсені аңғартса керек. Исламға дейінгі дәстүрлі түркілік дүниетаным, наным-сенім исламның келуімен біржолата ұмытылып, жойылып кеткен жоқ. Халық жадынан ғасырлар бойына сіңіскен танымдарды сылып, жойып тастау мүмкін емес. Дәстүрлі түркілік дүниетаным қазақ жерінде ислам қағидаттарымен астасып, қоспа (симбиоз) дүниеге айналды. Дәстүрлі түркілік дүниетанымның ислам философиясымен астасуына Әл-Фараби, Жүсіп Баласағұни сынды ғалымдармен қатар Ахмет Ясауидің де ықпалы, орны ерекше болған деп айта аламыз. Шалкиіз жыраудың Би Темірге айтқан бірінші толғауынан сопылық таныммен астасқан дәстүрлі түркілік дүниетанымды көреміз. Ол таным - ел басқарған сұлтанның Тәңірінің елшісі екендігі туралы таным. «Көк Тәңірі құбылыстар мен оқиғаларға тікелей емес, елшілері (қаған, елші-қам) арқылы ықпал етеді. Егер елшілер, қағандар білікті, парасатты болса, ондай қоғам ешқашан өз жолынан адаспайды. Демек, Тәңірдің ұлылығы мен парасатының қоғамдағы көрінісі тікелей қаған, қамдарға байланысты болып шығады. Өйткені дәстүрлі қоғам адамы Тәңірдің қағанға берген аманаты болып табылады.

Дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы мемлекеттілік философиясының ең басты тұғыры – билік институты. Билік басында қаған (хан) болады. «Қаған» - халық пен Тәңір арасын байланыстырушы көпір, өткел мағынасын беретін көне түрік сөзі. Ежелгі көпшелілер үшін ең ұлы көсем – қаған, ол ел мен Тәңірі, ел мен қоршаған әлем арасын байланыстыратын көпір ретінде саналған. Қаған Тәңірдің құты арқылы ұлысты, яғни Тәңірдің аманатын басқару құқына лайық бола алады» [2, 63].

Білерді білмес не демес,
Сұлтан ием, сен менің

Бармай ташқан қағбамсың!
 Алтынды кесе сары бал
 Алсам мен саған ұсынармын,
 Тал мойныма қол артсаң,
 Күліктен бек ұнармын.
 Көбең семіз торыңмын,
 Көп құлыңның бірімін [3, 24].

Шалкиіз жыраудың сөзін тарихи-функционалдық тұрғыдан зерттейтін болсақ, XV-XVI ғасырлардағы қазақ жеріндегі саяси басқару жүйесі мен саяси тарихына, ондағы сопылық тариқаттардың орны мен қызметіне тоқталуға мәжбүрміз. Мәселенің толық картинасын сомдау үшін тек фелсафалық тұрғыда ғана талдамай, тарих ғылымы арқылы өткен оқиғаларды жаңғырға отырып зерттеу әдісі едәуір жеміс береді. Алтын Орданың соңғы кезеңінде, жекелеген хандықтардың құрыла бастаған алғашқы аласапыран қым-қуыт уақытында өмір сүрген жырау – таққа таласқан Шыңғыс ұрпақтарының қанды қасаптарын көзбен көрді, төре тұқымына бағынған топтың, төре тұқымына бағынғысы келмеген Ноғай ордасының іргесін қалаған Едіге бидің ұрпақтарының күрестерінің басқасында жүреді. Алайда Шалкиіз жыраудың толғауынан біз оның дәстүрлі түркілік дүниетанымға негізделген Ясауи жолын ұстанғандығын көреміз. Өз елін билеген Темір биге осынша ықылас білдіріп, көкке көтеруі - ясауийа жолының жемісі. Тарихшы З.Жаңдарбек Жопы ұлысында хан билігі киелілігінің қалыптасуы жөнінде мынадай ой айтады: «Орталық Азия мұсылмандарына одан кейінгі кезеңде жаңа леп берген, ислам қоғамын қайтадан дұрыс жолға бастаған сопылық жол йасауийа тариқаты болды.

Осы кезеңде Алтын Ордадағы биліктің киелілігі туралы, ол биліктің тек Шыңғыс хан әулетіне тиесілігі туралы түсінік қалыптастырылып, ол түсінік ислам дінінің билік туралы талаптарымен сәйкестендіріліп, тарихи тұрғыдан көне түркілік билік жүйесімен байланыстырылды» [2, 71].

Өз әміршісін ұлықтап отырған Шалкиіз жырау оны асыра мақтап, жел бозбен жасанды да жалған дүниелерді айтпайды. Шалкиіз жырау танымында ел басқаратын хан қандай болу керек сол идеал мықтап орныққан. Бастауын Әл-Фарабидің, Ж.Баласағұнидің идеяларынан алатын бұл ой Шалкиіз жырау тұсында сол кезеңнің саяси-әлеуметтік жағдайына орайластырылып айтылады. Темір бидің әділеттіліктен жырақ кеткен тұстарын айтып, «философ-қаған», «идеал-хан» төңірегіндегі ойларын да жария етеді.

Шалкиіз жыраудың Темір биге айтқан екі толғауынан оның саяси-әлеуметтік көзқарастарымен қатар діни-философиялық танымын да көреміз.

Сен алтынсың – мен пұлмын,
 Сен жібексің – мен жүнмін,
 Сен сұлтансың – мен құлмын,
 Сен сұңқарсың – мен қумын,

Жемсауыңа келгенде,
Сұлтан ием, сом жүрегім аяман,
Керекті күні алдыңда
Ғазизлеген сұлтан жаным аяман! [3, 25]

Шалкиіздің бұл ойлары биге айтылған мадақ емес, жыраудың сопылық дүниетанымынан туындап отырған сыры терең сөздері. Шалкиіз жыраудың Ясауи жолын, сопылық ілімді өте терең меңгергенін байқатады. Жырау ясауи жолымен елді басқарған ханына құрметін ғана білдіріп отырған жоқ бұл жолдарда, өзінің Алла жолын – Ясауи жолын ұстанған мұсылман екендігін танытып отыр. Әр бір мұсылман – Алланың құлы, жаратушының алдында бас иеді, құлшылық қылады. Шарифат жолындағы адам ғана емес, сопылықтың одан кейінгі сатыларын (тариқат, мағрифат, хақиқат) меңгерген адамдардың ғана аузынан шығатын сөзді айтып отыр Шалкиіз жырау. Демек, Алланың жердегі елшісі ел билеушіге қызмет етуші, елдің береке-бірлігін ойлаушы, күні-түні жаратқан Аллаға құлшылық етуші, «ғаріш», «топырақ сипатты» дәруіш екендігін аңдаймыз. Сопылықтың шарифат, тариқат, мағрифат, хақиқат сатыларын меңгерген адамнан ғана рухани еркін, кемел адам шығатын болса, Шалкиіз жырауды да сол кемелдікке жеткен адам деуімізге болады. Кісілік кемелдігін кішілікпен, мейіріммен, кеңпейілділікпен, пақырлықпен, дүние кірінен алыстаумен, нәпсісін ауыздықтаумен толықтырған жырау бұл толғауында Темір биден тек өз қарақан басына медет сұрап отырған жоқ, дүйім еліне медет сұрап отыр. Тәңірі өзіне аманат еткен халқыңды:

Жүк тиесең кетерсің,
Ниет етсең жетерсің,
Жетсең тауап етерсің,-
Етектеп жиған көп халқың,
Сұлтан ием, кімге асмар етерсің,-

деп анталаған қалың жаудың ортасында кімге сеніп тапсырып кетесің деп отырған жоқ па? Дәстүрлі түркілік таныммен астасып жатқан, сопылық танымның анық көрінісі осы болса керек.

Шалкиіз бұл ойларын тереңдете келіп, Темір биге сопылық ілімнің, Ясауи жолының нағыз мәйегіне айналған қасиеттер туралы айтады:

Әбсінде ғалым жидырып,
Ақ кітабын жайдырып,
Ай хан ием, сұраймын:
Тәңірінің үйі кебен
Ибраһим Халил алла жасапты,
Ғазырейіл – жан алмаға қасап-ты,
Жығылғанды тұрғызсаң,
Жылағанды уатсаң,
Қисайғанды түзетсең,

Тәңірінің үйі бәйтолла,
Сұлтан ием, қарсы алдыңда жасапты!

А. Ясауидің «Фақрнама» еңбегіндегі мағрифаттың он мақамындағы: пақырларға пана болу, дәруіштікті қабыл алу, жарлыларға жәрдем қылу, адал ризықта болу, т.б. қасиеттер дәріптеліп, Меккеге қажылыққа ұзақ сапарға барғалы жатқан елбасына шынайы мұсылмандық пен пақырлықтың жолы айналаңдағы адамдарға дұрыс ықыласта болу керектігімен түсіндіреді [5, 181]. Мұсылмандықтың бес парызының бірі болып саналатын – қажылыққа бару сапарына ниет еткен адамды тоқтату, ортодоксальды ислам тұрғысынан жат қылық та болып саналуы мүмкін, тек сопылық таным тұрғысынан емес, қажылық алыс сапардан айналаңдағы халыққа, жетім-жесірге, кембағалдарға көрсеткен көмегін, істеген жақсылығын сауаштырақ дегенді айтады. Әрине, бұл ойлар сопылық танымның өздігінен туындап отырған дүниелер болса керек. Алланың елшісі Мұхаммед (ғ.с.) пайғамбардың хадистерінде көп айтылатын «қайырлы, сауашты істер адамды түрлі пәлелерден сақтайды» деген сынайдағы ойлар Ясауи ілімінде қорланып, жаңа сипат алып, дәріптеледі. Іштегі нәпсі, менмендік, дүниеқорлық, сараңдық, т.б. сынды қасиеттерді ауыздықтап, жойып, шын ниет, иманың Алла жолына арнап, Хақ дидарын көруге ұмтылу ол ішкі көңіл әлемін жетілдіру, арылту, тазарту арқылы іске асатындықтан, Шалкиіз жырау сопылықтың соны жолын өзінің сұлтанына құлаққағыс етіп отыр.

Шалкиіз жыраудың мына толғауы да түрлі ойға жетелейді:

Жашырағы жасыл жаутерек
Жайқалмағы желден-дүр,
Шалулығы белден-дүр,
Төренің кежігуі елден-дүр,
Байлардың мақтабағы малдан-дүр,
Ақ киіктің шабар жері майдан-дүр,
Кешу кешмек сайдан-дүр,
Батыр болмақ сойдан-дүр,
Жалаңаш барып жауға ти,
Тәңірі өзі біледі,
Ажалымыз қайдан-дүр!

Бір қарағанда дауылшаз жыраудың жауынгерлік рухты жаныған қаһармандық пафоста туған толғауы деп айтуымызға болады. Ел қорғауға шақырған батырлық рухтың астында жыраудың дүниетанымы қылаң беріп тұрғандай. Көз алдымызға елі үшін басын өлімге тіккен, өмірдің шын мәнін ұғынған кемел адамның бейнесі елестейді. Қазіргі мылтықсыз майдан кезінде қайсымыз еліміз үшін басымызды береміз деп айта аламыз?! Мына жалған дүниенің қызығын, дүние-мүлік, туған-туыс, дос-жараңды қимай, о дүниеге дайын болмағандықтан, өлімнен зәредей қорыққандықтан, басымызды бүгіп, тілімізді тістеп үнсіз қалатынымыз рас. Шалкиіздің санасы сергек, Ясауи

жолымен сусындаған жыраудың көңіл әлемінде кір жоқ. Дүние ауруымен ауырмаған, «өлмей тұрып өлу» деген сопылық қағиданы берік ұстанған, яки өлімге дайындық жасаған, ахирет күнін, о дүниесін ерте кезден ойлаған кәміл мұсылманның сөзі. Жырау сөзі жалаң батырлық, не даңғойлық емес. Жырау батырлығы иманының кәмілдігінен, тазалығынан, сопылық санасынан туындап отыр. Дінтанушы ғалым Д.Кенжетай жыраулар поэзиясындағы батырлық жөнінде мынадай ой айтады: «Көпшелі мәдениеттегі ең негізгі құндылық болып табылатын батырлық, ерлік, алыптық ұғымы ислам мәдениетінде де дәріштелетін, мұрат болып саналатын басты құндылықтар. Дегенмен, Ясауи сопылық ілімі арқылы батырлықтың білекте емес, жүректе екендігін, адамдық мәннің сыры оның рухы арқылы ашылатындығын басты тұғыр қылып көрсетті. Осының негізінде батырлық, ерлік, алыптық ұғымы мазмұны жағынан тереңдетіліп, толықтырылады. Көпшелі мәдениеттегі негізгі күш материалды қуат, батырлық, біліктілік ретінде дәріштеліп, «қанша батыр болса да, жауға салма жалғызды, қанша шешен болса да, дауға салма малсызды» деген қағида бойынша шектеліп, таразыланып қойылатын болса, ал Ясауи ілімінде батырлық жүректе, ал жүрек болса, шексіздікті – Тәңірді де сыйдыра алатын адамдағы ең асыл жауһар (субстанция) болып дәріштелген» [2, 106]. Демек, Шалкиіз жыраудың батырлығы сопылық танымнан, жүректен туындап отырған батырлық. Ажалдың қайдан келетіндігін айту үшін жырау аналогия арқылы антitezаларды қатар қойып суреттеуі, өмір заңдылығын, мәнін ашуға жасалған талшыныс, Шалкиіздің дүниетанымын, философиясын танытады. Шалкиіздің «Тәңірі» мен мұсылмандық «Аллаһтың» арақатысы қалай, бұл атаулардың айырмашылығы бар ма, әлде екеуі бір ұғым ретінде қолданыла ма, жыраулар поэзиясындағы дүниеге көзқарас, дүниетаным, түпиені тану, Жаратушының адам өміріндегі, дүниедегі орны мен маңызы, т.б. сынды сұрақтарға жауап беруді философтардың еншісіне қалдырайық. Бұл толғаудан түйетініміз жырау әрбір адамның ішкі әлемін, көңіл әлемін жетілдіріп, жүрегін кірден тазартып, «топырақ сипатты» болып, «өлмей тұрып өліп» Алла жолы – ар жолы, Алланың бір аты – халық болса, халық жолы үшін жанын пида етуге дайын болуды насихаттауы Шалкиіздің танымы терең, сопылық жолды берік ұстанған, Ясауи шәкірттерінен екендігін айғақтайды.

Шалкиіз жырау толғауларында тағы да ерекше орын алатын тақырып – адам мәселесі, жақсылық пен жамандық, жақсы адам және жаман адам туралы таным. Ғалым А.Ахметбек Ясауи танымындағы жақсы адам мен жаман адам туралы мынадай ой айтады: «Ахмет Ясауи өз шығармаларында бір типтің екі түрін жасауға әрекеттенген: жақсы адам және жаман адам. Дәлірек айтсақ, жаман адам деген ұғым ақын түсінігінде жоқ. Яғни тәубе қылып Хақ жолында жүрген адам жақсы тип болады, ал Хақ жолынан адасып, нәпсі жолын таңдағанды, Ясауи бойынша, адам деп атау қиын:

Тәубе қылып Хақ жолында жүрмегендер,
Білің, достар, ол хайуаннан бетер өрміш.

Яғни жартылай жақсы, жартылай жаман деген аралық тип Ясауи творчествосында кездеспейді, тырнақтай кір басқан көңіл – лас көңіл, ала-құла сенім-сенімсізден де жаман. Ал жақсы тип бейнесі Хақ жолындағы мақамдарды игеруге байланысты динамикалық өсу тұрғысында сипатталады» [6, 55].

Әрине, Шалкиіз жыраудың шығармашылығы бізге толық күйінде жетпегені белгілі, жыраудың деңгейіне, қабілетіне қарағанда, толғаулары бұдан да көп болуы мүмкін. Бізге жеткен аз дүниесінің өзінен-ақ менмұңдалап тұрған дүние – сопылық дүниетанымның, сопылық ілімнің, Ясауи ілімінің негізі тақырыбы, құндылығы болып саналатын – адам тақырыбы орын алуы болып табылады. Шалкиіз жырау Ясауи ізімен өз толғауларында адам туралы теориялық діни-философиялық түсінік, талдау тұрғысында қалмайды, оның толғауларындағы адам – әлеуметтік-тұрмыстық, моральдық-этикалық қарым-қатынастағы тірі адам. Бір ойландыратыны, өте нәзік, әрі таза болып есептелетін Ясауи жолы – бірінші планға ішкі әлемді, руханиятты шығарса, жыраулар поэзиясында адам руханияты теориялық тұрғымен қатар, практикалық, әлеуметтік-тұрмыстық аспектілерде көрінеді. Әрине біз бұл жерде Ясауи жолын сынаудан аулақпыз, әділінде, дұрыс жол – Ясауи жолы, бірақ амал нешік Ясауи арманы әрқашан орындала бермейді, адамзаттың заманға иленуі, нәпсінің жетегіне түсуі басып кете береді емес пе?!

Ясауи өз хикметтерінде нәпсі жолына түскен надандарды да көңіл көзін ашып Алла жолына бас бұруға, нәпсі шайтанмен күресуге шақырып, үмітін үзбесе, Шалкиіз жырауда адамдар тиіп айқын екі лагерьге бөлініп қарастырылады. Жақсы адам мен жаман адамның қасиетерін, іс-әрекеттерін салыстыра отырып суреттеп, үнемі ақиқат пен туралықты, баяндылықты – жақсылық пен жақсы адамның тарапына жинақтап отырады. Солай ете отырып, адамдарды жақсылық қасиеттерге шақырады, үндейді, адамгершілік-этикалық мәселелерді ішптей дамытып, дінмен, иман тазалығымен жетілдіре түсу керектігін қуаттайды.

Жақсының жақсылығы сол болар
 Жаманменен бас қосып,
 Сөйлемекке ар етер,
 Жаманның жамандығы сол болар,
 Сөйлесе дәйім бетін қара етер,
 Бір жақсыға басың қосып сөз айтсаң,
 Сол жақсы жаманлығың жақсылыққа жыр етер,
 Бір жаманға басың қосып сөз айтсаң,
 Сол жаман сырың сақламай,
 Әрдайым дұшпаныңа әр ісінді қор етер.

Шалкиіз жырау адамның адамгершілік, имандылық қасиеттерін жетілдіру мақсатында жақсылық пен жамандық, жақсы адам мен жаман адам категорияларымен қатар, сопылық ілімнің, Ясауи жолының басты

құндылықтарының бірі болып табылатын – ақыл категориясын, ақылды адам мен ақылсыз адам қасиетерін жырына арқау етеді. Жырау ақылды адам, ақылсыз адам типтерін сөз етуі үшін, алдымен ақыл дегеніміз не, ақылды адам дегеніміз кім, ақылсыз адам дегеніміз кім, ақылды адам қалай қалыптасады, ақылсыз адам қалай болады деген мәселелерді білуі керек. Жырау Ясауи іліміндегі ақылдың орнын өте дұрыс бағамдай білген. «Хақ тағала адамға иманды сыйға тартардан бұрын алдымен осы сыйға иегер бола алатындай ақыл және де осы тартудың тұрақтай алатындай мекені – сана берген. Яғни иманның мағынаға, мәнге айналуы адамның ойлау, зерделеу, пайымдау қасиетіне тығыз байланысты. Иман ақыл түрінде адамның бұл өмірдегі мақсатын белгілеп, ақ пен қараны, оң мен солды танытатын көңіл көзі болып табылады. Ақыл адамды ізденіске салып, парыз міндеттейтін, жауапкершілік артып, шешім белгілейтін күш. Егер де ғәшілдік, нағандық адамның көңіл ізденісін мешелдікке салып, сал қылса, ақыл оны бұл аурудан жазып, айықтырады. Ақылды адам тура жол мен бұрыс жолды айыра біліп, өз шешіміне жауап бере алады. Ал нағандық құрсауындағы ақымақ адам өз ой-пікірі, тұжырымы, көзқарасы болмағандықтан, көргішқандай кез келгеннің жетегінде қалып қояды. Сондықтан да ақыл адамның нағандық зұлматынан сақтайтын қорғаны, шайтан айласынан құтқаратын сақшысы ретінде көрінеді» [6, 58].

Ақылсыз достыдан
Ақылды дұстан арғық-ты,
Дұспаныңдан бір сақын,
Ел ішінде айқасып,
Ойнап жүрген достыларыңнан мың сақын.

Сопылық танымдағы ақыл – дүниені танудың көзі, рухани кемелдікке жетудің тірегі. Халық арасында «Ақылсыз достан, ақылды дұшпан арғық» деп таралып кеткен сопылық танымнан туындаған қанатты сөздің, мақалдың Шалкиіз толғауында поэтикалық тілмен өрнектелуі, жыраудың Ясауи іліміне жетіктігін көрсетеді. Ясауи ілімінде Алла жолына, Алланы тануға ғапықтық жолмен бағытталған нұрлы ақыл ғана дәріштеледі. «Адамның іс-әрекеттерінде ақыл мен махаббат бір-бірін өзара бақылауға алады. Махаббатсыз ақыл адамды нәпсіқұмарлыққа апарады. Ақылды осындай істен махаббат қана құтқарады. Сол сияқты ақылсыз махаббат адамды жолдан адастырып, бос сенімдерге итермелеуі мүмкін. Сондықтан да ғапықтық пен ақыл арасында үйлесімділік болуы керек» [2, 186]. Ақыл – адамның өзін-өзі тануына ықпал ететін Тәңір тарапынан берілген қуат. Ақыл мен Аллаға деген ғапықтық бір адамның бойында қатар келсе, ол адамның рухы рухани кемелдікке талшынады. Рухани кемелдікті көздеген адам - өзімен-өзі күресті бастаған адам, бойындағы жаман қасиеттерді жеңуге талаптанған жан. Шалкиіз жырау ел ішіндегі моральдық-этикалық қатынастардың барынша таза болғанын, адамдардың өз имандарын жетілдіруін, кісілік, адамгершілік қасиеттерін берік ұстануын қалайды.

Шалкиіз жыраудың толғауларында кездесетін сопылық ілімнің қайнарынан туындап отырған ой – қанағат, төзімділік мәселелері. «Имандылықтың екінші негізі сабырлық, төзімділік, шыдамдылық қасиеттерден тұрады. Осы қасиеттер арқылы адам мехнат-машақат, азап көргенде, қиындықпен сыналғанда, рухани дүниесінің беріктігі, бекемдігі анықталады. Сабырлы, төзімді адам өзіне-өзі берік, сенімі нық адам. Сабыр адамды асығыс іс-әрекеттен, жөнсіз қылықтан, ағат сөзден сақтап, ақылға салады, ойға жетелейді. Сабыр адамның тақат(күш) белгісі, әр не бәле келсе, сабырлық сақтап, шыдамды болуда күш жатыр» [6, 58].

Төзімділік - түрлі имани қасиеттердің қоспасынан туындайтын, теориялық білімнің практикаға ұласқан түрі. Жырау толғауында көптеп кездеседі:

Атайы ердің баласы
Атадан жалғыз тудым деп
Басына қиын іс келсе,
Ісін көпке салар ма.

Феодалдық-патриархалдық қоғамда атадан жалғыз болып туу, жалғыздық дерті ең ауыр жазамен тең, қиын дүниелердің бірі болатын. Жырау толғауында Алланың әміріне мойын ұсынып, жалғызбын деп зарлай бермей, көңіл әлемін, иманын жетілдіріп, нәпсіден, дүние кірінен бойын таза ұстап, хақ жолында әрекет етсе, оның ешқандайда жалғыздық көрмейтінін меңзеп отыр. Ер адам рухани кемелдікке, толықтыққа ұмтылумен қатар, өзінің әр бір ісін елі, ертеңгі болашағы - ұрпағы үшін жан аямай еңбек ету керектігін де жырау айтып өтеді.

Тәңірі жанын алмаса,
Тау аралап жол салмай,
Тас аралап құс салмай,
Арқаның баурын қыдырмай,
Арғымақ ару атлар арытпай,
Жат жерлерге бармай өзін танытпай,
Өзден болмай би болмай,
Атаның батыр туған ұлына
Ойда жатмақ ұсар ма!

Алып империялар күйреп, жаңа ұлыстар орда тіккен, қым-қуыт аласапыран кезеңінде өмір сүрген көпшелі қауымның өкілінің саф дүниетанымынан шыққан сөз. Шалкиіз жырауға Алланың жазған барлық істерін шыдамдылықпен, төзімділікпен көтерумен қатар, оптимистік өмір философиясы, жақсылыққа, кемелділікке ұмтылу, еліне қамқор болып, қызмет ету парызын мақсат тұту тән.

Шалкиіз жырау сабырлық, ұстамдылық сынды көркем қасиеттер жөнінде де айтып өтеді:

Атаның ұлы ер жігітке

Арту-арту бел келер,
Оқтан қатты сөз келер,
Алға сап жауап бермеңіз,
Арғы түбін ойламай!

Шынайы сопылық қағидалар: сыпайы сөйлеу, тәубеге келу, жақсы-жаманды ажырату, қанағатшыл болу, сабырлық сынды қасиеттер моральдық-этикалық нормативтермен астасып, дала дауылпазының аузынан айқын насихат түрінде төгілген. Көпті көрген, өмірдің кедір-бұдырына әбден пыныққан жыраудың кісілік келбеті айқын, дала заңымен пісіп-жетілген, ары мен иманын ту еткен, рухы биік, жаны кемел көпшелі елдің көкжалының рухани шатформасы көрінеді.

Айнала бұлақ басы тең
Азаулының Стамғұлдан несі кем,
Азаулының Аймадет Ер Доспамбет ағаның
Хан ұлына несі жоқ,
Би ұлынан несі кем!
Тәңірінің өзі берген күнінде
Хан ұлынан артық еді менім несібем!

Автор толғауында ислам дінін мойындағандық, ислам ілімімен таныстық көрінгенімен, Алла сөзінің орнына түркілік Тәңірі ұғымы қолданылады. Алайда Доспамбет танымындағы Тәңірі мен Алла бір ұғым, Жаратушы мағынасында ұғынылады. Жырау толғауларында тілдік қолданыстағы біршама сөздердің нормаланғандығы да байқалады. Жоғары айтып өткеніміздей әдеби тіл нормасында «Тәңірі» сөзі орнығып, «Алла» сөзімен қатар қолданғандығы көрінеді. Сондай-ақ дәстүрлі түркілік дүниетаныммен астасқан сопылық ілімнің «ханның киелігін» сақтау, ұлықтау сынды ясауиә тарихатының сілемі Доспамбет жыраудың сөздерінде көрінеді. Жыраудың өзін хан ұлына теңемей, «би ұлынан несі кем» деп салыстыруында көп мән жатса керек. Хан ұлымен салыстыру үшін, Доспамбет ағаның өзінің де хан тұқымынан болуы қажет болатын. Доспамбет түрік тайпаларынан пыққан беделді әскер басы, жауынгер қолбасшы, елге сыйлы азамат болғанымен, өзінің тегінің төре тұқымынан болмағандығын біліп отыр және ясауиә тарихатының қағидасына мойынсұнғаны көрініп тұр. «Йасауи кемел адам типін мақсат еткен ілімін қоғамда мойындату, қабылдату үшін дәстүрлі түркілік дүниетанымдық ұстындарға жүгінеді. Бұл ұстындар көпшелі мәдениеттің төңірегінде қалыптасқан түсініктер, категориялар, құбылыстар, ұғымдар екені анық. Көпшелі адам үшін табиғаттың барлық элементтері ерекше мән мен киеліліктің объектісі ретінде көрінетін болса, Йасауи ілімі сол мән мен киеліліктің объектісі ретінде адамды көрсетіп, табиғаттың адам игілігі үшін Тәңір тарапынан жаратылғандығын, барлық әлемнің адамға сөзге етіп тұрғандығын уағыздайды» [2, 106].

Жаугершілік заманның қаһарманы, даланың көкжал бөрісі аумалы-төкпелі заманын “дүниенің басы сайран, түбі ойран”,- деп қорытуы автор бойындағы даналықты, өмір бұралаңдарынан түйіндеген ақиқи пәлсафашылығын танытады. Еуразияның ең даласын билеген Алтын Орданың ыдырауы, ұсақ хандықтарға бөлінуі, хандықтың, ел мен жердің қолдан-қолға өтіп жатқанын, тұрақсыз, тоқтаусыз өзгерістерді көз алдында өткеріп отырған жыраудың ойран дүниеге берген бағасы. Сол ойран дүние кезінде “алмаға ат байлаған”, хан ұлымен тең дәрежеде ғұмыр кешкен, өзі батыр, ержүрек, алғыр, дана, ойшыл жыраудан да озғалы тұр. Өмірмен қоштасқалы жатқан жаралы батыр басын тасқа да, тауға да ұрып байбалам салмай, салмақты, сабырлы ақылмен, дүниенің шолақ, өтпелі екенін, өз ғұмырындағы істеген айтулы істерін саралап, кейінгі тыңдаушысына өмірімен де, өнерімен де үлгілі жол қалдырады.

Тоғай, тоғай, тоғай су,
Тоғай қондым, өкінбен,
Толғамалы ала балта қолға алып,
Топ бастадым, өкінбен,
Тобыршығы биік жай салып
Дұспан аттым өкінбен.

Осы тұста Доспамбет жыраудың бойынан әлімсақтан бері келе жатқан адамгершілік, моральдық-этикалық қасиеттермен қатар, Ясауи ілімінің көріністерін көреміз. Көңіл әлемін таза ұстау, өмірдің шолақ және өткішті екендігін сезе білген, өмір мәнін таразылаған парасат, нәпсісін жеңе білген рухани ерік-күш, нәпсіқұмарлықтан аулақ болу, көңіл құтысын таза ұстау, қанағат, сабырлық, төзімділік сынды қасиеттер Доспамбет жыраудың негізгі азығы. Ұсақ хандықтарға бөлінген Алтын Орданың иелігінде болған ұлыстар XV-XVI ғасырларды бастарынан нағыз қиын-қыстау кезеңді өткерді. Алтын Ордаға қараған туыстас тайпалар жеке-жеке мемлекеттігін қалыптастыру жолында, елін сыртқы жаулардан, өзара қырқыстардан сақтауға тер төкті. Жер бетінде ел болып, халық болып қалу үшін үнемі толастамайтын шайқастарсыз мүмкін болмады. Доспамбет өз елінің амандығы, азаттығы үшін күрескен жауынгер жырау.

Кезекті жорықтарының бірінен ауыр жараланып, шарасыз жатқан батыр-жыраудың эпостық жырлар стилімен жанынан өтіп бара жатқан жорықшы, жолаушыларға қарата айтылған монологы терең ішкі сезімдерге, психологизмге толы. Елімен, жерімен, сүйген жарымен, қос ұланымен, жарық дүниемен қоштасу сынды айтылған бұл толғауында автордың мұқалмас қажыр-қайраты, дүниеге пәлсафалық тұрғыда қараған ойшылдығы, тауып айтар шешендігі көрінеді.

Жәмішіден қос айтып,
Жараға мамық тосатып,
Келе жата дегейсіз.
Ол айтқанға тимесе,

Бұрынғылар түскен жүрі жол
Бұрылып соған түсті дегейсіз!

Қазақ халқының руханиятында сақталған қоштасу, естірту салттары адамдар арасындағы қарым-қатынастарда этикалық, моралдық мәнге ие. Автор ұлдарына, ел-жұртына өз өлімін тура сөзбен, жалаң фактімен емес, философиялық оймен, тұспалдаумен береді. “Бұрынғылар түскен жүрі жол, бұрылып соған түсті дегейсіз”, - деп тыңдаушы қауымының өмірге, дүниеге ақыл көзімен қаратады, ойландырады, реципиентінің өмірге ой көзімен қарауына септік болады. Жыраудың өз ойын ашық білдірмей жанамалап, астарлы, философиялық қанатты сөздер арқылы жеткізуі, қабылдаушының ойланып-толғануына, іштей тұшынып, күйзелуіне, ішкі әдеби процестің, полилогтың тууын қамтамасыз етеді. Сол кезеңнің тыңдаушылары үшін елі үшін шахид болып, ерлікпен жанын қиған азаматтарын ардақтаудың, құрметтеудің нышаны ретінде естірту, жоқтау елдікті білдіретін, кейінгі ұрпақты тәрбиелейтін құрал болған.

Сондай-ақ Доспамбеттің осы қоштасуынан жырау үшін өлімнің аса бір қорқынышты нәрсе еместігін, Ағаның өлімге дайындығын, сопылық ілімнің негізгі қағидаттарының біріне баланатын «өлмей тұрып тұрып өлу», өлімнен қашпау, өлімді сүю, саналы ғұмырын арлы іспен өткізіп, өлімді тек Алламен қауышпудың жолы деп ұғыну көзқарастарын орын алғандығын көрсетеді. «Йасауи дүниетанымда адам өлім үрейінен құтылу үшін табиғи өлімнен бұрын оны жарық дүниеде танып, дәмін татуы, яғни «өлмес бұрын өлуі» қажет. Өлімнен қашудың орнына онымен табысу, одан қорқудың орнына оны сүйе білу керек.

Ислам философиясы өмір мен өлімді біртұтас көреді. Өлім – мәңгілік өмірдің баспалдағы ретінде түсіндірілгендіктен ақырет сенімі арқылы адамның өзінің жоқ болу қаупі жойылады» [2, 223-224]. Осындай Ясауи жолының тәлімінен нәр алған жырау елсіз жапан дала жалғыз жатып, байбалам салмайды, қоштасу сәтінде де тәрбие мен тағылымға мол сырлы сөз айтып, елімен, жерімен қоштасады. Феодалдық-патриархалдық қоғамда өмір сүрген даңқты бабаларымыздың өмірінің кейінгі ұрпаққа өнеге болар тұстары аз емес. Табиғи үйлесімділікпен дәстүрлі түркілік дүниетаным мен ислам дінінің мәйегі болған сопылық танымның, оның қазақ даласындағы көрінісі Ясауи жолының ілімімен сусындап, өмірлеріне өрнек еткен жандардың өнері мен істерінің ұрпақтан-ұрпаққа ұмытылмай жетіп жатқандығы да олардың рухани еркіндікке, кемелділікке, әулиелікке ұмтылып, қол жеткізгендігінде жатқан шығар. Бізге белгілісі Асан қайғы, Қазтуған, Шалкиіз, Доспамбет жыраулардың артынан зәулім сарайлар, алтыңданған дүние-мүлік қалған жоқ, олардың артынан мәңгілік мұра болып, таза жан әлемі, өмірі мен өнерінің арасында мысқалдай айырмашылық болмаған «тошырақ сипат» кемелдік, толықтық, еркіндік, әулиелік қалды.

«Таза мінсіз асыл сөз» Алланың адамзатқа мирас еткен ең ұлы қасиеті, мұрасы болса керек.

«Жыраулар поэзиясындағы сопылық дәстүр» тақырыбы монографиялық түрде зерттеуді сұранып тұрған, киелі тақырып.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Қасқабасов С. Жаназық. Өр жылғы зерттеулер. –Астана: Аударма, 2002.
2. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы. – Түркістан: Тұран, 2004.
3. Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Хрестоматия. – Алматы: Ана тілі, 1993.
4. Жандарбек З. Йасауи жолы және қазақ қоғамы. – Алматы: Ел-шежіре, 2006.
5. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Ислам философиясы. Т.4. –Астана: Аударма, 2005.
6. Ахметбек А. Қожа Ахмет Иассауи. – Алматы: Санат, 1998.

REZUME

KENZHEGARAEV N. (Almaty)

THE SUFI TRADITION OF KAZAKH POETRY IN XVI C.

The article deals with the traditions of Yasswi in compositions of jraus Shalkeez and Dospambet.

Құралай ЖАНҰЗАҚОВА

МИФОПОЭТИКАЛЫҚ ПАРАДИГМАЛАРДЫҢ РОМАНТИЗМНІҢ
ЭСТЕТИКАЛЫҚ ЖҮЙЕСІНДЕГІ КӨРКЕМДІК ФУНКЦИЯСЫ

В статье рассматривается художественная функция мифопоэтических парадигм в эстетике романтизма.

Makalede romanizm estetiğindeki efsaneli olguların edebi fonksiyonu yer almaktadır.

Романтизм құбылысын зерттеушілер Н.А.Гуляев, А.В.Карельский, В.П.Руднев және В.М.Толмачев романтизмнің өмірлік циклы ХІХ ғасырдың ортасында аяқталған жоқ, оның шығармашылық импульстары белгілі бір деңгейде ХХ ғасырда да мәдениеттің дамуын да айқындайды деп есептейді. Романтикалық дәстүрге сүйену, жекелей алғанда, ғасырлар тоғысында, кейіннен постмодернизм дәуірінде қарқын алған «жаңа мифология» жасауда жалғасын тапқан мифтік шығармашылықта көрініс берді.

Романтиктердің мифке қызығушылығы жалшыға мәлім ақиқат болғанымен, бұл дәуірдің өз мифтік шығармашылығы жан-жақты зерттелмеген. Көбінесе орыс және шетел әдебиеттанушылары да, қазақтың зерттеушілері де ХХ ғасырдағы жазушылардың шығармаларына, ең алдымен модернистердің мифопоэтикасына жіті назар аударады. Осы тұрасында мифтің романтикалық концепциясын зерттеуші Е.Г.Процина: «Мифтік шығармашылық мәселесі, миф пен әдебиеттің байланысы – бүгінгі әдебиеттанудың орталық мәселелерінің бірі, алайда оның барлық аспектілері әлі де толық қарастырылмаған. Көбінесе барлық зерттеушілердің назары ХХ ғасыр қаламгерлерінің мифопоэтикасына, ең алдымен, модернист жазушылар туындыларындағы мифтік шығармашылыққа көбірек бағытталады, бұл заңдылық та, себебі осы мәтіндерде миф маңызды құрылым тудырушы ұстаным болып табылады. Алайда модернистер көп жағдайда мифті пайымдау мен «қолданудың» романтикалық дәстүрлеріне иек артты. Неміс романтиктері бірінші болып, мифті көркем шығармашылықтың ұстанымына айналдырды. Алайда, бұл фактіге көп көңіл бөлінбейді» [1, 3], - дейді.

Романтиктерді мифтің романтикалық пафосы, эмоционалдық және эстетикалық қуаты, экспрессивтік тіл көркемдігі, т.б. қызықтырды. Романтик – жазушылар тек өткен дәуір, антикалық мифтер арсеналын ғана қолданбай, өз мифологияларын жасай алатынын да дәлелдеді. Романтиктер мифтің шығармашылық потенциалын, оның адамзат үшін уақыттан тыс мәнін белгіледі. Осының негізінде романтиктердің бүгінгі күні мифті жаңғырту мен қайта жасауына ұмтылысы күшейіп, *жаңа мифология идеясы* туды. Әлемдік әдебиетте бұған Сервантес, Шекспир, Гете шығармашылықтары дәлел бола алады. Бұл тұста романтизмді

анықтаушы белгілердің бірі саналы түрде жинақтаушы символдық бейнелерді жасауға ұмтылыс болып табылады. Ал, ең бастысы - олар өздерінің миф-образдарын жасауды ойлаған. Неміс романтизмі теоретиктерінің пікірінше, мифологиялық образдар арқылы дәуір дамуындағы негізгі тенденцияларды ашып көрсетуге болады. Сонымен бірге мифтердің бойындағы жалшыадамзаттық мазмұн олардың өміршеңдігін жоғалтпайды.

Жаңа мифология жасай білген романтизмнің ірі суреткерлері бірнеше ұрпақтардың санасында өздері жасаған символдық бейнелерімен жатталып қалды. Байрондағы Каин, Манфред пен Корсар, Ю.Лермонтовтағы Демон мен Мцыри, Г.Мелвилдегі Моби Дик, В.Гюгодағы Квазимодо, С.Т.Кольридждің Кәрі Теңізшісі. Романтиктердің бейнелі «гигантоманиясы», яғни «алып тұлғаларды» сомдауға ұмтылысы тарихи үрдіс пен философиялық ойлардың әсерінен туындады.

Романтизм эстетикасында нақты бүгінгі болмыс мифтендіріліп, оған символдық мән жүктелді. Өз дәуірінің бүгінгі тақырыптарына арналған (Байронның «Чайльд Гарольдтың саяхаты», Г.Гейнениң «Германия. Қысқы ертегісі») шығармаларда ғана емес, тарихи романдар да (В.Гюго, А.Гаррет романдары), философиялық-фантастикалық шығармаларда да (Н.Гофманның «Шайтанның эликсирлері», Г.Гейнениң «Атта Троль», т.б.) ерекше стихия болды. Романтикалық әдебиетке бүгінгі өзекті мәселелердің ену формасы сан түрлі болды – авторлық шегіністер, полемикалық айтыстар, аллюзиялар. Романтикалық шығармаларда өз дәуірінің маңызды мәселелері сан алуан мифологиялық, символикалық жинақтаулармен, болмыстың мәңгілік мәселелерімен астасып, сабақтасып жатты, өткен күндерді бүгінгі күн аясында, ал бүгінгі күндерді өткен дәуір ауқымында көре білу қасиеті романтикалық санаға тән болды.

Миф - көркем шығарманың эстетикалық әсерін, эффектілік қуатын арттыратын тәсіл. Көркем әдебиетте фантастикалық және пынайы күнделікті фактілердің қосындысы романтиктер В.Одоевский, Н.В.Гоголь («Вечера на хуторе близ Диканьки» жинағы) шығармаларында кездеседі. Э.Т.Гофман «Алтын құмыра», «Кішкентай Цахес», «Бромбилла принцесса», «Құм адамы», «Щелунчик» романтикалық үлгідегі туындыларында мифтік шығармашылықты сәтті пайдаланды. Көркем әдебиетте ежелгі түсініктердің көрініс беруі, қазіргі жазушылардың мифологияға түрен салуы қоғамдық сананың алғашқы ойлау формасы болған мифологиялық ойлау жүйесінің әр адамның санасында сақталып қалатынын көрсетеді. Нәтижесінде миф көркем шығарманың құрылымында трансформацияланды.

Мифологияны жан-жақты зерттеген Е.М.Мелетинский романтизм жүйесінде мифтердің қолданылу ерекшеліктері, романтиктердің мифологиясы, жаңа мифология тудырушылар турасында: «Неміс романтиктері мифтен идеалды өнерді көре білді... және алдарына табиғат пен адам рухының, табиғат пен тарихтың терең бірлігін, бірдейлігін арқау

еткен жаңа, көркем мифологияны жасау мақсатын қойды. Неміс романтиктерінің жаңа мифологиясы үнемі ертегілік сипат (мифті қабылдаудағы принципалды эстетизмнің әсерінен) пен мистицизмнің арасында ауытқыш жүрді [2,284] - дейді. Осы мәселеге қатысты Н.Я.Берковский: «Миф – қандай да бір образдан тыс, табиғат пен тарих білдіретін нәрседен тыс... Мифте құбылыстың астарындағы мейлі ол жасампаз сипатта, мейлі қиратушы сипатта болсын, бізге таныс емес, назарымыздан тыс бүкіл өмірі алдымызға шығады. Мифте көзге көрінбес, айқын емес, болуы мүмкін нәзік тұстар айқын, нақтылы болмыспен араларын ажыратып жатпай-ақ қатар, тең дәрежеде көрініп жатады, бірақ көбінесе басым түскен қасиетінің пайдасына шешіледі. Жинақталған жоғары стиль мифке философиялық қасиет берсе, ненің болған, ненің болмағанын ажыратпау мифті фантастикамен жақындатады» [3] – деп пайымдайды.

Мифтегі пынайылық қазір тарихи пынайылықпен қатар қойылады. Миф уақыт өте келе тарихи сенім-нанымдардың қарапайым формасы болудан қалды. Миф құндылығының ерекше табиғаты бар, ол философиялық танымға да поэтикалық шығармашылыққа да жақын. «Мифте пынайылықты, ақиқатты талап ету сақталады, алайда оны пынайы болмыспен қатар қойып, сабақтастырғанда логикалық және хронологиялық сәйкестіктер өнерге тән заңдылыққа байланысты поэтикалық сәйкестіктермен ауыстырылады. Поэтикалық шығармашылық түрі болуы эстетика мен мифологияның жемісті сәйкестігін ашып көрсетеді, соның нәтижесінде миф ең жоғарғы дәрежесіндегі адамдық, сонымен қатар көркемдік құндылыққа, маңызға ие болады: оның бойында фантазия өмір сүреді» [4, 267] - дейді.

Әдеби мифтік шығармашылық теориясының негізін жасаған Шеллингтің пікірінше, Данте, Шекспир, Сервантес, Гете сияқты ұлы суреткерлер «мәңгілік мифтер» туғызды: «Әрбір ұлы суреткер өзіне айқара ашылған әлемнің қандайда бір бөлігін тұтастыққа, бір бүтінге айналдырып, оның материалынан өзінің жеке мифологиясын жасай алуы қажет... Мифология -өнердегі бүкіл поэтикалық дүниенің материалы, жоғарғы формадағы универсум. Мифология ұғымын түсіну үшін бір адам ұлылығының туындысы болған «Дон Кихотты» еске алсақ та болады» [5] - деді.

Романтизм дәуіріндегі әдебиетте осы көзқарастың растығына көзіміз жеткендей жеке-авторлық мифтік шығармашылықтың күшті қарқынмен дамығанын көреміз. Романтиктердің дәстүрлі мифологиялық образдарды еркін, тіпті ирониялық ойын ретінде қолдану, түрлі елдердің мифологиясы элементтерің, сонымен қатар өз әдебиетінің мифтік фантастикасын бір арнаға біріктіру – романтиктердің мифті қолдану ерекшелігін танытты. XX ғасыр әдебиетінде бұрынғы мифтерге ұқсас келетін, көп жағдайда солармен тәркіндес болған туындылар дүниеге келді (бірақ, олардың ерекшелігі

саналы түрде қиялды, ойдан шығаруды тірек етуінде). Оларды В.Хализев «миф тәріздес» (мифоподобные) деуге болады дейді. Зерттеушінің тұжырымдауына, қазіргі неомифология ертедегі мифтердің тарихи, дәуірлік, тұрақты қасиеттерінен айырылған» [6,138].

Жекелік-авторлық мифология бұрынғы мифтердің өздерінің дәуірлік және ұлттық сан алуандығымен еркін түрде жаңадан көрініс беруінде көрінеді Мұндай неомифологизм И.Х.Гельдерлин, И.В.Гете, («Фаусттың» екінші бөлігі), Дж.Байрон және романтизм дәуіріндегі көптеген орыс жазушыларының шығармашылығында көрініс тапты. Бұл дәстүр ХХ ғасырда жалғасын тапты. Осы ретте Т.Манның («Иосиф және оның ағалары»), М.Булгаковтың («Мастер мен Маргаритасы»), Р.М.Рилькенің («Орфейге сонеттер») туындыларын атауға болады. Осы қатарда – Д.Л.Андреевтің поэтикалық шығармашылығы мен тікелей мағынасында миф болып табылатын «Әлем Розасы» трактаты. Аталған авторлардың шығармалары адамзаттың көпғасырлық діни және мифтік шығармашылық тәжірибесінің шығармашылық мұралары болып табылады.

Миф - романтизм сияқты қазіргі әдебиеттанудағы маңызды теориялық мәселелердің бірі. Қазіргі таңда миф концепциясының сан алуан түрлері бар. Бүгінгі адам мифтен алуан бояудың қоспасын табады: бұл аллегория да, символ, философия, архетип, күрделі әлемнің бейнесі.

ХХ ғасырда романтизм мен реализмге сәйкес әдебиеттің мифологияға екі түрлі жаңа қатынасы қалыптасты. Біріншісі – ортағасырлық «символизмнен» «табиғатқа еліктеуге» біржола көшу үшін дәстүрлі сюжет пен «тошиқадан» саналы түрде бас тарту, шынайы болмысты адекватты өмірлік формаларға сай бейнелеу. Екіншісі – мифті саналы түрде, неформальды, дәстүрден тыс (оның формаларын емес, оның «рухын») пайдалану, кейде ол дербес поэтикалық мифтік шығармашылық сипатына ие болады» [2,280].

Адамзат ертеден өздерін қоршаған ортаның түп қазығын, тамырын тануға деген талшынысы толастамаған, жаратылыстың тылсым құпиясына ой жіберуге әрдайым дайын болған. Миф – табиғаттан тыс жай және «таңғажайып» құбылыстар мен оқиғалар туралы аңыз-әңгімелер. Ол - алғашқы қауымдық қоғам адамдарына тән дүние туралы қиял-ғажайып ұғым. Қазақ мифологиясы әлемнің кез келген бұрышындағы адамзаттың небір қиялдары мен арманының жемісі болған аңыздарға бай болды.

Мифопоэтикалық форма – қаламгерлік шығармашылықтың жемісі, көркемдік мүддеге қызмет ететін эстетикалық құрал. Көркем шығармадағы мифтер дегеніміз – жазушының асыл арманымен астасқан ертегілер, аңыз-әңгімелер. Миф алғашқы танымдық форма деп танылуымен қатар, оның көркемдік тініндегі қиял байлығы мен ой шеберлігі суреткерлерді таң қалдырмай қоймайды. Мифтің көмегімен әдебиеттанушылар әдеби тектер мен әдеби процестің заңдылықтарын түсіндіріп қана қоймай, жеке әдеби шығармалардың ерекшеліктерін тануға ұмтылуда. Мифология көптеген

уақыт бойы дәстүрлі көркемдік ойлау жүйесінде дайын көркем форма ретінде қызмет етіп келеді. Адамзат тәжірибесінің «түйіні» болып табылатын ондағы мазмұн байлығы, мифтің универсал қасиеті, синкреттілігі әр түрлі бағытта қалам сілтеген қаламгерлерді ғасырлар бойы қызықтырып келеді.

Көркем туындылардағы мифтік сюжеттер ежелгі мәдениеттің философиялық концепцияларын синтездеуге мүмкіндік береді. Аңыз - өмір материалы, пикират. Сондықтан оны да жинақтаудан, сұрыптаудан өткізіп барып, айтар идеяға сай ұтымды пайдалана біту қажет. Халық қазынасында жалпы адамзаттық идеялар мен адамгершілік мәселелер бой көрсетіп, бүгінгі заманның ділгір мәселелерімен үйлескендіктен, жазушылар да осынау сарқылмас бастауларға бет қойды.

Көркем әдебиеттің даму тәжірибесінде мифтік сюжеттерді, аңыз-өңгімелерді әдеби шығармада қажетіне қарай пайдалану ежелден бар үрдіс. Шығыстың, қазақтың поэтикалық ойлау жүйесінде сөз зергерлерінің мифологиялық бастаулардан тірек іздеуі жиі байқалады. Аңыздардың жалпыадамзаттық мазмұны мен терең философиялық астарын алған ашқандардың бірі - Абай. Оның «Ескендір», «Масғұт» атты романтикалық поэмаларында алғаш рет мифологеманы батыл қолданады. Әрине, мифологизмнің терең бастауы ауыз әдебиетінің, халық поэзиясының терең қойнауларында жатыр.

XX ғасыр әдебиетінің өзіне тән ерекшелігі мифтік шығармашылықтың қарқын алып, өрістеуі болды, бұл ғалымдарға көркем сөз өнерінде *неомифологизм* феноменін (Е.М.Мелетинский, З.Г.Мишц, Ю.М.Лотман) көруге мүмкіндік берді. Мифке деген зор ықыластың себептері ретінде: базальк онтологиялық және эпистемологиялық түсініктердің өзгере бастауы (В.Мелетинский), қоғамдық сананы идеологияландырудың күшеюі (Р.Барт), тұрақты жалпы универсалийлерге назар аудару арқылы дағдарысты өтпелі дәуірлерді пайымдауға, зерделеуге тырысу, тұрақты образдардан, дәстүрден тірек іздеу (А.Е.Нямпу) сияқты факторларды ғалымдар да атап өтеді. Өткен жүзжылдықта болған әлемдегі зор құбылыстар, зор оқиғалар адамзат мәдениетінің универсалды парадигмаларына деген қызығушылықтың алғышарттарын, өнердің дамуының имманентті заңдылықтарына сәйкес мифтік шығармашылық процестерінің қарқынды дамуын, өзіне дейінгі өткен дәуірлердің көркемдік және дүниетанымдық тәжірибелерінің жүйелі түрде өзекті сипатқа ие болуын, стильдер динамикасын қалыптастырды.

Қазақ прозасында парадигматикалық ассоциативтілік пен мифопоэтикалық ойлау жүйесінің алғашқы формалары, сюжетті фольклорлық мотивтермен көмкеру М.Әуезов, М.Жұмабаев, Ж.Аймауытов шығармаларында көрінді. Аңыздар мен мифтерді көркем туындыда әдеби тәсіл ретінде қолдану 1970-80 жылдарынан бастап қарқын алды. Осы кезеңде мифологема өз дәуірінің тақырыбын идеялық-образдық тұрғыдан шешу құралы ретінде батыл қолданады. Ғылыми-техникалық даму мифтік шығармашылыққа жаңа тақырыптар берді. Осы тұстағы қазақ

жазушыларының тарихи романдармен қатар, бүгінгі күн тынысын бейнелейтін символдық астарлы мәндегі әңгіме, повестерде, хикаяттарда, күй аңыздарында, т.б. прозалық туындылар түрлерінде аңыз жаңаша қолданыс тапты. Олардың қатарына қазақ әдебиетінде Ә.Кекілбаев, Ә.Әлімжанов, С.Санбаев, Д.Досжанов, О.Бөкеев, Кеңестік әдебиетте - В.Быков, В.Астафьев, Р.Гамзатов, Ш.Айтматов, О.Чиладзе, Г.Мотевосян, А.Ким, В.Белов, т.б. қаламгерлерді жатқызуға болады.

Мифологизм - бұл суреткерлердің стилі мен образды ойлау жүйесінің ең бір тартымды сипаттарының бірі. Олар аңыздық прозаның айшықты үлгілерін жаңа мазмұндық формада қолданғанын көреміз. Жазушылар өзінің өмірлік ұстанымына, адамгершілік өлшемдері мен көзқарастарына мифологиялық бастаулардан бағдар іздеді. Мифтік шығармашылық көркем шығарманың стильдік ерекшелігін, құрылымдық мәнін, идеялық, эстетикалық әсерін ұтымды бейнелеуге ықпал етеді.

Қазақ әдебиетінде мифті тудырушы жазушылардың алдыңғы қатарындағы Ә.Кекілбаевтің («Дала балладалары», «Аңыздың ақыры»), С.Санбаевтың («Аңызды аңсағанда», «Көп-ажал», «Мәңгілік күрес»), О.Бөкеевтің («Қар қызы», «Мұзтау»), т.б. шығармалары ерекше «ойындық» стилімен, жанрлық шекараларының бұдырлығымен, бұрынғы эстетикалық және идеологиялық қалыптың шеңберінен шыға білу қасиетімен ерекшеленді. Мифологизмге жақын жазушылардың көбіне ортақ қасиеттер: өткен дәуірлерге де, болашаққа да қатысты ауқымды философиялық жинақтауларға бейімділік; халық ауыз әдебиетінің поэтикасымен, эстетикасымен ішкі үндестік; көтеріңкі-эмоционалдық леп, *романтикалық стильге жақындық*. Көркем туындылардағы мифтік сюжеттер жазушыларға ежелгі мәдениеттің философиялық концепцияларын синтездеуге мүмкіндік береді.

Егер қазақ жазушылары бір жағынан, өздерінің жаңа мифтерін жасай білсе, екінші жағынан, олар ескі аңыздарды міндетті түрде қайта жаңартып, түрлендіріп, өзгертті. Кейде миф шығармаға тұтастай арқау болады. Қазіргі қазақ әдебиетіне ерекше болмыс-бітімді шығармалар әкелген, аңызды шығармаларында өнімді пайдаланып, өзінің көркемдік шешімін әлемге танытқан жазушылардың көп басына Ә.Кекілбаевты атауға болады. Ә.Кекілбаевтың «Аңыздың ақыры» романы тұтасымен бүгінгі заман ыңғайына қарай бейімделген ұлттық мифке құрылып, өткінші емес, мәңгілік құндылықтарға арқа тірейді. Ол аңыздық желілерді өз шығармаларында сәтімен, ұтымды да тұжырымды пайдаланады.

Қазақ прозасындағы мифтің қолданылу ерекшелігі турасында зергтеуші А.Ісімақова: «...Миф поэтикасы бүгінгі күнді терең уақыттық межелемен байытады, әрекет етуші мәдени метафоралар мен ассоциациялар қорын кеңейтеді. Нәтижесінде бір кездері мағыналық мән алған поэтикалық формулалардың (архетиптердің) «жандану» процесі жүреді [7, 382] - дейді.

Қазіргі қазақ романындағы мифологема метафора ретінде, қазіргі болмысты жалшы адамзаттық адамгершілік тәжірибесі контекстіне енгізудің қандай да бір көркемдік тәсілін айқындау ретінде көрінеді. Мифтік сюжеттер шығармада бүгінгі күннің күрделі де қарама-қайшылығы мол адамгершілік, рухани жағдайымен үндес келеді. Өз дәуіріндегі қоғамда бел алған рухани бастауға қарсы, адамзат жат құбылыстарды әшкерелеуде мифтің көркемдік қызметі ерекше.

Миф бүгінгі өркениеттің даму сатысында қайталанбас жаңа мазмұнға ие. Ол жаңа қасиеттермен толыға түсті. Ең алдымен, мифологизм өсиетшілдіктен, дидактизмнен, ақыл айтушылықтан арылды. Мифологиялық аллегорияның мағынасы шығарма мәтінінің астарына, ішкі терең өзегіне ауысты. Оның жинақтаушылық ауқымы, символикалық мәні тереңдей түсті. Ол көркем шығармаға көркем кестелі тіл, эстетикалық, идеялық мазмұн, терең эмоционалдық-экспрессивтік мән-мағына дарытты.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Процина Е.Г. Романтическая концепция мифа и ее отражение в малой прозе Ф.Фукс. - Нижний Новгород, 2004.
2. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. -М.: Наука, 1976.
3. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. -Л.: Худож. лит., 1973.
4. Вейман Р. История литературы и мифология. Очерки по методологии и истории литературы. -М.: Прогресс, 1975.
5. Шеллинг В.Ф. Философия искусства. СПб. -М., 1996.
6. Хализев В. Теория литературы. -М.: Высшая школа, 2002.
7. Исмакова А. Казахская художественная проза. - Алматы: Ғылым, 1998.

RESUME

ZHANUZAKOVA K. (Almaty)

ART AESTHETIC FUNCTION OF ROMANTICISM MYTH POETICAL PARADIGM

The article deals with artistic function myth poetical paradigms in the aesthetics of Romanticism.

Bayrakli DAVUT

SEZAI KARAKOÇ VE İKİNCİ YENİ ŞİİRİ

Гарип және Мавидің поэтикалық түсініктеріне қарама-қайшы қалыптасқан «Екінші жаңа өлең» кезеңі 1954 жылдан бастау алады. Мұнда тіл, бейнелеу, әуен мен суреттің байланысы көрініс табады. Мақалада осы ағымның көшбасшыларының бірі С.Каракоч шығармаларының өзіндік ерекшеліктері сөз болады.

Формирование Новых Вторых стихотворений было создано в 1954 году по сравнению с Гарипа и Мави. Характеристиками Новых Вторых стихотворений является использования языка, изображений, связь с музыкой и фотографиями. Сезаи Каракоч является одним из лидеров среди поэтов в Новых Вторых стихотворениях. Однако Каракоч отличается от других поэтов в Новых Вторых стихотворениях. Сезаи Каракоч является уникальным поэтом.

Giriş

Sezai Karakoç, yirminci yüzyılın ortasından bu yana gelişimini sürdüren modern Türk Şiirinin özgün adlarından birisidir. Sezai Karakoç'un ismi; ellili yıllar içinde İkinci Yeni şiirinin öncülleri arasında anılırken; zamanla çok farklı bir ufuk açtığı, şiirini bir uygarlık önerisinin çıkış noktası olarak konumlamaya çalıştığı görülür [26. 161]. Sezai Karakoç; şiirini, geleneksel şiirin, biçim ve deyişinin dışında arayan bir şairdir. Onun şiirlerinde, gündelik olan ile geçmiş ve gelecek, gizemli olan ile olağan olan, soyut ile somut iç içedir ve şiiri bu anlamda, birçok yapının bileşeni [1.160] olarak görülür. Ancak bu şiir, kendi içinde olup biten bir şiir değildir ve bu şiirin pek çok bağlantıları vardır [8. 37].

Bunlar; bir ucu ile eski İslam şiirine, bir ucu ile de çağdaş batı düşüncesi ve şiirine uzanan bağlantılardır [27. 217]. Karakoç, şiirin dışında dünya görüşü olarak kendisini İslam kültür ve davasına adanmış bir şairdir. Karakoç'a göre; Gazali, İbn-i Arabî ve Mevlana gibi şahsiyetler, İslam'ın doğru anlaşılabilmesi noktasında üçlü sacayağını oluştururlar ve bunlardan birisinin eksik olması, İslam kültürünün doğru yorumlanmaktan mahrum kalmasına neden olur [25. 53]. Şiiri ve düşüncüyü aynı anda ve bir birini kendi içinde merkez alan Sezai Karakoç; ortaya koyduğu şiirleriyle ve diğer eserleriyle çoğu zaman araştırma konusu olmuş bir düşünür ve şairdir. Karakoç; şiiri ve şairliği üzerinde ciddiyetle duran; sanatını oluştururken, sanatı üzerinde büyük bir dikkatle düşünen bir aydındır. Karakoç'un, poetikasını oluşturduğu süreçte; bir yandan da şiir yazmaya devam ettiği, edebi eserler verdiği, edebiyatın değişik alanlarında üretkenliğini sürdürdüğü gerçeği; onun yazma serüvenine başladığı ilk günden bugüne değin hala, şiiri ve sanatı üzerinde düşündüğünü göstermektedir. Bunu yaparken Karakoç'un, batı dünyasına kapılarını kapamadığını da şiir [17. 5] ve edebiyat yazılarındaki batı dünyası ve edebiyatı için yaptığı tenkit ve incelemelerden

anlıyoruz [18. 3].

1951 yılında yayınlanan ilk şiirlerinin ardından, 1956 yılından başlayarak şiir ve şair anlayışını düz yazılarıyla ortaya koyan Karakoç; bu tarihten sonrada, şiiri üzerinde düşünmeyi sürdürerek 1956–57 yılından sonra 1964, 1974–75–76 yıllarından 1983 e kadar poetik anlamda görüşlerini yazmaya devam eder. Sezai Karakoç, poetika alanındaki yazılarını “Edebiyat Yazıları I, II ve III” isimli eserleriyle kitaplaştırır [18. 8–126; 19. 7–135; 20. 7–73] Döneminin şairleri arasında ciddi anlamda gelenek düşüncesine sahip tek isim olarak anılan [2. 103]. Karakoç’u Şakir Diclehan; “gelenekçi bir anlayış ve işlev bakımından” T.S. Eliot’a “kültür verileri ve algılama biçimi bakımından” ise Ezra Paund’a benzetir [6. 189]. Sonuç olarak, Sezai Karakoç; Türk şiirinin evrelerini dikkatle inceleyen; Batı ve Arap şiir dünyasını yakından takip eden, neticede de kendi poetik görüşünü uzun soluklu olarak kaleme alan, bütüncül bir eser verme noktasından hareket eden modern bir Türk düşünürdür/şairidir.

İkinci Yeni Şiiri

Türk şiiri, 1950’li yıllarda bir duraksama dönemine girer. Orhan Veli’nin açtığı çığır, taklitçilerin elinde tükenmeye yüz tutmuştur. Nükteye, argoya ve gündelik olaylara dayanan basit tarafları fazlaca harcanarak eskitilmiştir [15. 506]. İşte bu dönemde bazı genç şairlerin, bir işbirliği ve eşzamanlılık olmaksızın [5. 37; 22. 170] kendinden önceki şiir akımlarına bir tepki olarak, yeni bir şiirsel anlayışıyla ortaya çıktığını görürüz. Bu hareket, Türk şiirini temellerinden sarsan, alışlagelen şiir anlayışını kıran bir şiir hareketi [5. 204–213] olarak belirir. İlk çekirdekleri 1954’te değişik dergilerde görülen İkinci Yeni [10. 3] şiiri, 1950’li yıllarda bir ön anlaşma olmaksızın, kendiliğinden doğmuş bir şiir hareketidir.[16. 1] Asım Bezirci’ye göre yanlış adlandırılmış olan bu şiir hareketinin[5. 9] öncü şairleri olarak şu isimler sayılır: “Turgut Uyar, İlhan Berk, Cemal Süreya, Edip Cansever, Ece Ayhan, Ülkü Tamer, Kemal Özer [9. 41; 7. 114] ve Sezai Karakoç.”

İkinci Yeni hareketi, 1956’da haftalık Pazar Postası gazetesinde toparlanarak, ilkeleri zamanla belirginleşmeye başlayan bir harekettir [11. 5]. Ancak İkinci Yeninin, ortak bir manifestosu, ortak bir yayın organı yoktur [16. 3; 23. 150]. Bu noktada Turan Karataş, bu şiirin; “hareket, atılım, topluluk” gibi adlarla anılmasının nedenini; ortak bir manifestolarının ve ortak bir şiir ilkelerinin olmamasına bağlar. Karataş, Asım Bezirci’nin, İkinci Yenici şairler arasında tam bir tutarlılık bulunmadığı için, bu şiirin bir ekol olma özelliği gösteremediğini yazar [22. 170] İkinci Yeni şiiri, Garip, Toplumcu Gerçekçi ve Mavi şiir anlayışlarına bir tepki olarak doğmuş [24. 269; 22. 170–171] ve gerek dönemi içinde, gerekse sonrasında şiirimiz üzerinde derin etkileri olmuştur [11. 5]. Alaattin Karaca’ya göre; söz konusu şiir hareketinin, kendinden önceki poetik çizgiden ayrılma yönünde, büyük bir kırılma meydana getirdiği, Türk edebiyatında Tanzimat sonrası süreç içindeki egemen çizgiden apayrı bir poetik ark açtığı ve modern şiirin başlamasında önemli bir basamak olduğu, çağdaş şiirimizi derinden etkilediği artık benimsenmiş bir olgudur [16. 5] İkinci Yeni; ilkeleri en başından

belirlenmiş, bir topluluk edebiyatı olarak doğmamış; dil ve üslup özellikleri, öncülerinin yayımladıkları şiirlerle zaman içinde şekillenmeye ve giderek sistemleşmeye başlamıştır. İkinci Yeni şairleri, okuyanda/dinleyende yeni tasarımlar oluşturabilmek için, dilin bütün olanaklarından yararlanmaya çalışmışlardır. Bu amaçla dildeki öğeleri; ses, biçim, sözdizimi ve anlam bakımından farklı bir duruma getirerek şiir dilini, hem dilbilgisi, hem de anlamla ilgili sapmalar üzerine kurmuşlardır [5. 21–45; 11. 5].

İkinci Yeni Tartışmaları

Cumhuriyet dönemi Türk şiirinin, üzerinde en çok tartışılan şiir hareketlerinden birisi olan İkinci Yeni hareketi, eleştirmenler tarafından sert eleştirilere maruz kalır. Özellikle Marksist eleştirmenler [23. 151] ve bazı edebiyatçılar tarafından, modern Türk şiirinin “en son ve en özgün” atılımı olarak kabul edilir; bazı eleştirmen ve edebiyatçılar ise, bu hareketi “edebiyatta bir skandal” olarak değerlendirmiştir [11. 5]. Başta Asım Bezirci [5. 5–213] ve Atilla İlhan [14. 5] olmak üzere; şiiri dava olarak gören Marksist eleştirmenler, anlamsız diye niteledikleri bu şiir karşısında eleştirel anlamda saldırıya geçerler. Atilla İlhan, İkinci Yeni’yi “Tutarsız, metotsuz ve sistemi olmayan geliş güzel bir çıkış” olarak görür ve “anlamsızlıklar curcunası” olarak değerlendirir [10. 74]. İkinci Yeninin eski şairlerinden Kemal Özer bu şiiri; “İkinci Yeni soyut şiirin, kapalı, karanlık, anlamı (ve belki daha bir sürü şeyi) en dar sınırına indiren burjuva şiirinin bizdeki özel adı” diyerek tanımlar [5. 172]. Tartışmanın ana noktalarından olan İkinci Yeni şiirine en sert eleştirileri yönelten isimlerden birisi de Rasim Özdenören’dir. Özdenören, bu şiirin ortak özelliğinin anlamsızlık olduğunu belirtir ve Orhan Veli’nin öldürdüğü şairaneliği “boş kalıplar içerisinde iade etmek” olduğuna değinerek “ Kendi uygarlığına, kendi insanına mutlak yabancılık” olarak tanımlama yapar. İlhan Berk’in gözünde anlatım (biçim) “şiiri bulmak gibi bir şeydir” hatta şiirin başıdır. İlk on bakmak gerekir, sonra içeriğe. Berk’in bu düşüncesi İkinci Yeniden kaynaklanmaktadır; bu hareket şiirde içeriği geriye itmiş, biçimi öne almıştır. Bezirci’ye göre, içerik diye imgeyi bağrına basmıştır. Bu hareket, Garip şiirinin koyduğu yasakları yıkmaya, imge ile edebi sanatları (benzetme, abartma, iğretileme v.b) yeniden şiire sokmaya, folklor verileri ile konuşma dilini ise şiirden kovmaya girişmiştir [5. 168–170].

Mehmet H. Doğan da, toplumdan ve toplumsal gerçeklikten kaçışın, anlamsızlığın, saçmalığın gizli köşelerine sığınışın şiiri olarak gördüğü bu hareketi sert bir dille eleştirir: “... İkinci Yeni, bir sapıklık hareketidir şiirimizde; şiirimizi duraklatan, geriye götüren bir hıyanettir” [2. 72]. Genel olarak eleştirmenler, İkinci Yeniciler arasında zıtlıklar, aykırılıklar olduğunu savunarak, şairler arasında sistem ve metot birliği sağlanamadığını söylerler [23. 151]. Toplumdan ve toplumsal olandan kaçma eğiliminde olan İkinci Yeni hareketinin, böyle bir kaygı taşımadığını belirten Asım Bezirci; toplumu ve toplumsal olanı can evinden yakalayacak bir birikimi ve ideolojisi olmadığını söylediği bu kuşağı, mücadeleci bir kuşak olarak değerlendirmez. Ona göre İkinci Yeni toplumcu değildir ve

toplumcu bir şiire de dönüşmeyecektir. “Bu kaçış şiiridir. Halk kaygısı yoktu şiirde (...) Kapalı, soyut, biçimci bir yol izlemiştir. Baş eğen, uzlaşmacı bir çizgiden de ayrılmamıştır” [5. 172–174]. Asım Bezirci, İkinci Yeninin kendisini okurlara ve topluma kabul ettiremediğini dile getirerek bu şiirin “İlerici bir düzeye yükselmemiş, çoğunlukla –toplumsal kaynakları bilinçle açıklanmadığı için soyutluktan kurtulamayan- kişisel bir bunaltı, bir kaçış edebiyatı olmaktan öteye geçememiş” olduğunu söyler. Bezirci, Edip Cansever’in “bozgununda çiçek” benzetmesi ve Mehmet Doğan’ın “İkinci Yeni ise aynı nedenler -özgürlük ve bilinç yoksunluğu- gitgide daha biçimci bir görüş almaya başladı. Gitgide daha çok bir kaçış şiiri olmaya başladı” ifadesiyle de görüşünü destekler [5. 169–211].

İkinci Yeni şairleri içinde ismi geçen şairlerden Yılmaz Gruda ise “bir kaçış” olarak gördüğü bu şiiri eleştirirken onun, “aydınsal bir tembellik” olduğunu dile getirir [16. 351] ve “bu bir kaçıştır, bir yığın toplum sorunlarını açık seçik söylemekten korkmaktır” [5. 211] der. Bazı eleştirmenler de, İkinci Yeni şiirinin Demokrat Parti iktidarının şiiri olduğunu belirterek saldırırlar. Bu eleştirilere cevap veren Muzaffer Erdost, bu iddiaların var olan olgularla çeliştiğini ve gerçek dışı olduğunu belirtir. Erdost, DP iktidarına en çok muhalefet eden gazeteler arasında yer alan Pazar Postasının olmasını da bu noktada delil olarak gösterir [10. 60]. Alaattin Karaca’ya göre; pratikte ve poetikada büyük bir değişimin meydana geldiği İkinci Yeni şiir akımı, Türk şiirindeki egemen çizgiden ilk büyük sapmadır [16. 5]. Turan Karataş da, İkinci yeniyi Türk şiir tarihi içinde kayda değer oluşumlardan birisi olarak değerlendirir ve bu şiir akımını edebiyat tarihimizin mühim bir meselesi olarak kabul eder [22. 170]. İkinci Yeni şiiri içinde adı zikredilen Sezai Karakoç ise, bu şiiri “Nekahet dönemi” şiiri olarak niteler. Karakoç, “Bu şiir, savaşa şartlanmış insanın yeniden dünyaya alışma denemeleri şiiridir. Ekmek meselesinin dışında da meseleler bulunduğunu yavaş yavaş görmeye başlayan insanın şiiri. Yeni bir ses ve biçim arayan; daha doğrusu, sesi ve biçimi yıkılmış ve inkâr etmiş Orhan Veli ekolüne zıt olarak, bir sese ve biçime ihtiyaç hissetmiş bir şiir. Bu şiir; bir köprü şiir, bir arayış şiiri olduğu için, birçok kötü örnekler vermiştir. Anlam ve biçim safsataları örneklerine bol bol rastlanır. Ama bu ekolün esas kurucuları olan şairler, bir nekahet döneminin bütün duyarlılığını yüklemesini bilmişlerdir, şiirlerine. Şiirlerimizden kovulan kelimenin haysiyeti, imaj gibi kaçınılmaz sanat yönlerini tekrar geri getirmeye çalışmışlardır” [19. 46–47].

Atilla İlhan ise, İkinci Yeni şairlerini; günlük anlamlarından soyutlanmış sözcükler ve boş imgelerle rastlantısal bir şiir kuran, böylece dikta dönemlerine özgü bir “kaçış” şiiri yazdıklarını belirterek eleştirir [14. 93]. Eleştirmenlerin ve sanatçıların, daha çok benimsedikleri sanat anlayışı veya dünya görüşü ekseninden hareket ederek, bu şiirin ortaya çıkışını; ya dış dünyadan soyutlayarak tamamen edebiyat içi gelişmelere, ya da edebiyatın dışında tamamen sosyal ve siyasal etkenlere bağladıkları; bunlardan birini diğerine daha üstün tutmaya, hatta tek belirleyici olarak göstermeye çalıştıkları görülmektedir. İkinci Yeni’nin öncü şairlerinden Cemal Süreya, yeni şiir hareketinin edebiyat içi

gelişmeler sonucunda ortaya çıktığını savunmaktadır. Özellikle 1953–1957 yılları arasında birtakım genç şairler, önce birbirlerinden bağımsız olarak, sonraları da dergi sayfalarında karşılıklı etkileşerek bir akım başlatmışlardır. Ona göre, o yıllarda fazla “akılcı” olan Türk şiirinde hikâye öğesinin dışlanmasıyla “irrasyonel” bir hava getirilmiş ve böylece başka bir düzende şiir yazmaya başlanmıştır. “Ses soyutlamalarına gidildi ve bir “iç ses” aramaya başlandı Türk şiirinde. Aslında şiirin alanı genişlemeliydi; yeni alanlar bulunmalıydı şiire ve şiir, her şeyi söyleyebilme, ifade edebilme sanatı olmalıydı. İkinci Yeni’nin sınırlarını başlangıçtaki özlemi, daha doğrusu olması gereken özlemi bu noktaydı” [10. 150–161].

İkinci Yeni’ye en başından gerek yazıları, gerekse şiirleriyle etkin bir şekilde katılan ve hareketin önemli temsilcilerinden biri olan Sezai Karakoç, Pazar Postası’nın 29 Haziran 1958 tarihli 26. sayısında yayımlanan “Dışımızın Zarı” başlıklı yazısıyla, yeni şiirin çok tartışılan dil tutumuna bir açıklık getirmeye çalışır. Karakoç yazısında, Garip/Birinci Yeni şiirini, Türk şiirinin “gerçekçi (realist)” akımı; İkinci Yeni’yi de, “gerçekliğin bir kopyasını değil, yeniden kurulmasını” getiren “Yeni-Gerçekçi Şiir (neo-realist)” akımı olarak değerlendirir [19. 27–35].

Yeni gerçek, İkinci Yeni şiirinin gerçeklik anlayışını oluşturmuş ve anlam “soyut” bir karaktere bürünmüştür. Gerçekliği algılayıştaki bu öznel özellik, Garip/Birinci Yeni şiirinin temel özelliklerinden birisini oluşturan “Nesnel Gerçekliğe” de şiirsel anlamda bir tepkiyi ifade etmektedir [10. 70]. İkinci Yeni akımına bağlı sanatçılar, şiir sanatında dilbilgisi kurallarının geçerli olmadığı inancıyla hareket etmişlerdir. Böyle bir düşüncenin oluşmasında, şiir anlayışlarına bir tepki olarak ortaya çıktıkları Garip/Birinci Yeni şiirinin de etkisi olmuştur. Garipçiler, şiir dilinde deformasyona gitmeye ya da olağan sözdiziminin düzenini bozmaya karşıydılar. Teşbih, istiare, mecaz gibi sanatlara yer vermeden, dili herkesin anlayabileceği bir şekilde kullanmak temel ilkelerinden birisiydi. Birinci Yeni’nin bu tek anlamlı dil kullanımına bir tepki hareketi olan İkinci Yeni, anlamı mümkün olduğu kadar örtmeye, gizlemeye; hatta şiir sanatında o kadar da önemli olmadığını ileri sürerek, rastlantıya bırakmaya çalıştı.

İkinci Yeni şairleri, kelime ile anlam arasındaki geleneksel dengeyi bozmaya çalışmışlar; kelimeleri, alışılmamış sözdizimi düzenlemeleri içinde kullanarak onlara yeni anlamlar yüklemişler ve böylece sözün çağrışım dünyasını genişletmeyi hedeflemişlerdir. Şiirdeki biçim arayışlarını, dış-biçimden iç-biçim arayışına yöneltmişler ve kelime ile anlam arasındaki alışlagelmiş dengenin, kelime lehine bozulmasını tercih etmişlerdir. İkinci Yeni şiirinin anlam yapısıyla ilgili bir değerlendirme yapılırken; bu harekete katılan sanatçıların bir manifesto ortaklıklarının bulunmadığı, şiirin teorik meseleleri üzerine farklı düşünceler taşıdıkları; bu farklılıklar üzerine kurulan şiirlerin anlam yelpazesinin de, Ece Ayhan’ın ideolojik bir öz taşıyan “Devlet ve Tabiat”ından, İlhan Berk’in anlamsızlığa uzanan “Mısırkalyoniği”ne kadar açıldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Hulusi Geçgel’e göre, böyle bir perspektiften bakıldığında,

hareketin bütün ürünleri için kullanılan “kaçak şiir”, “anlamsız şiir” gibi toptancı yargıların ne kadar yanıltıcı olduğu görülecektir [11. 6]. Geçgel, İkinci Yeni şiirinin, anlamsızlığı ilke edinmediğini ancak anlamsızlığa kadar özgür olmayı savunduğunu dile getirir [10. 80].

İkinci Yeni Şiiri ve Sezai Karakoç

İkinci Yeni ve Sezai Karakoç hakkında kaleme alınan yazıların birçoğunda “Sezai Karakoç, İkinci Yeninin neresinde?” sorusuna cevap teşkil edebilecek bazı tespitler yapılmıştır. Turan Karataş’ın da belirttiği gibi, bu konuda yazılıp çizilenler maalesef dağmıktır. Bu noktada bir diğer sorunda, meseleyi ele alan yazarların farklı kaynakları kullanmalarından ortaya çıkan fikir ayrılığıdır [21. 237]. Sezai Karakoç’a göre, ne İkinci Yeni anlaşılmıştır ne de kendi şiiri hakkında tanınabilmiştir. Kendi şiiriyle bu şiir arasındaki ortak noktalar ve farklılıklar anlaşılammış, neticede de ortaya konamamıştır. Sezai Karakoç’un derin ifadelerle ortaya koyduğu İslami çizgi onu; İkinci Yeni şairleri arasına ve bu şiir akımına dâhil etmeyi zorlaştırmaktadır. Zira bu şiirin öncüleri içerisinde, İslami hassasiyetleri olan neredeyse sadece Sezai Karakoç’tur. Bu nedenle meseleye kendi açısından bakanlar onu İslami bir çizgide gördüklerinden, İkinci Yeni eğilimine bağlayamıyorlardı. Bir diğer gurup ise, Sezai Karakoç’un şairliğini görmezden gelmek için onu, bu akımın içine dâhil etmemeye çabalıyorlardı. Sezai Karakoç’un ilk şiirlerinden sadece bir ikisine bakarak onun İkinci Yeni’den olduğunu iddia etmek doğru olmadığı gibi, “Yağmur Duası” ve “Monna Rossa” şiirlerine bakılarak da onu, bu yeni şiir hareketinin dışında tutmak tutarsızlık olacaktır. Zira bu şiirler, Karakoç’un kitaplarına yıllarca girmemiş şiirlerdir. Bunun yanında Karakoç’un “Körfez” isimli şiir kitabını temel alacak olursak; buradaki şiirler biçim açısından ele alındığında, onu İkinci Yeni’den ayıramayız [21. 238]. Şiirler III isimli kitabındaki şiirleri incelenecek olursa, Karakoç tam bir İkinci Yeni şairi olarak değerlendirilebilir. Şiir tekniğini ve özdeki soyutlamayı bu tespitlere dayanıp delil olarak kullanan Karataş; Karakoç’un şiirini, İkinci Yeni şiirine dâhil eder. Doğan Yel’e göre, “İkinci Yeni ile Sezai Karakoç’un ortak yanları kadar, onun, bu akım dışında kendine özel bir köşe ayıran nitelikleri de az” değildir. Yel’e göre Karakoç, ne İkinci Yeni akımının dışında düşünülebilir ne de bütün bütün içinde. Şiir tutumuna bir ad koymak istenirse “neo-klasik” en uygunu olur.” Sözün en çok karıştığı noktada Karakoç şiirini, “İkinci Yeni şiiri denince akla ne geliyorsa, buna en çok Sezai Karakoç’un şiiri uymaktadır” veya “Karakoç’u bu şiir akımı içerisinde, o şairlerden biri gibi düşünmek onu dar bir çerçevede ele almak olur” gibi ifadelerle nereye dâhil edileceği tartışılır. Bu kadar zıt ifadelerle şiiri ve şairliği üzerinde tanımlamalar yapılan Sezai Karakoç “Diriliş Dergisi”nde, kendisini İkinci Yeniden görmediğini belirterek şunları yazar: “Benim ikinci Yeni ile ilgim, aynı dönemde şiir yazmam ve belki biçim bakımından bazı ortak yanlarım bulunmasından ibarettir” der [21. 241]. Arif Ay’a göre “Karakoç’un şiirini İkinci Yeniyle irtibatlandırmak, İslam medeniyetini ve onun oluşturduğu edebiyatı anlamamaktır” [3. 50]. Ece Ayhan, Karakoç’u İkinci Yeni şairleri arasında sayar. Ayhan ayrıca Karakoç’u, bir “akım” olarak ifade ettiği İkinci Yeninin

başlatıcıları arasında kabul eder ve “İkinci Yeninin önemli bir şairidir” der [4. 23–74]. İkinci Yeni şiirine dâhil edilen şairlerin büyük çoğunluğu ile Sezai Karakoç’un aynı dini hassasiyetleri paylaşmamaları; İkinci Yeni şairlerinin ve Karakoç’un, aynı şiir hareketinde gösterilmesini zorlaştırmaz. Onun şiirini şekil açısından İkinci Yeni grubunun içerisinde sayanlar, bu şiirin içerik olarak farklı kaynaklardan beslendiğini belirtirler. Bizim şahsi kanaatimize göre de Sezai Karakoç’un şiiri, İkinci Yeni şiiriyle aynı kaynaklardan beslenmemektedir. Ancak sadece bu nokta göz önüne alınarak Karakoç şiirinin, İkinci Yeni şiirinden büsbütün uzak düşünülmesi de mümkün değildir [5. 5–213; 16. 7–500; 21. 11–539]. Biçim, imaj, form ve yer yer anlam kapalılığı, söz sapmaları gibi olgular göz önüne alınınca; Karakoç’un İkinci Yeni şiiri içinde kendine özgü bir yer açtığını söyleyebiliriz. Bizce Sezai Karakoç’u bu şiir hareketi içinde yalnız bırakan etkenlerin başında, onun İslami kaynaklardan beslenmesi ve bunu da şiirinin ana ögesi yapması gelir.

Sonuç

Sezai Karakoç kendi adına konuşan, ancak konuştuğu yer ve kitle olarak İkinci Yeni adına söz söylemeyen bir şairdir. Şiiri, poetik oluşumuyla birlikte gelişir; edebiyat, şiir ve sanat üzerine yazılarıyla şiirlerini birlikte oluşturur ve bu noktada şiir kurgusuyla poetika daha çok birbirini tamamlar [12. 81]. Kendi kişisel poetikasını, kendi düşünceleri ve dini inancının temelinde kuran Karakoç; şiirlerinde geleneğe bağlı kalan ve folklor unsurlarını kullanan bir şairdir. Şiirde kapalılığı, anlam karanlığını kısmi olmak kaydıyla savunur. Ancak o, anlamın tamamen şiirden atılmasından da yana değildir. Zira Karakoç şiirinde, anlaşılacak önemli bir unsurdur. Şair, anlaşılmalı ve toplumu yönlendirmeli, topluma önder olmalıdır. Bunun bir nedeni de Karakoç’un şaire bir misyon yüklemesidir diyebiliriz. Karakoç, şaire toplum içinde görev yüklerken ona misyon verir ve onu kalabalıktan kaçan değil, ona yol gösteren, öncü olan bir kişi olarak lanse eder. Sezai Karakoç, kendi poetikasını oluşturmaya çalışsan, ancak bunu yaparken İkinci Yeni adına konuşmayan, buna özellikle dikkat eden bir kimlikle, kendi kişisel-sistemli poetikasını kurar.

Karakoç; konuştuğları kadar, konuştuğu yer ve seslendiği kitle olarak da bu şiir hareketi şairlerinden ayrılır. Onun poetikasında ve kaynaklarında hep İslam vardır [16. 487–489]. İşte tüm bu noktalar bizi; Karakoç’un İkinci Yeni şiiri içinde, ancak özgün bir noktada olduğu yorumuna çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

1. Ada Ahmet, “İkinci Yeni ve Sezai Karakoç’un İlk Şiir Kitabı: Körfez”, Hece Dergisi Diriliş Özel Sayısı, Ocak 2003.
2. Akkanat Cevat, “Gelenek ve İkinci Yeni Şiiri”, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
3. Ay Arif, “Sezai Karakoç’un Şiiri İkinci Yeni Şiiriyle Akraaba mı?”, Yedi İklim Dergisi, Sezai Karakoç Özel Sayısı, 23. Cilt, İstanbul, Eylül 2000.
4. Ayhan Ece, “Bir Şiirin Bakır Çağı”, Y. K. Yay., 2. Baskı, İstanbul, Ocak 2007.
5. Bezirci Asım, “İkinci Yeni Olayı”, Evrensel Yay., İstanbul, Mayıs 1996.
6. Diclehan Şakir, “Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç”, Piran Yay., İstanbul 1990.
7. Enginün İnci, “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı”, Türkler Ansiklopedisi, Y.T.Yay., 17. Cilt, Ankara, 2002.

B.Davut. Sezai Karakoç ve İkinci Yeni Şiiri.

8. Erođlu Ebubekir, "Sezai Karakoç'un Şiiri", Bürde Yay., İstanbul 1981.
9. Fuad Memet, "Çağdaş Türk Şiiri Antolojisi", Adam Yay., 12. Baskı, İstanbul, Mayıs 1995.
10. Geçgel Hulusi, "İkinci Yeni Şiirinin Çevresinde Ece Ayhan", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Trakya Üni., SBE, Haziran 2002.
11. Geçgel Hulusi, "İkinci Yeni Şiirinde Sapmalar", Uluslararası IV. Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 17-19 Haziran 2004.
12. Haksal, Ali Haydar, "Sezai Karakoç, Eleğimsağmalarda Gökanıtı", İnsan Yay., İstanbul 2007.
13. Hece Dergisi, Diriliş Özel Sayısı, Ankara, Ocak 2003, sy; 73.
14. İlhan Atilla, "İkinci Yeni Savaşı", Bilgi Yay., 3. Baskı, İstanbul, 1996.
15. Kabaklı Ahmet, "Türk Edebiyatı Ansiklopedisi", IV. Cilt, T.E.V Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2002.
16. Karaca Alaattin, "İkinci Yeni Poetikası", Hece Yay., Ankara, Ekim 2005.
17. Karakoç, Sezai, "Batı Şiirlerinden", Diriliş Yay., 5. Baskı, İstanbul, Aralık 2005.
18. Karakoç Sezai, "Edebiyat Yazıları I", Diriliş Yay., 4. Baskı, İstanbul, Mayıs 2007a.
19. Karakoç Sezai, "Edebiyat Yazıları II", Diriliş Yay., 3. Baskı, İstanbul, Mayıs 2007b.
20. Karakoç Sezai, "Edebiyat Yazıları III", Diriliş Yay., 2. Baskı, İstanbul, Nisan 2000.
21. Karataş Turan, "Doğunun Yedinci Ođlu Sezai Karakoç", Kaknüs Yay., 2. Baskı, İstanbul, Eylül 1998.
22. Karataş Turan, "İkinci Yeni Türk Şiiri", Türkler Ansiklopedisi, Yeni Türkiye Yay., 17. Cilt, Ankara, 2002, s, 170.
23. Koç, Metin Necmi, "Cemal Süreya'nın Düzyazılarında Şiirle İlgili Görüşleri", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üni., Eskişehir, Aralık 2006.
24. Korkmaz Ramazan (Editör)- Özcan Tarık, "Yeni Türk Edebiyatı 1925-2000", "İkinci Yeni Şiir Hareketi", Grafiker Yay., 4. Baskı, Ankara 2007.
25. Kurt Ayhan, "Ötesini Söyleyemiyorum", Ludingirra Dergisi, Sezai Karakoç Özel Sayısı, Bahar 99 (1999), sy, 9.
26. Muharrem Mustafa, "Geometri Sağnağı Altında sesler ve Sezai Karakoç", Hece Dergisi Diriliş Özel, sy, 73, Ocak 2003.
27. Sağlık Şaban, "Tanrının Gözüyle Bakış Penceresi Yahut Sezai Karakoç'un Ayinleri", Hece Dergisi Diriliş Özel, sy, 73, Ocak 2003.

REZUME

B.DAVUT (Türkistan)

SEZAI KARAKOÇ AND SECOND NEW

The formation of new second poem was created versus to Garip and Mavi poem in 1954. The characteristics of new second poem are the language usage form, image usage, connection with music, and taking advantage of picture. Sezai Karakoç is one of the leader poet in the new second poem movement. Karakoç is different from the other the new second poets in poem and poetika. However Karakoç is not thought except the new second poet. As a result Sezai Karakoç is a unique poet in the new second poets.

Г.М. МОЛОТОВА

ВОПРОС ВОЗНИКНОВЕНИЯ ВЕРСИЙ ДАСТАНОВ У ТЮРКСКИХ
НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

(сравнительный анализ казахского и уйгурского версий «Йусуфбек-
Ахметбек»)

Мақалада түркі халықтары арасында кездесетін «Йусуфбек-Ахметбек» дастанының қазақ және ұйғыр версияларына салыстырмалы талдау жасалған.

Yazar 'Yusufbek-Ahmetbek' destanının uygur ve kazak nüshalarını karşılaştırarak analizetmiş.

Проблема создания версий одного эпоса у тюркских народов Центральной Азии является одним из неизученных в уйгурской фольклористике. Признаком версии принято считать «*существенное видоизменение смысла произведения*». В рамках данной статьи мы попытаемся проследить процесс создания версий одной народной поэмы у народов, объединенных трассой Великого шелкового пути. Караванная дорога связывала крупные города государств от китайской стены до Ферганской долины. Города ставшие центрами торговли способствовали контакту населения Востока и Запада. Наряду с политикой торговли развивался взаимообмен в области культуры. Это касалось и элементов архитектуры, прикладного искусства, образцов устного народного творчества. В этом процессе значительную роль сыграли сказители «*маддахи*», на протяжении путешествия и в местах привалов рассказывали увлекательные истории, легенды-предания и дастаны. Особо быстрое распространение получали такие поэмы о трагической любви подобные «Хосров и Ширин», «Лейли-Меджнун», «Козы-Корпеш и Баянсулу». Другим фактором, способствовавшим возникновению версий произведений народного творчества, выступали дипломатические отношения между государствами Центральной Азии. В число подношений включали и рукописи диванов, сборников рассказов, трактатов, оформленных миниатюрами, красочно расписанных.

Теоретически версия создается в пределах тех возможностей, которые заложены в произведении. Видоизменяется общий замысел. По-новому соединяются мотивы, реализующие замысел, происходит новое их сочетание в пределах видоизменяющегося замысла [1, 85]. Прекрасным примером может послужить эпос «Гороглы». Основной текст создан туркменским народом. Он широко распространен у тюркоязычных и ираноязычных народов Центральной Азии. Уйгурская версия малоизвестна науке. Впервые нами был сделан доклад по уйгурской версии «Гороглы» на международном конгрессе ICANAS-37 [2]. В дальнейшем мы провели

сравнительный анализ текста уйгурской версии эпоса с казахской версией, хранящейся в рукописном фонде Института литературы и искусства им. М.О. Ауэзова. Позже выявлен еще один вариант уйгурской версии озаглавленный «Имир Горогли». Два текста уйгурской версии в корне отличаются. Если в «Горогли» повествование строится на конфликте предков Ибрахима ибн Адхама Горогли и его разрешении, то «Имир Горогли» построен очень близко к туркменской версии. Именно второй текст теоретически является версией туркменского эпоса.

Еще одним народным дастаном широко распространенным среди тюркских народов Центральной Азии является «Йусуфбек и Ахматбек». Рукопись народного дастана «Йусуфбек и Ахматбек» хранится в фонде Института народов Азии Академии наук России [3]. Копия рукописи имеется в фонде Центральной научной библиотеки Комитета науки МОН РК [4]. Текст дастана из коллекции С.Ф.Ольденбурга носит название «Боз оглан» [5]. Переписчик – Мулла Абдулрахим (из Аксу). Время переписки текстов относится ко второй половине XIX века. Л.В.Дмитриева в «Каталоге тюркских рукописей Института востоковедения Российской Академии наук» указывает еще на десять списков данного дастана [6, с.460-464].

Существуют несколько версий рассматриваемой поэмы. Казахская версия издавалась неоднократно. Перевод на казахский язык осуществлен Ешбаем Казак Козберген-улы в 1297 г.х. Он издан в 1889 г. в городе Казань. Затем последовали второе (1890) и третье (1904) издания. Текст озаглавлен «Бозуглан, Ахметбек һәм Жүсіпбек».

5 текстов казахской версии дастана в настоящее время вошли в Серию «Бабалар сөзі». Первый текст «Бозоглан, Ахметбек и Жусипбек», текст о котором говорили выше (использовано издание 1904 г.). Второй – «Рассказ Жусип-Ахмета» (Жүсіп-Ахмет хикаясы), записанный от Базар жырау. Третий «Кисса-и Бозоглан», записанный от народного сказителя Азимбая Бижанулы. Четвертый – «Кисса-и Ахмет-Жусипбек», дастан неизвестного сказителя, записан в Костанае. И пятый, «Бозоглан», записанный от сказителя Абдимурата Конырбайулы из Каракалшакстана.

Как выше указывали, два варианта уйгурской версии озаглавлены по-разному: первый «Йусуфбек и Ахматбек», второй – «Боз оглан». И в других тюркских версиях соответственно названия различные. Такие же заголовки дастанов казахской версии. Кроме уйгурской и казахской версий имеются узбекская и туркменская версии. Они, как и уйгурская версия названы «Йусуф ва Ахмат». Единственное отличие – пропущен аффикс –бек, показатель принадлежности к аристократии. Все это показывает внешние сходства тюркских версий дастана.

Основой для создания версий дастана «Йусуфбек и Ахматбек» стало преломление реальных событий из истории народов Центральной Азии. Завоевание территории Центральной Азии персами и борьба против них. В

народных дастанах тюркских народов данного ареала они часто выступают как внешние враги и называются «қизилбапшар – кызылбаши».

Замысел народного дастана «Йусуфбек и Ахматбек» подчинен героическим деяниям двух принцев. Данный текст начинается с зарождения конфликта между Бозогланом и его племянниками (Йусуфбеком и Ахмадбеком). Основой конфликта выступают чувства зависти одного из визирей Бозоглана. Портрет главных героев дастана составлен по образцу героического эпоса. Их красота гармонирует благородством, храбростью. Они отличаются мастерством воина.

В дастане выдвигается идея о сакральности и профанности субъектов [9, с. 32]. Сакральность принцев противопоставляется профанности служащего правителя кызылбашей. Йусуфбек и Ахматбек становятся пленниками и мучениками. Благодаря своей нравственной и внешней красоте, таланту импровизатора принцы избавляются из заключения. В тексте Йусуфбек и Ахматбек описываются как несравненные воины. Истинные мусульмане в бой вступают с именем Аллаха и пророков, имамов. В эпизодах сражений сказитель подчеркивает поддержку высших сил. В противовес им раскрывается низость служителя Гозалшаха – Мирзы Мамата. Ему присуща алчность – ради вознаграждения, обещанного Гозалшахом, идет на обман.

Народным дастаном показывается пути закаливания главного героя путем испытаний и страданий. Йусуфбек и Ахматбек, плененные обманом и заключенные в темнице проходят школу мудрости. Интересен образ старца «баба Камбара», заключенного за верное толкование сна правителя кызылбашей. В темнице происходит знакомство принцев со старцем. Образ старца в народных жанрах очень интересен. Функции старца-вестника заключается, прежде всего, в наставлении, указании верного пути. Через общение с ним происходит усовершенствование нрава главных героев. В этом эпизоде дастана передается идея усовершенствования личности. Выражается народное понимание о страдании как о пути очищения главного героя повествования.

Теперь попытаемся изложить результаты сравнительно-сопоставительного изучения уйгурской и казахской версий. Как выше указано, тексты казахской версии этого дастана вошли в «Бабалар сөзі». Казанское издание «Бозуглан, Ахметбек и Жусипбек» (1904) относится к творчеству Ешбая Козбергонулы. Как указывает Т. Акимова Ешбай Козбергонулы, в конце текста написал дату завершения поэмы: *«Тарихның бір мың екі жүз тоқсан жетінші жылында ражаб айында тамам әйладым. Қазақ тілдерінде хатасы болса, әуел шығарғандан, екінші кісілерден мәдадасы бұ Жүсіпбек–Ахметбек кітабының сауабы жазушы Ешбай қазақ Көзбергонулы»* – Завершил в месяце ражаб одна тысяча двести девяносто седьмого года. Если есть ошибки на казахском языке (*имеется в виду*

Г.М. Молотова. Вопрос возникновения версий дастанов...

дастана – М.Г.М.), то с предыдущего издания, из чернил вторых лиц. За эту книгу Жусипбек–Ахметбек воздастся за доброе дело казаху Ешпбай Козбергонулы [10, с. 357]. Приведенный отрывок дает основания предположить, что дастан переведен на казахский язык Ешпбаем Козбергонулы. Во-вторых, Ешпбай Козбергонулы в конце дастана указывает дату завершения работы, т.е. 1297 год хиджры. Подобная информация присутствует и в уйгурской версии. Сказителем указывается воскресенье 1290 года хиджры. Это дает основание выдвинуть предположение, что Ешпбай Козбергонулы был знаком текстом уйгурской версии. В-третьих, повествование в обеих версиях ведется одинаково. Лишь некоторые моменты отличаются.

Например:

<i>Уйгурская версия</i>	<i>Казахская версия</i>
Один визирь у Бозоглана – Агабек. За него выдает сестру Лаьалхан-айим. Рождаются сыновья: Йусуфбек и Ахметбек	У Бозуглана два визиря – Ажибек, Бабабек. Их женит на своих сестер. Рождаются Жусипбек и Ахметбек.
В семь лет Йусуфбек и Ахметбек идут в школу. За короткий срок осваивают все науки, воинское мастерство	Нет информации об образовании. Отмечается мастерство верховной езды и охоты
Правитель Ургенча: Ар-Алихан сын НаDIR султана	Правитель Ургенча: Ергали хан сын НаDIR султана
Гозалпах правитель Мисра	Козалпах правитель «Мешел журты»
Кокчи описывает плененных Йусуфбека и Ахметбека Гозалшаху	Отсутствует эпизод описания Жусипбека-Ахметбека
Поэт Кокча проникает в стан Йусуфбека и Ахметбека с целью полонить их	Мырза Мамет выполняет эту функцию
Кокча представляется другим именем – Мирза Ахмад	Кокча – имя поэта, с которым вступает в состязание Йусуфбек. Кокча и Мырза Мамет – разные люди (по тексту)
Имя богатыря, учившегося воинскому мастерству у Гороглы – Арсланбек	Имя богатыря, учившегося воинскому мастерству у Гороглы – Сапа углы Шаган
Сражение с армией Гозалшаха происходит два раза. В первый раз в бой вступают Ошурбек, Халдархан. Во второй раз – Арсланбек	Описывается лишь одно сражение. В бой вступает только Сапа углы Шаган
По совету Боба Камбара Гозалпах отправляет двух девушек послами: Бибинияз (пленница), Каракоз (дочь Хамзы). Йусуфбек отправляет с условием, что переговоры будет вести Боба Камбар	По совету Баба Гумара Козалпах отправляет Каракоз со свитой из 40 девушек. Каракоз говорит, что Баба Гумар мертв. Поэтому Жусипбек требует отправить тело старца в золотом гробу
Женитьба Йусуфбека на Каракоз, Ахметбека на Бибинияз. Отправляет Боба Камбара с богатым караваном в Чин-Мачин, трон Мисра оставляет Гозалшаху, принявшему ислам, затем Йусуфбек излагает о своей жизни (30 строк)	Жусипбек женит Баба Гумара на Каракоз и еще на двух красавиц. Повествование завершается песней Жусипбека, аккомпанирующего золотым сазом (8 строк).
В конце дастана указывается дата его завершения: воскресенье 1290 г.х.	В версии Ешпбая Козбергонулы указывается дата завершения поэмы 1297 г.х.

Кроме приведенных данных двух версий наблюдаются различия в поэтическом повествовании. Чувствуется импровизаторская способность Ешбая Козбергенылы. Поэтическое повествование некоторых эпизодов присутствует в уйгурской версии, а в казахской версии отсутствует. Или же в варианте Ешбая Козбергенылы прослеживается более пространное изложение некоторых эпизодов.

В отличие от рассмотренного текста казахской версии вариант Азимбая Бижанулы, Базара Ондасулы и анонимного автора составлены исключительно поэзией. Так, «Кисса Бозуглан» (Азимбай Бижанулы) 797 строк, «Жусип-Ахмет хикаясы» (Базар Ондасулы) 2263 строк. Вариант анонимного автора объемистее. Состоит из 3198 строк. Варианты казахской версии отличаются друг от друга. Так, например, дастан Базар-жырау имеет зачин. Для привлечения внимания слушателя и переключения их интереса в повествование сказитель совершает экскурс в далекое прошлое: *Ғаламның бір жері ылды, бір жері қыр, Аспан-жер жаралғалы тіреусіз тұр* (Некоторые места вселенной углубление, некоторые возвышенность, Небо-земля со времен создания стоят без опоры). Затем повествуется о страданиях Жусип-Ахмете, попавших в плен из-за высокомерия (*менмендіктей*). По тексту Бозуглан увидев, Мирзы Мамета советует избавиться от него. Здесь сказитель подчеркивает мысль, что необходимо всегда прислушиваться мнения старших. Базар-жырау подчеркивает происхождение Жусипа и Ахмета из туркмен. В отличие от других текстов сообщается, что отец героев дастана умер в молодости, что их деда звали Ерсары. Местность, где обосновались Жусип и Ахмет, после изгнания Бозугланом – «Хаудек» (*hәудек*). Выполнить задание Козалшаха идет Кокше шайыр, на скакуне «Телконыр». Некоторые данные о героях повествования раскрываются в беседе Жусипа с баба Камбаром. Так, баба Камбар из Чин-Мачина, араб, его пиры Гали-арыстан и четыре падиаяра. Здесь уточняется племя, с которого происходят Жусип и Ахмет: *«Түрікпеннің Теке-Жәуміг бектері едік»* (Мы были беками теке-джаумитов туркмен). Бибинияз, уведенная в плен в детстве, на рынке встречает старца. Тот передает скакуна для Жусипа и Ахмета. Отмечается роль Бибинияз в вынесении визирями справедливого решения о состязании Кокше и Жусипа. Она также освобождает из темницы Шахима – богатыря Бозуглана, вступившего с состязание с богатырем Козалшаха. В этом тексте сообщается об отсечении головы Козалшаха Бозугланом, подробности казни Кокше. Привлекает внимание тот факт, что указывается время перевода дастана: *«Жылында 1899 наурыздың жауған кезде ақша қары, Аударғтым Алдажардың Қалқашына, Балқының халыққа мәлім мен – Базары»* (В 1899 году, когда шел белый снег марта, Велел перевести Калакше Алдажара, Я – Базар, известный народу Балха).

Относительно варианта А.Бижанулы можно сказать, что в отличие от рассматриваемых текстов у Бозуглана две сестры: Кульхадиша и Лагыл. От их брака с визирями рождаются Жусип и Ахмет. Указывается возраст

Козелше (360 лет), Баба Гумара (330 лет). Козелше выступает правителем калмыков. Баба Гумар – друг Ергали-хана. К Жусипу отправляется не Кокше, а Мырза Мамет. При описании эпизода сражения Аширбека с врагом упоминается использование огнестрельного оружия. В этом тексте Каракоз является дочерью Козелше. Как видим, внешний конфликт переносится на войну между казахами и калмыками. Соответственно Жусип и Ахмет казахские беки. Завершается дастан словами Козелше об освобождении из темницы Баба Гумара, чтобы он передал Жусипу и Ахмету о принятии им ислама, выполнении всех их условий. Текст дастана краткий.

Что касается варианта Абдимурата Конырбайулы, то следует отметить, что дастан имеет зачин, где говорится о земле казахов. Как и в предыдущем тексте повествуется о столкновениях между казахами и калмыками. Называются такие калмыцкие богатыри как Карадэу, Сарыдэу. Правитель калмыков Карахан приказывает ногайцу Урум-хану завоевать земли Жаманке. Сказителем использован мотив бездетности правителя казахской земли Жаманке. Именно в период скитания у них рождается сын-мститель Бозуглан. Дастан составлен строго по эпическим канонам. Повествуется о выборе коня (конь говорящий), подвигах семилетнего Бозуглана, женитьбе на двух красавиц. Функционирует в тексте старец, указывающий Бозуглану дорогу, дающий постоянно наставления.

«Ахметбек-Жусипбек кысасы» анонимного автора тоже имеет свои отличия. Визиря Накылхана Бозуглан женит на своей сестре Лагылхан айым. В кысса описывается война между Жусипбеком и Бозугланом и завоевание 72 городов. Гаширбек называется «*тағасы*» – дядей по материнской линии. Место, где обосновались Жусипбек и Ахметбек после откочевки от Бозуглана – Дарбулак. Введен эпизод придуманного Мырза Маметом сна, указывающего ему о встрече с Жусипбеком и Ахметбеком. Подробно описывается переживания их сестры Карлыгап. Ее портрет создан ближе к образам дев-воительниц:

*Қырық қыз ертiп нөкерге,
Сайланьш құрал тағынды.
Іздемеқ болып ағасын
Ойлады түрлі ағымды.*

*Взяв сорок девушек-воинов,
Повесили оружие на подбор.
Чтобы искать своего брата
Думы думала разные.*

Видим дополнение к этому портрету в следующих строках:

*Қолына жасыл ту алып,
Жақындап бойлап қарайды.*

*Взяв в руки зеленое знамя,
Приблизившись, присмотрелись.*

В вышеприведенных строках мы видим снаряжение Карлыгап и ее сверстниц, т.е. они подбирают оружие, с зеленым знаменем в руках приступают в поиски братьев. Следует отметить, что зеленый цвет знамени носит информацию о принадлежности героев к мусульманам.

Несмотря на то, что в начале текста сказитель называет Жусипбека и Ахметбека казахскими беками, Козалпах Жусипбека называет узбеком.

Сами Жусипбек и Ахметбек в беседе с Баба Гумаром говорят, что они туркмены:

*Арманмен келген ерлерім,
Түрікпен еді елдерім.*

*С мечтой пришли мои молодцы,
Илем моим был Туркмен.*

В отличие от других текстов Бибинияз пленник из страны туркмен, поставленный сторожить темницу.

В некоторых текстах Каракоз приносит дутар, саз Жусипбеку в темницу. В варианте анонимного автора Каракоз приносит домбру. Она является дочерью Кокпагыра. В тексте упоминается 95-летний богатырь Шаканагай, который учился воинскому мастерству у самого Коруглы.

Если в других вариантах говорится, что Кокше или Мырзе Мамету отсек голову Ахметбек, то в этом тексте Мырзу Мамета убивает Гаширбек. Даются подробности его казни.

Дастан завершается просьбой Козалшаха к Каракоз отправиться послом к Жусипбеку и ответом Каракоз, чтобы ее снабдили достойными подарками.

Сравнительный анализ вариантов казахской версии показывает, что варианты XIX века (Ешбая Козбергонулы, Азимбая Бижанулы) по языку близок к чагатайскому, в вариантах XX в. наблюдается использование таких русских слов, как «раскотты», «порымдарын», «калопын», «закун», «мәнерлі» (Базар Ондасулы, текст анонимного автора). Если в варианте Ешбая Козбергонулы, Базар Ондасулы, анонимного автора внешним врагом выступают кызылбаши как и в туркменской и уйгурской версиях. В вариантах Азимбая Бижанулы, Абдимурата Конырбайулы повествуется о завоевании калмыками казахских земель. Так, в «Кисса Бозуглан» Азимбая Бижанулы пишется:

Қазаққа тура тартқан қара жол
Еліне қос сұлтанның келіп кірді.

Есть черная дорога, ведущая к
казахам,
В страну двух султанов [по нему]
он прибыл.

«Бозуглан» Абдимурата Конырбайулы целиком посвящен деяниям Бозуглана. По тексту он сын предводителя казахов Жаманке. Соответственно образ Бозуглана привит в казахском фольклоре. Дастан построен согласно канонам эпических поэм. Герой данного повествования подобно Гераклу, Кобланды совершает несколько подвигов в раннем возрасте. Такие мотивы как выбор коня, поиски предназначенной невесты, предначертанность судьбы – сближает текст к героическому эпосу.

В заключении хотелось бы отметить, что созданию казахской версии изучаемого дастана способствовал перевод, осуществленный поэтами-импровизаторами в XIX веке, а жырау XX в. на основе имеющихся переводов создали оригинальные дастаны, где внешним врагом героев повествования выступали калмыки. Эта действительность по времени близкая эпохе

жырау. Сравнительный анализ двух версий дастана «Йусуфбек-Ахматбек» показывает, что варианты Ешбая Козбергenuлы и Азимбая Бижанулы очень близки к уйгурской версии. Внешним врагом главных героев дастана выступают кызылбаши. Подобному взаимообогащению фольклора уйгуров и казахов способствовали несколько факторов. С одной стороны, родственные по языку представители тюркских народов издавна расселенные по соседству имели постоянный контакт. Во-вторых, взаимообмену в культуре изучаемых народов способствовала караванная дорога, названная «Шелковым путем». Сообщение через эту трассу способствовало взаимообогащению культуры народов Центральной Азии. Один из аспектов этого факта мы попытались продемонстрировать на примере версификации у тюркских народов Центральной Азии дастана «Йусуфбек и Ахматбек».

ЛИТЕРАТУРА

1. Аникин В.П. Теория фольклора. Курс лекций. М., КДУ «Университет», 2004, – 432 с.
2. Молотова Г.М. Уйгурская версия «Гороглы». Международный конгресс ICANAS-37. М., 16-24 август 2004.
3. Ленинградское отделение ИНА АН СССР. С. 177 (321).
4. Центральная научная библиотека Комитета науки МОН РК рм – 146. с. 177. Микрофильм
5. Боз оглан. Ленинградское отделение ИНА АН СССР в.346 (321)
6. Дмитриева Л.В. Каталог тюркских рукописей Института востоковедения Российской Академии наук. М., «Восточная литература», 2002. – 616 с.
7. H.Vambery. Jusuf und Ahmet. Ein ozbegisches Heldengedicht, V. Budapest, 1911.
8. Магруши Г.А. Юсуп – Ахмет. Ашгабад, 1943; Юсуп и Ахмет. Ашгабад, 1944.
9. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., Восточная литература РАН, 4-е издание, 2006. – 406 с.
10. Бабалар сөзі. Батырлар жыры. Т. 47. Астана, Фолиант, 2008, – 424 с.

REZUME

MOLOTOVA G.M. (Almaty)

THE QUESTION OF VERSIONS OF POEM IN TURKIC PEOPLES OF CENTRAL ASIA

(Comparative analysis of the Kazakh and Uighur versions Yusufbek-Ahmetbek)

In the article the author compares analysis of the Kazakh and Uighur versions of poem Yusufbek-Ahmetbek among the Turkic peoples.

Баяхмет ЖҰМАБАЙҰЛЫ

ҚЫТАЙДАҒЫ ҚАЗАҚТАР АРАСЫНДА АЙТЫЛАТЫН «ҚОЗЫ КӨРПЕШ –
БАЯН СҰЛУ» ЖЫРЫНЫҢ НҮСҚАЛАРЫ

Автор в статье сравнивает варианты песни «Козы көрпеш – Баян сұлу» встречающегося среди казахов Китая. Сравнивая топонимические названия, встречающиеся в песне, автор показывает местом рождения этой песни местность Ор Алтай.

Yazar Çin kazakları arasında söylenen 'Kozu Korpesh-Bayan sulu' destanın nüshalarını karşılaştırır. Destanda adı geçen mekanlar örnek göstererek destanın Or Altayda doğduğunu öne sürer.

«Қозы көрпеш – Баян сұлу» жыры – қазақ халқының ертедегі өмірін, тұрмыс-тіршілігін, салт-дәстүрін аңғартатын көркемдігі биік, халықтық шығарма.

«Қозы көрпеш – Баян сұлу» жырын зерттеуші ғалымдар XVI–XVII ғасырда жарыққа шыққан, яғни жоңғар шапқыншыларының зобалаңы әлі де қазақ даласынан арыла қоймаған кезде туған десе [1], жырдың тағы бір вариантына үңілсек, мұндағы адам аттары, «Балталы» «Бағаналы» елінің ауызға алынуы ноғайлы еліне тәуелдейтін зерттеушілердің көзқарасына тура келеді. Ал Әлкей Марғұланның «Ежелгі жыр-аңыздар» еңбегіндегі башқұрт нұсқасына қарағанда [2] бұл жырды түркештер дәуіріне де апарып тіреуге болатын көрінеді. Әйтсе де бұл ретте менің пікірім өзгеше. Жастар баспасынан шыққан «Қазақтың ғашықтық жырлары» [3] атты сегізінші кітапқа енгізілген 1915 жылы Дәуіт ақынның «Ғашықтық ғаламаты» атты дастанына үңілер болсақ:

Ал Дәуіт қалам ұста ұшын теже,
Көңілге бір парылды қойма тежеп,
Бұрынғы ноғайылының заманында.
Сөйлейтін бір қисадан келі кеңес,
Он екі ру өзбек деген ел бар екен.
Дейтұғын Алтай-Қаңқай жер бар екен, –

деген жолдарынан XV–XVI ғасырлардағы ноғайлы елінен өрбітіп отырғанын айқын байқаймыз. Мұндағы Дәуіт - 1870 жылдарда Құлжаның Көкқамыр өңірінде дүниеге келген, ел ішінде заңгі (билік) болған, Құлжа санғұнның (лауазым) ақылшысы, мәтен амбыға (лауазым) еріп, ел-жер жайында талай жұмыстар тындырған ақын әрі діндар адам екен, қызай руынан. 1920 жылдардан кейін дүниеден өткен. Ақын осы дастанда:

Құлжаға бір сәудәгер келген шетте,
Жәһәнгез ел аралап жүрген көптен,
Қиыр басып әрі жерден көрген өктем,
Көне тұрпан мекені пала қазақ.
Пысық жігіт мал тапқыш даңқы кеткен.

Б.Жұмабайұлы. Қытайдағы қазақтар арасында айтылатын...

Сол жігіт Тарым-Жұңғар аралапты,
Саудамен әр аймаққа қолы жеткен.
Сол жігіт Лошнорға барған екен,
Қотан дейтін шаһардан арман екен.
Үндістан жеріне таяуырақ,
Соған да сауда жолын салған екен,
Еліне Қарабайдың кірген екен,
Сол елдің қал-жағдайын білген екен.
Сарт пен қазақ арасы қырғызға ұқсас,
Бөтенірек сөйлейтін тілден екен,
Жүздей-ақ ауғанда тұтын екен.
Қазақта естек деген еліміз дейді,
Әйтеуір діннен кетпей күтулі екен... –

дейді. Саудагер Әбділ латыптың өзіне Қарабай елінің баяндап бергенін, өзі сол бойынша осы шығармасын жазып шыққанын айта келіп:

Жудым әбден сабындап,
Әңгіме үшін жабындап.
Айтуға да көруге,
Осындай болса таза еді.
Шариғат емес, қиса емес,
Обал дейтін азабы, –

деп өз шығармасында ғашықтардың оқиғасына сүйіне отырып, жанашырлықпен оларды мұратына жеткізіп, махаббат ләззатына кенелтіп өлтіргенін де жасырмайды.

Міне біз осы Дәуіт вариантынан жырдың ноғайлы дәуірінен екенін әрі Қарабай елінің әлі де Хотан өңірінде жасап отырғанын:

Жиырма жыл шамасы жаңа болыпты,
Одан бұрын еш сұрақ көрген жоқ-ты.
Хотаннан пянгуан деген ұлық шығып,
Сол қаратып Пекинге хабар соқты, –

деп жиырмасыншы жылдарда ғана (мұнда 1820-1920 жылдардың қайсы екені айтылмаған) Хотан аймағының қарамағына қарап ел болғанын айғақтайды. Міне бұдан біз «Қозы көрпеш - Баян сұлу» жыры көп нұсқалы болғанымен әр нұсқасында әр дәуірдің белгісі аңғарылатындығын аңғарамыз. Әйтсе де, оқиға әуел баста ғашықтар туралы болса да, әрбір дәуірдегі жыр нұсқасын жаратушы халық оны өзі жасаған. Дәуірдің саяси ортасы мен тұрмыс жүйесіне түсіруге талпынса да тек жырдың тілін байыту, кейіпкерді толықтыру немесе ішнара оқиға желісін байыту мақсатына жеткенмен жырдың байырғы оқиғасы түшнұсқасын мүлде өзгерте алмаған. Әзірге жырдың жиырмаға жуық нұсқасы кездеседі. Осының бәрінде екі ғашықтың

махаббаты жырланады. Екі жас армандарына жете алмай қыршынынан қиылады. Жырдың қанша нұсқасы болса соның көбінде осы ой жинақталады. Кей нұсқаларда ғапықтар өлмей мұратына жетеді. Өліп қалып қайта тіріледі немесе той жасап мұратына жеткен соң өледі. Тіпті реалдықтың аяқ астынан аңызға айналатыны да бар. Нұсқалардың мұндай айырмашылықтары кейбір оқырмандарға «бұл жыр аңыз болуы мүмкін» деген ой туғызбай қоймайды. Ал оқиғалар сәл өзгеріп аңызға айналған. Бөлімдері қалай да екі жастың өмір арпалыстарына сай сүйекті сырқырататын жанашырлықпен өзгеше нұсқа жаратып ғапықтарды мақсатына жеткізген болуы мүмкін. Міне бұған айғақ жоғарыда Дәуіт нұсқасында жазушының өзі айтқандай: «бұл өзгертуге болмайтын шарият сөзі, не жазылып қалған дастан емес, халықтың оқуына берілетін оқиға болған соң, бұларды мұратына жеткізіп барып өлтірдім» - деген анықтамасы болса, енді бірде ақын Шөже жырында Жанақ ақынның жыр оқиғасын барынша өзгертіп, жаңадан кейіпкерлер қосып, кей кейіпкерлердің еңбегін айрықша көрсетеді, ал Абай нұсқасындағы «Қозы көрпеш-Баян сұлу» жыры Жанақ пен Шөже жырының жаңғырығы сияқтанады. Жырдың орнын, мекенін, тегін айтып отырған Дәуіт нұсқасына қарасақ Қытайдағы Алтай халқының ішіндегі «Қозы көрпеш-Баян сұлу» жайындағы әңгімелерге сүйене отырып неше жылдардан бері өзімнің де жырдың орны, дәуірі жайында қозғаған пікірімнің шындыққа айналып бара жатқанына көзім жетеді.

Біз пікірімізді растау үшін әуелі кейіпкерлер жайына тоқталайық. Мұнда жырдың бас кейіпкері Қодар – бір нұсқада Қарабайға жылқышы болса, енді бірінде жалшы немесе тазша болады, тағы бірінде бәстесу арқылы Баянды іздеп келеді де Баянның шынайы ғапығы болып көрінеді. Рас жоңғар өктемдігі ислам дінінің салтына құрмет еткен жоқ. Олар түркі тайшаларынан қыз алуы салтына айналдырып алды десек те жаңсақ кетпейді. Кейбір зерттеулер «Қодар мұңғұл тайпасынан» дей келіп, «Қарабайдың алдында құл болып, Баянды алу мақсатында жүрді» - дейді. Меніңше бұл ағаттық, себебі жоңғарлар өктемдік етіп тұрған дәуірде мұңғұл азаматы болған Қодар қазақтың қызы Баян үшін құл болып жүре алмайды. Ал, жоңғарлардың жеңілуі мен ислам дінінің солғындау кезіндегі оқиға десек, Қарабайдың өз дінінен азып, бөгде діндегі кісіге қыз беруге риза болуы да мүмкін емес. Ендеше Қодар Шөже ақынның айтқанындай «Шақпақ байдың ұлы» - еді деп баяндауда негіз бар көрінеді. Өйткені қолымыздағы Дәуіт нұсқасында да:

Мұны естіп Әбдіжашар қылды талап,
 Қаракөк ат ерттеп мінеп манап,
 Ол өзі ноғайлы да бір бек еді.
 Әмірімен ноғайлы жүрген тарап
 Сонымен Әбдіжашар құл болады,
 Жылқышы болып мал бағыш жорғалады.
 Әбдіжашар бек аты ұмыт болып,

Қодар құл болып аттанып қурағаны
Баянға қайтсем тәуір көрінем деп
Отын алып, бие сауып зыр қағады, –

деген жолдарында-ақ, Қодардың негізгі аты Әбдіжашар екенін, оның ноғайлының бір бегі екенін анықтауына жүгінсек те жетерлік сияқты.

Ал Қарабай болса: «Қарабай Қалтай деген елден екен, қаракөк жеті атасы кеңінен екен» деген Дәуіт нұсқасындағы сөз Қарабайға анықтама болғанымен, «қалтай» руының қайсы тайпаның табы екенін анықтай алмадым.

Қозыке – Сарыбайдың ұлы, яғни жырдағы Қозы Көрпеш. Әсіресе осы Дәуіт нұсқасында барлық жерінен «Қозы Көрпеш» есімі екі-үш жерден кезігеді де, негізінен бастан-аяқ Қозыке атымен аталады.

Нәрбике - Сарыбайдың бәйбішесі, Қозыкенің шешесі. Майлыбай - Сарыбайдың досы болған адам. Жандос - Майлыбайдың ұлы Қозының жан досы, Таусары шешен - Қозыкенің ақылгөй, жанашыры. Сарыбай - «Сарыбай бағас деген рудан болып, екеуі де дәулетті болған екен» деген Дәуіт нұсқасында айтылып анықталғанмен, шежіреден қай жүзге қарасты ұсақ ру екені білінбейді. Тек «бағас» - деген уақ тайпасынан кезігетін ру екен.

Сағынбай - Қарабайдың бәйбішесінен туған ұл, мейірімді Қозыке мен Баянға күйінеді.

Қоған - Қарабайдың екінші ұлы, Қодардың досы, Қозыкеге дұшпан, Баянды жақтырмайды.

Айсұлу - Баянның ағасы Сағынбайдың әйелі, Қозыкенің жанашыр қамқоры.

Баян - Қарабайдың тоқалынан туған қыз, Қозыкенің ғашығы, яғни Қодардың да ғашығы.

Месжан - Қодардың досы, Баянның Қозыкеге кеткен хабарын Қодарға жеткізеді.

Шағатай - Қодардың досы, ең соңында «айғақтың беті қара» деп, Қодармен бірге ел оны өлтіріп өртеп жібереді.

Міне бұл Дәуіт нұсқасы бойынша көрсетілген кейіпкерлер, жырдың әр нұсқасындағы кейіпкерлерге салыстырар болсақ нұсқа сайын өзгеріп отырады. Мысалы, Жанақ жырында жоқ Айбас Абай жырында кемегер болып баяндалады. Сөйтіп енді бір жырда Шағатай, Месжандар кезікпесе, енді бір жырда Айжан, Айсұлу атымен кездеседі. Ал кейіпкерлерден сырт оқиғаның өзі бір жырда Қозыкені Қодар атып кетсе, тағы бірінде Қодарды Қозыке өлтіреді. Енді бірінде Қодар Қозыкенің басын кесіп алып кетсе, ол бас Қозыкенікі болмай шығады. Бір нұсқада Қодарды Баян өлтірсе, енді бірінде Қозыке мен Баян мұратына жетеді. Жырдың уақиғасынан, кейіпкерлердің мұндай өзгеріске бастапқыда айтқандай әрбір жырды жаратушы өзі жазған дәуір шеңберімен, ондағы халықтың тілегіне қарай

жыр шығарыш отырғанын аңғарамыз. Бұл сөзімізге жоғарыдағы Дәуіт ақынның жырды жазу барысы куә болса, енді бірі Шөже ақынның Шоқан Уәлиқановтың айтуымен:

Құдай берді сұлтанды қамал қылып,
Данышпан мәртебелі адал қылып.
Бұрын жазған жоқ едім мұндай сөзді,
Адай сұлтан жаздырып саналы қылып, –

деп Шоқанның талабымен өңдеп қайта жазғанын ескертеді [4].

Қорытып айтқанда, «Қозы көрпеш - Баян сұлу» жырының қанша көп нұсқасы болғанымен, нұсқалардың кейіпкерлері мен уақиғасы қанша көп өзгертілгенмен, екі ғашықтық кешірімсінің еш өзгеріссіз жетуі, әрбір нұсқадағы жер аттары, уақиғаның пын сырын ашып, жырдың өміршеңдік қуатын арта түсіруде. Сондықтан ендігі жерде жырдың ешқашан аңыз емес, реал өмірде болғандығына көз жеткізуімізге жырдағы жер аттары мен қазірге дейін өзгермеген жер аттарын салыстырғанда барып көзіміз жететіндігін аңғарамыз.

«Қозы көрпеш-Баян сұлу» жырының әрбір нұсқасын қарап отырсақ, күрделі оқиғалар, көп кейіпкерлерімен таныса келіп, жырдың туған дәуіріне аз да болса жіп үшін ташқандай боласың, ал жырдағы жер аттарына үңілсеңіз, Қарабайдың көш жолы сорабың, Сарыбайдың мекенін, ғашықтардың махаббат кешірімелерін айқын көргендей боламыз.

Кей нұсқаларда кейбір жер аттарын тыңнан қосқанын аңғарсақ та, Қарабай ауылының тұрағы шырайланып жүріп ноғай елін іргелеп, «Аякөз» бен «Оралтай» аралығында болады. Қозыкөнің Баянды Аякөзден іздеп табуы, қайтадан өр Алтайға бет алуы, жыр жолдарына айқын айтылған. Жырдың алғашқы нұсқалары болған сегіз сері, одан кейінгі Шөже, Дәуіт нұсқаларында, Қарабай мен Сарыбайдың тұрағы, Сарыбайдың өлген жері, Қарабайдың көшу бет алсы, Қозының Баянды іздеп шығуы бәрі-бәрі Өр Алтай арқылы басталып Аякөзге бет алып қайта қайтады. Ендеше біз жырдың нұсқаларына бағайық:

Мұнда тұрсаң әркімнен тайынасың,
Көшіп барсаң бұл жерден жаңыларсың.
Аякөзде ноғайдың көп жұрты бар,
Тұл қатынмен жетімді не қыласың, -

деп Баянды ежелгі жұртынан айнытса:

Көресің қырық бір күнде Аякөзді,
Тілімді алмай барасың Баянды іздеп.
Аякөзде бағышты ақсақ кемпір,
Сол кемпірден білесің нағыз сөзді, -

Б.Жұмабайұлы. Қытайдағы қазақтар арасында айтылатын...

деп Қозыны Баянды іздеуге Аякөзге жолға салады.

Өзім молла қожамын және өзім бай,
Сауда қылып келемін барып Қытай, -

деп кезіккен жолаушы Қозыны Аякөзге бастаса, Дәуіт нұсқасында:

Он екі рулы өзбек деген ел бар екен,
Дейтұғын Алтай, Қанқай жер бар екен.
Қанқайға сансыз моңғол мекендеген
Атақты Мөңке, Шеңгіл жер бар екен, -

деп XV ғасырдағы ноғай елінің бір бөлігі Өр Алтайға келіп қоныстанып жатқаны, осы кезде жоңғарлардың қарсылығына тап болып, кейде ақ білектің күшімен, ақ найзаның ұшымен, бірде ақыл-айламен, тарту-таралғымен қоныс алған мұндағы елдің тарихи жағдайларын көрсетеді. Және жырда:

Алтайдың баурайында **Сары өзен**,
Сары Ертіс, **Қара Ертіс** бар,
Айыржезен, **Бала Ертіс** және ағып қосылады,
Үстінен **Жайсаң** көлдің кетер төмен,
Ол жердің атын сонда **Қыран** қойған,
Үріккен ел үрей қумай жиды ма үйді,
Оған да байыз ташпай көшіп еді.
Зарығып бір бурасы сонда өлді,
Ол жердің атын қойып «**Бура асу**»,
Тоқтамай толғатқандай жөнеледі,
Қонады одан өтіп **Бақыңсуға**,
Өржәрдің маңайынан жақын суға,
Тегінде үйгүр тұрған мекен етіп,
Мұңғұлдар атайды оны **Қатыңсуға**,
Қара Ертіске жетеді бәрі зулап,
Басына Қарабайдың келіп қонды,
Әруағына сиынды аунап-қунап.
Үліңгір көліне жетті екпіндетіп,
Қалмақтар сиқырменен жолды бөгеп,
Талай күндер **сауырдай** тауға келді.
Көрмеген жер, сары батпақ қауға келді.
Қырық бір күні **Қобыққа** қондырады,
Сілкініп түс-тұсына жұтынады.
Ат-көлігін тыңқитып мініп алды,
Асуға **Шағаноба** қойды қадап.
Бірқанша мезгіл жүрді **Емілді** асып,

Батысқа келе жатыр құлдай басып,
 Ұржар сол қалмақтың мекені екен.
 Уаң қаны сейіл құра келеді екен,
 Қанша күндер арада жатып-тұрып
 Ұшып келген секілді Өр Алтайға.

Міне жырдағы жер аттарына үңілер болсаңыз көптің Өр Алтай (Көктоғай, Шіңгіл) өңірінен құлдап кеткен сорабың, Өр Алтайға қайта келе жатқан ғапықтардың ізін нақ көргендей боласыз. Жырдың көп бөлімінде уақиға Көксеңгірге, Текетауға тән (екеуі Көктоғайдағы тау, сай аттары). Осы тауға сүйіншілей келген адамның «әйелің ұл ташты» дегеніне қуана шыққан Сарыбай аттан жығылып өледі. Міне, бұл қазіргі Көктоғайдың **Тауқарабұлғын** аталатын жерлері болып, 1956 жылға дейін сыртынан аттың қылы желкілдеп тұратын төртбұрыш қабірді жергілікті халық «Сарыбайдың қабірі» дейді екен. 1935 жылдары ғұлама ақын Ақыт Үлімжіұлы мұндағы қабір басына құран оқып, осы Қозы көрпеш, Баянға қатысты оқиғаны төңірегіндегілерге баяндағанын 1994 жылдары 85 жасқа келген Замзи қария куә болып, «мен сол кезде ат ұстап берген бала жігіт едім» - десе, сонау XVIII ғасырда ежелгі мекендеріне Жәнібек батыр бастап, Ертіс өрлеп, қоныс алып жатқан Керей, Найман рулары ондағы байырғы мекендерін қайтарып алу барысында бұл өңір ата қоныстары екендігіне айғақ ретінде де осы өр Алтайдағы «Қозы көрпеш - Баян сұлудың» қабірі мен оған қатысты оқиғаларды куә еткені, әсіресе XVIII ғасырда жасаған Ызғұтты батыр Баян сұлу қабіріне қойылған сәукеленің саудырап төгіліп жатқан алқа-моншағынан «бір керегі болар» деп абдырасына сақтап қойғаны, бұны 1924–1930 жылдар аралығында мұңғұл, қазақ арасындағы тағы бір дауда манчжуря жояндарының алдында қазақ ұлықтары осы заттық фактілерді көлденең тартып, Ызғұтты батырдың немересі Айдардың сандығынан сол алқа-моншақтарды айғаққа алдыртып қарсыласын жеңгендігін, осы дауда сол алқа-моншақтардан бірнешеуін алып апасына әкеліп бергені, апасы оны көзі ауырған адамдардың немесе босана алмаған әйелдерге пиша ретінде істетіп жүргенін, 1958 жылы Үрімжі Баянқу түрмесінде қолда жатқан молқы руының биі Момынбай айтқандығына Шәйқасын Жәңгірұлы куә болса, 1960-жылдары осы Көктоғай көлінің бойында ел отыра қалғанда 90 жастағы Малика деген апамыз қозы-лағы сол қабір жаққа кетсе балаларын жұмсағанда «Саркең жаққа кеткен қозы-лақты қайырып келуді» бұйыратын дейді Дәлейбек Алдажарұлы 1990 жылы.

Ендігі жерде Қарабай уәдесінен тайып, ауылын Ертісті құлдай батысқа жер аудартады. Өне осындағы көп ізіне назар салсаңыз жоғарыда (жырда аталған) жер аттары Өр Алтай (Көктоғай, Шіңгіл) өңірінен басталады да жырдағы «Бура асу» халықтық аңыздарда «Қарабайдың қос буыршың деген аты болған, қазіргі Алтайдағы «Буыршың» ауданы қос буыршының бірінің арықтап өлген жері екен» – десе, тағы бір аңызда «Қарабайдың малының

басы болып жүрген тесік өкпе Қарақаймалдың ботасы жас буыршынды бура қоймақшы болып жүргенде өледі де, бұл жердің атын «Буыршын» қойған» дейді. Тағы бір аңызда «Буыршын Сарыбайдың жүйрік аты екен, Қозы Баянды іздеп мініп шыққанда осында өліп, бұл жердің атын Буыршын атапты» - дейді. Бұлайша аталатын жер аттары мол. Мысалы «Қодар қаздырған 40 құдық әзіргі Жеменей жерінде, «Ала айғыр» Баян мінген ала айғырдың өлген жері әзіргі «Көктоғайда» ал «Жауыр» деген жер аты Баянның атының жауыр болып қалған жері Көктоғайда. «Бел қайың» Қозының таяғынан өскен қайың екен - Бұл Көктоғайдың Тұрғын өңіріндегі жер аты. Кезінде «Қозы қайың» атанып, қазір «Бел қайың» атанған. Бұл қайың 1966 жылға дейін тұрған, ел ақтық байлап кие тұтады екен. «Алқабілек-Білезік» - бұл Баянның алқасы мен білезігі қалған жер делінеді. Қазір Қаба ауданында. «Қозыке» кезінде Қозыкөненің туған жері екен делінеді, қазір Көктоғайдың Тұрғын ауылына қарасты жер. Бұл жөнінде 1860-жылдарда Өр Алтайға келіп жатқан қазақтар «Шалғырдағы» жерге мұңғұлдармен таласып қалғанда, мұңғұлдың ел төресі қазақты сынап: «Мұнда әкеміздің басы бар дейсің ғой, онда мына зираттың басындағы сайғақ тасты тіліңмен жалап шық» дегенде таласқа түскен қазақ: «Ой, құдай, мынау Қозы мен Баян деген ата-бабамның басына қойылған сынтас емес пе, бұны жалағанның күнәсінен гөрі сауабы мол» деп тілімен жалап шыққан екен. Сонда әлгі мұңғұл ұлығы айтқанында тұрып осы маңдағы жерді берген екен дейді.

Ал жырдың тағы бір варианттарында Қарабай ауылының мал мен жаннан айырылып, туған жері Өр Алтайға келе алмай Құлжа арқылы Дәуіт ақын айтқандай Хотанға бет алған көп жолына назар аударсақ, Боғда тауының шығысындағы «Таңсық», «Баянгуман», «Қашқанақ», «Ақкөл», «Қарасу», «Ұзын бұлақ» қатарлы жер аттарының кезігуінен парықталуға болады. Міне бұлардың бәрі жырдағы жер аттарымен мұндағы жергілікті ел аңыздарының үйлесім тауып тұрғанын көреміз де, ғашықтардың мекені жырдың туындау өңірі осы Өр Алтай (Көктоғай, Шіңгіл) өңірінде екенін еріксіз мойындаймыз. Ендеше біз пікірімізді тіпті де айқындау үшін жер аттарынан басқа, аңыздардан дерек алып шығуымызға болады. Мысалы: 1780-1820 жылдар арасында Өр Алтайға келген қазақтардың ішінде жер таласына түскенде болсын, рулар өз ара қақтығысып қалғанда болсын «Қарабай мен Сарыбайға жеткен жер бізге жетер», «Қарабай, Сарыбай от жаққан мекен» дейтін фактілерге жүгініп, сөзге жығылып отырған екен. Жоғарыдағы пікірімізді тіпті де растау үшін 1985 жылы «Шұғыла» журналының сегізінші санында жарыланған «Шалғырдағы құлшытас - Қозы көрпеш-Баян сұлудың басындағы құлшытас» деген пікірімді тағы бір қайталап кеткім келеді.

«Шалғыр» - жер аты, Көктоғай ауданы мен Шіңгіл ауданының аралығында орналасқан қыстақ. Осы қыстақтың түстігіндегі ескі қабірстанның аяғын ала тұрған қос құлшытастың төңірегі жер болып бара

жатқан ескі қабір екені беп-белгілі. Биіктігі екі жарым метр келетін екі құлшытастың аралығы 5 метрдей. Арасындағы дөңеске теріскен, көктікен өнген, әр екі құлшытастың басына күн суреті, одан төмен бұл одан төмен бес құстың бөтегесінен жоғары сурет сызылған (бұл сызбаны әзір бұғытас деп атап жүр) құстардың алдында қазақтың мүйіз ою-өрнегі, әр тастың бір бетіне бес құстан, бір таста он, екі таста жиырма құстың суреті бар. Міне бұл құстар «Қозы көрпеш-Баян сұлу» жырындағы қабірлерінің басында пырылдап тұрған торғай болуы ғажап емес. Мен «Қозы көрпеш-Баян сұлу» қабірі «Аяқөзде» деуден көрі «Өр Алтайда» деп былай қорытындылаймын.

1. Жоғарыда айтылған Қарабай мен Сарыбайдың ежелгі жұрты әрі Жырдағы өрбіген оқиғалар осы Өр Алтайда екендігі;

2. Жырдағы Қарабай ауылының Ертісті құлдап көшкен көп жолындағы жер аттары әрі Баянды Қодардың қайтып Өр Алтайға әкеткен бет алысы, Қозының Баянды іздеп Ертісті құлдай кетуі, жырда Өр Алтай және Гәнсу, Шыңқай өңірі екендігі айқындалады.

3. Жырдағы «Қара Ертіске жетеді бары зулап,
Басына Қарабайдың келіп қонды.
Аруағына сиыңды аунап-қунап, -

дейтін жолдары Қарабай қабірінің де Қара Ертіс бойында екендігін аңғартса, мұндағы ел аңызында да Қара Ертістің бойындағы дөңбек қабірі «Қарабайдың қабірі» деуі үлкен айғақ.

4. Жоғарыда айтылғандай, Сарыбай қабірінің Көктоғайдың «тау Қара бұлғыш», яғни әзіргі Көктоғай көлі тұрған орында екендігін дәлелдеу.

5. 1730 жылы осы Өр Алтайға келіп жатқан елдің алды болып келген Жуанған мен соңынан келген Кеншеннің жайылымға таласқанда басқалардың: «Қарабай мен Сарыбайға жеткен жер ғой» деген сөздері мен мұндағы мұңғұлдармен жер таласқанда осы Қарабай, Сарыбайды көлденең тартуы.

6. Қазіргі ел ішінде келе жатқан аңыздар, мысалы: халық «Бұлдыр тау» деген күй шертіп, аңызын былай баяндайды: «Ертеде бір жігіт оңтүстіктен бір қыз алып қашады. Ол өзінің соңынан қуғыншы түскенін аңғарып, елсіз даламен тасалана жүрып, әбден арып-ашыққан соң амалсыздан ел бар жаққа бұрылады екен. Күн сайын сырқаты ауырлаған қыз «жетер жеріміз қашпа қалды» деп амалсыз сұраған соң, жігіт төр алдында тұрған домбыраны алып бір күй шертеді. Күйдің сарынында: «Бұлдыр-бұлдыр, бұлдыр тау, саған қашан жетем-ау, шу-шу жаным, шу-шу жаным» деген мұңлы да зарлы сарын ағытылғанда, үй толы жан көздеріне жас алып: «Я, қарағым, сол бұлдыр тауға тез жетіп армандарыңа жетіңдер!» деп ауыл ақсақалдары баталарын береді. Бірақ жолға шыққан ғашықтар көзеулі бұлдыр тауға жете алмай қаза болады. Өне сол ғашықтың жетем деп армандаған бұлдыр тау қазіргі Шіңгіл, Байтік маңындағы «Арманты» тау екен. Бұлар Армантыға таяп қалғанда соңынан қуғыншылар қуып жетеді» деп аңызды толықтай түскен бөлімінде: «осы қашып келе жатқандар Баян мен Қозы екен. Соңынан қуып келе

Б.Жұмабайұлы. Қытайдағы қазақтар арасында айтылатын...

жатқан Қодар екен, Қозы құғыншы келіп қалған соң, Баянды алдына жіберіп өзі жаумен алысады. Бірақ көп жауға топырақ шаша алмай Қозы қаза болады. Баян келіп Қозының сүйегін құшақтап зар еңіреді. Қодар оған өзіне тию талабын қояды. Баян оған Қозының басына өнершілерге екі құлпытас орнаттыруды айтады. Құлпытас орнаған соң Баян өзін-өзі өлтірген екен» деп аңыз аяқталады. Міне осы аңызға ұқсас тағы бір аңыз былай: (әуелі бұл Алтайға уақ келді,соңынан керей, найман шулап келді» дейтін заман 13-14 ғасырлар екен. Өр Алтайға келген уақ елінің ішінде бір-біріне ғашық болған қыз бен жігіт махаббаттаспақшы болғанда, елдің ақсақалдары: «Руласымен некелену елдігімізге намыс, ата заңына қайшы» деп, екі ғашықты күнәсі үшін атқа сүйретіп өлтіреді. Бірақ ұзамай бұл өңірде табиғи апат болып малмен жаннан зор шығын болады. Ауыл қариялары Тәңірге жалбарынып, тасаттық бергенмен еш тосу болмаған соң, бұлар: «Қыз бен жігітті жазықсыз өлтіргенімізге Тәңір қаһарланып жатқан ұқсайды, енді бұл өңірден бізге бақыт жоқ, осы екі ғашықтың мүсінін тұрғызайық та, өзіміз жер ауайық. Бұл жерге бақыт-байлық орнағанда бұл екі мүсінге жан кіреді. Сонда біз де қайтып келеміз», - деп екі ғашықтың мүсінін тастан шауып, орнатып өздері көшіп кетеді. Ал әлгі шабылған екі мүсін, билеп тұрған қыз бен қанжарына қолын апарып тұрған мүсін тастың 1956 жылдары Шалғар өңірінде тұрғандығын, 1958 жылы ел атқа сүйрегіп бұзып, үйдің іргетасын құюға пайдаланып, жоғалтқандығын қарияларымыз растайды. Ал және бір аңызда (қазіргі Көктоғайдың Құсты деген орта жайлауында Баян сұлу қаза болған, Қозы Баян сұлуды іздеп келіп, оның дүниеден өткендігін естіп, күндіз-түні егілумен болып, құсадан өлген екен. Содан осы жерді Құсты қойған дейтін аңыз бар. Мен осы бірнеше фактілер арқылы жырдың шығуы мен ғашықтардың мекені, сөзсіз, Өр Алтайда деуге болатындай. Алайда ұқсамаған көзқарастағы «бұл дәлелдер аңыздар» дейді. Егер аңыздың тегінде шындық жататындығын ғалымдар мойындайды екен, онда бүгінгі халқымызға жетіп отырған аңыздар мен жырдағы жер аттары және өр Алтайдағы жер аттарының бір-бірімен ұштасып жатуы - ғашықтардың қабірі Өр Алтайда екенін дәлелдей түскендей.

Қорығып айтқанда, Қарабайдың көш ізі, Сарыбайдың қабірі, екі ғашықтың мүрдесі Көктоғай, Шіңгіл өңірінде Шалғар яғни Алтай, Іле, Гәнсу, Шыңқай өңірінен айналып Аякөз сынды құйқалы мекендерде шыырлап жатыр демекшімін.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Мұқтарұлы С. Шоқан және өнер. Алматы, 1958.
2. Марғұлан Ө. Ежелгі жыр-аңыздар. «Мұра» журналы, 1990.
3. Қазақтың ғашықтық жырлары. 8-кітап, Шинжян жастар өрендер баспасы, 2001.
4. «Қозы көрпеш- Баян сұлу» варианттары. Алматы.

REZUME

ZHUMABAYULU B. (Urimchi)

OPTIONS FOR THE SONG 'KOZI KORPESH – BAYAN SULU' AMONG KAZAKHS OF CHINA

The author compares the variations of song 'Kozi Korpesh – Bayan Sulu' occurring among Kazakhs of China. Comparing toponymies names appearing in the song, the author shoes the birthplace of the song terrain Or Altay.

А.Т. АКАМОВ
З.Б. АБДУЛЛАТИПОВ

ИСЛАМСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ИБРАГИМА ИЗ ЭНДИРЕЯ

Мақалада кумык жазушысы Ибрагим Магомедұлының дағыстан әдебиеттанушыларының назарынан тыс қалған діни тақырыптағы шығармаларына шолу жасалған.

Makalede kumuk yazan İbrahim Mogamedoğlu'nun Dağıstan edebiyatçılarınun özet vermediği konu olan dini eserleri incelenir.

До настоящего времени многие книги мусульманского содержания, написанные кумыкскими, дагестанскими авторами, изданные до 1917 года в основном в типографии М.-М. Мавраева, ждут своего исследования. Это такие произведения, где в художественно-эстетической форме описываются жизнь и деятельность пророков, святых, праздники и культовые традиции мусульман и т.д. В жанровом плане такие произведения представлены довольно богато, например, можно выделить произведения, восхваляющие Всевышнего, пророка Мухаммада; произведения, отражающие культ святых и мусульманские традиции и т.д. Данный пласт духовного наследия до сих пор остается недоступным для широкого круга читателей.

На наш взгляд, публикация наиболее значительных сочинений прошлого создаст и надежную источниковедческую базу для обобщающих научных исследований, посвященных социальной и духовной истории народов, истории их общественно-философской мысли.

Среди большого количества кумыкских дореволюционных авторов, обделенных вниманием дагестанских литературоведов можно назвать имя Ибрагима сына Магомеда из Эндирея.

Ибрагим из Эндирея является автором сборника назмов «Манзумат ал-Ибрагим» («Назмы Ибрагима»), подготовленного к изданию Элдарханом сыном Дакая из Эрпели и изданного в исламской типографии М.-М. Мавраева в г. Темирханшура в 1910 году. Так же до революции в названной типографии вышли еще две его книги: «Китаб жан Расул» («Книга об отдельных моментах жизни пророка Мухаммада»). Темирханшура: тип. М. Мавраева, 1907. – 16 с.; «Китаб муршид ан-нисван» («Наставления для женщин»). Темирханшура: тип. М. Мавраева, 1910. – 110 с. В последней изложены вопросы семьи и быта, морали и этики, взаимоотношений между мужем и женой, между братом и сестрой, между родителями и детьми и т.д.

Его творчество до сегодняшнего времени остается не изученным в дагестанском литературоведении. Наша задача – ввести в научный и литературный обиход хотя бы часть его творческого наследия, проследить и выявить наличие в его творчестве коранических, мотивов, образов, цитат и реминисценций и попытаться осветить религиозную тематику в его

сочинениях, через которую, на наш взгляд, впоследствии можно будет понять не только мир определенного поэта, но и видение реального мира многих представителей дагестанского общества начала XX века.

Изучение жизни и поэтического творчества Ибрагима из Эндирея, сводится в основном к исследованию вышеназванного сборника его «назмов». Объем данного издания составляет 72 страницы и включает в себя 48 произведений автора. Стихотворения поэта вместо названий имеют нумерацию: «1-нчи назму» (первое назму), «2-нчи назму» (второе назму) и т.д. Мы можем предположить, что жизнь и творческая деятельность Ибрагима из Эндирея приходится на последнюю треть XIX – первую четверть XX вв.

Ибрагим из Эндирея считал, что только любовь к Создателю, Творцу, а от Него к человеку является вектором духовно-нравственного развития личности.

В тематическом плане произведения, включенные в рассматриваемый сборник можно разделить на следующие:

1. прославляющие пророка Мухаммада и пользу проведения мавлидов в честь его рождения;
2. описывающие рай, где содержится описание разновидностей, месторасположения рая, дверей рая, дворцов рая, его источников, рек, деревьев, которые растут в раю и т.д.;
3. о райских девах – гуриях;
4. о необходимости исполнения предписаний ислама и шариата;
5. о бренности мирской жизни, неизбежности смерти;
6. о Судном дне;
7. о необходимости получения знаний и оказании уважения ученым-алимам;
8. о времени, в которое жил поэт;
9. о нерадивости некоторых религиозных деятелей;
10. о пользе зикра, коллективного упоминания имени Аллаха;
11. о почитании шейхов, устазов;
12. об истории пророка Ибрахима;
13. о пороках общества;
14. о вредности свадебных адатов;

В сборник также включены два стихотворения Ташав-хаджи¹, написанные на арабском языке.

Ибрагим из Эндирея в своем творчестве опирался на общеисламские ценности и великое восточное наследие. Его произведения в основном

¹ Ташав-хаджи из Эндирея - один из предводителей Кавказской войны, известный общественно-политический, религиозный деятель второй пол. XIX века.

религиозного содержания и проповедают догмы ислама, излагают предания о пророке Мухаммаде и другие коранические сюжеты.

В Коране, по имени упомянуто двадцать пять пророков, первым из которых является отец рода человеческого – Адам, а последним «печать пророков» - Мухаммад. Имена некоторых из них встречаются и в произведениях Ибрагима из Эндирея. В нескольких стихотворениях поэта можно обнаружить сюжеты о пророках (пайхамар или наби), несомненно, имеющих коранические истоки.

Надо отметить, что отдельные события из жизни пророков повторяются в различных сурах Корана с разной степенью детализации. «Подобное «разрозненное», непоследовательное изложение событий и жизнеописаний, - отмечает В.Д. Ушаков, - объясняется тем, что они, с точки зрения реализации целевой установки Писания, важны не сами по себе, а как наглядное дидактическое средство воздействия на слушателей – путем устрашения соплеменников пророка Мухаммада карой или прельщения их какими-либо благами с целью внушения им догматов истинной единобожной Веры» [2. 60].

Большое место в творчестве Ибрагима из Эндирея занимает цикл стихотворений, повествующих о чудесной райской жизни в которых автор также пользуется так называемым композиционным приемом интригования читателя. Здесь подробно обрисовываются восемь уровней рая и восемь дверей каждого из них, кто в них войдет, райские дворцы, его источники, реки, деревья, которые растут в раю и т.д. При описании восьми уровней рая поэт использует множество эпитетов, например такие как: таза акъ инжи булан (из чистого белого жемчуга), кызыл якъутдан (из красного яхонта), яшыл зубаржаддан (из зеленого хризолита, оливина), сари маржаддан (из желтых кораллов), акъ гюмюшден (из белого серебра), таза кызыл алтындан (из чистого красного золота), таза мискиден (из чистого мускуса), акъ якъутдан (из белого яхонта), ташлары да луй-луйдан (камни из жемчуга), сют булаклар (молочные источники) и многие другие:

Аввалгынчысы женнет Дарул-жалал деп болгъан,
Шол женнетни яратгъан таза акъ инжи булан,
Экинчи Дару-ссалам озю кызыл якъутдан,
Уьчюнчю Жаннатул-Маъва, шо яшыл зубаржаддан,
Дёртюнчю Жаннатул-Хулд шу да сари маржаддан,
Бешинчи Жаннату-Ннаим акъ гюмюшден яратгъан,
Алтынчы Дарул-къарар таза кызыл алтындан,
Еттинчи Жаннатул-Фирдавус деген болгъан,
Бир керпичи гюмюшден, бириси де алтындан.
Бир керпичи якъутдан, бири де зубаржаддан.
Сыланагъан палчыгъы таза мискиден болгъан,
Сегизинчи Жаннату-Аднин деп айтылагъан,

Барындан да сыйлы этип акъ якъутдан яратгъан [1. 8].

Первый уровень рая называется Дарул-джалал,
Его сотворил [Аллах] из чистого белого жемчуга,
Второй – Дару-ссалам, из красного яхонта,
Третий – Джаннатул – Маъва, из зеленого хризолита,
Четвертый – Джаннатул-Хулд, из желтых кораллов.
Пятый – Джаннату-Ннаим, создал из белого серебра,
Шестой Дарул-къарар, из чистого красного золота,
Седьмой назывался – Джаннатул-Фирдаус,
Один кирпич из серебра, второй из золота,
Третий из яхонта, последующий из хризолита.
Месиво для отделки стен из чистого мускуса,
Восьмой назывался Джаннату-Адний,
Сделал ценнее всех и создал из белого яхонта.

В других произведениях, как мы уже говорили, описываются дворцы, источники, деревья рая. В частности про райское священное дерево Туба автор пишет:

Женнетде тереклени улусу ёкъ Тобадаң,
Тобаны тамурлары, инжи булан дурратдаң,
Тоба терекни чархы, кызыл якъутдан болгъан –
Бек оьрге чыкыгъан башы, алтындан яратылгъан [1.16].

В раю нет дерева, выше, чем Туба,
Корни Тубы, из жемчуга с перлом,
Ствол Тубы из из красного яхонта –
Очень высока макушка, созданная из золота.

Далее дерево сравнивается с солнцем, подобно тому, как оно освещает весь мир, Туба тоже охватывает все восемь уровней рая, его плоды утоляют голод на сто лет. В целом, можно сказать, что все литературное творчество Ибрагима из Эндирея посвящено идее религиозного, исламского просветительства. Поэт разъясняет людям, как следовать предписаниям ислама, и в первую очередь, неукоснительно соблюдать пять его столпов: признавать единство и могущество Всевышнего и Мухаммада его посланником, исполнять ежедневную пятикратную молитву-намаз, подавать налог в пользу нуждающихся мусульман-закат, совершить паломничество-хадж в Мекку, если позволяют средства и т.д.

ЛИТЕРАТУРА

1. Магомедов И. Манзумат Ибрагъим (Назмы Ибрагима). Темир-Хан-Шура: типография М.М. Мавраева, 1910.
2. Ушаков В.Д. Размышления о кораническом и библейском // Азия и Африка сегодня. М., 1997. № 12. – С. 60.

RESUME

АКАМОВ А.Т., ABDULLATIPOV Z.B. (Makhachkala)

ISLAMIC MOTIFS IN THE WORKS OF IBRAHIM ENDIREI

The article analysis the religious works of Qumuq writer Ibrahim Magametulu who remained outside the field of view of literary Dagestan.

Тәңірберген МӘМИ

"КЕРДЕРІ" ЭТНОМӘДЕНИЕТІНІҢ МӘСЕЛЕЛЕРІ

В работе анализируется исторический и археологические источники связание с тюрским этносом. Значение этих источников дают возможность комплексно раскрыть культурное наследие тюрков. Значительная часть исследования посвящена Кердеринскому вопросу, одна из направлений тюркских миграции на территории Приаралья. В целом освящается общие этнические и этнокультурные проблемы тюркских народов и изучению их истоков.

Makalede Türk halkıyla ilgili tarihi ve arkeolojik kaynaklar değerlendirilir. Bu kaynaklar Türklerin kültürel mirasını ayrıntılı olarak araştırmaya imkan sağlar. Araştırmanın büyük bölümü Kerderi meselesine ayrılmıştır. Genel olarak Türk halklarının etnik ve etnokültürel problemleri ve okuların kaynakları kaleme alınmıştır.

Түркітану ғылымында сақ, үйсін, қыпшақ, қаңлы, қазақ т.б. ұлыстар мен тайпалар жайлы ғылыми дерекнама қалыптасқанына қарамастан өткені мен бүгінгісінің сабақтастық этногенездік мәселелері шатастығынан кемшін зерттелген. Олардың этномәдени тарихы жан-жақты деректермен пендестірілмегендіктен мардымсыз дәйектелген. Соңдықтан да көпшіліктің тарихи танымының төмендігінен 1976 жылдан жазушы І. Есенберлиннің кітабынан бастап "көшпелілер", "көшпенділер" деген қазақ халқының өткеніне жиіркенішті қарайтын сағым атау, өркениетті қалалары далаға айналып жарнамалық елес болып аспанда қалықтап жүр [1].

Кейінгі әдебиеттерде бұл көшкіндердің басы сиуңдулардан (сюнну Т.М.) бұрын б.ж.с. бұрын III ғасырдан жыу-жыулардан (аварлар Т.М.) бастап, Кушан мемлекетін құрғаны, Хорезмді билегені, тохарлар, эфталиттер, ақ ғұндар (хионниттер), кердерілер (кидариттер) жалғастырған деп пайымдалады [2].

Осы тұрғыда этногенездің кешенді түйіні аталған Арал өңіріндегі 2001 жылы табылған Арал теңізінің кешкен табанындағы "Кердері" мавзолейінің зерттелуі кердері (кидариттер) этносын қайта жаңғырттыруда. Ұлттық тарихымыздың сырт деректерінің сан тілдегі атауларының шырмауына қарамастан "Кердері" мәселесін жан-жақты анықтау үшін археологиялық, мифологиялық, лингвистикалық және этнологиялық тұрғыда дәйектеу қажеттігі туындайды [3].

"Кердері" атауына байланысты Н. Веселовский, С.А. Аманжолов, М.Тынышпаев, С.П. Толстов деректерінде Хорезм елінің Арал теңізінің оң жағы 1000 жылдары Кердері теңізі болғанын, екі қаланың су астына кеткені жайлы мәліметтер беріліп және ғалымдар Ә.Қоңыратбаев пен Ә. Дербісәлиев "Кердеріні" Хорезм аймақтарының бірі, оны түркілермен шектестіріп, Жанкент осы мемлекеттің кіндік қалаларының бірі деп жазады. I-V ғасырларда Хорезм елін билеген ғұн тайпасын "Кердеріні" ғұндар–эфталиттер тайпаларымен байланыстырғанын және ол арнайы

зерттелмегендіктен бұл этнонимнің тарихы түркология және археологиялық тұрғыдан дәйектеуді қажет етеді [1. 22, 4].

Ғұндар (хунну) түріктердің арғы тегі б.з. д. IV-III ғғ. Қытайдың солтүстік шекараларында тұрған тайпалар топтастығы. Бұл атау И.Бичуриннің жазуынша, ұзаққа шабатын аттың сәйгүлік, күлік мағынасын береді. Археологтардың 1993 жылғы пайымдауынша, ғұндар жабайы Еуропаға ұмтылған көшпелі халықтың мәдениеті сюннумен қатысы жоқ десе, бір жағынан сюннулардың жаулаулары алғашқы қауымдық құрылыс пен өркениеттің тайталасы деп байланыстырған [5].

Ал, 2006 жылғы еңбектерінде, бұрынғы пікірлерін ұлттық мақсатқа ыңғайластырып Хунну мемлекеті деп тақырыптап, сосын хунну (сюнну) деп 24 руға бөліп, ақсақалдары басқарып, мемлекет, күштеу ашпараты ру-тайпалық құрылымды алмастырып жаңа жағдайға әркез икемделіп отырғанын айтқан [6]. Археологиялық деректерде, Сюннулер өлгендерге обалар тұрғызбаған, таспен қоршап сағана жасап ат тұғымен таштап, не өзен арнасы астына жасыратын. Зерттеушілер ғұндар мен сюннулердің әдет-ғұрпы ұқсастығын айтып, Еділ батырды жерлеуді мысал етеді. Сібірде орлық және қима мәдениеттерімен жарғылай отырықшы болғаны, Тағар, Иволгин т.б. ескерткіштердегі Ресей археологтарының зерттеулері әлдеқашан мәлім.

Зерттеуші Қ. Сартқожаұлының дәйектемесінде Ғұндар бітіг (рун) жазуын қолданған. Олардың батысқа қоныс аударған тобын ғылымда "ғұн" "ағғұн" деп атаған. Эфталиттер (ев- қотан (тюр), еI- ел (тюр) Шығыс Түркістан, Әму және Сыр аумағын мекендеген. Әмударияның оңтүстік жағасында болған эфталиттер "қызыл киім", түркілер "қара киім" киіп бірімен-бірі соғысқан [7]. Ғұндар қаңлы тайпаларымен көрші отырады [5, 295]. Ғұлама Ә.Қоңыратбаев Батысқа ауған хұндар эфталитер ақ хұндар кердерілер аталып, "Ақ" сөзі - "Батыстық ел" деген ұғым, эфтал сөзінің түбірі – ұйғал Бейжин, Байсын дейді [8]. Бұл жырларда айтылатын Жиделі Байсын жерінде дегенмен үндес болып тұр.

Орхондағы Білге қаған ескерткішінде Қ.Сартқожаның оқуы бойынша: "Әкем түрік Білге қаған бөдке (тақ киесіне) отырды. Онда игі алты [алачи] алты есірдің (тақ) тоғыз-оғуз киіз туырлықты бектері, халқы ... " деп жазылған [7. 71]. Оларды кейін түркілер десек, түрік - өктем билік, өктем өкімет, өктем төр деген мағына береді. Тұжырымдағанда, түрік төр+өктем деген сөз [7. 52].

Түркітанушы Қ.Салғараның пікірінше, "Түрік" – тұрлардан (турлар Т.М.) тараған жалпы бүкіл ру-тайпалардың атын біріктіретін жалпы атау. "Ік", "БІк" өз алдына су, жинақталған дегенді білдіреді [2. 49]. Оны "түрік" саяси атау деп алғаш рет В.В. Баргольд айтқан болатын [9]. Одан кейінгі тарих саханасына шыққан оғыздар "ішкі оғыздарды сыртқы оғыздарды жи" деп Қорқыт Ата кітабында көрсетілгендей, дария, көл, теңіз жағалауындағыны ғұндар деп атап, өзен, су мағынасын білдіреді [2. 67].

Осындай тарихты дәйектейтін Сырдарияның бойындағы қаңлы, оғыз-қышпақтардың Жетіасар (Л. М. Левина) және “батпақтағы қалалар” (С.П.Толстов) мәдениеттері мен Сауран, Сығанақ, Үзкент, Асанас, Жент, Жанкент және Хора т.б. ертедегі қалаларының этномәдени мәдениеттерінің кердерілерге де қатысы бар [10].

Кердері мәселесінің қарастырылып отырған тарихи-мәдени аумағы - Тұран ойпаты, яғни Еділ Байсын жері. Сол кездері Сырдария мен Әмудария (Яксарт және Окс) Каспий теңізіне құйған. Барса келмес өңірі, Сарқамыс көлі батысында Каспий, шығысында Аралмен шектесіп, Кеңдірлі, Қаялан, Үстірт, Маңғыстау сияқты үш үлкен жазықтарды алып жатты. Олар арқылы Поволжье, Орал өңірі, Түркістан, Хорезмді, Иран және Ауғанстанды жалғастыратын Ноғай, Үргеніш, Сарайшыққа, Жанкент қалаларына және т.б. өңірлерге баратын керуен жолдары өтті. Сондықтан Арал өңірі этногенездік сұрақтардың шешілер түйіні деп бекер айтылмаған.

XIX ғасырда өмір сүрген Т.Жайлаубаевтың (Қазалы уезінің тұрғыны) жадынамасында: “. . .Ергеректе Арал теңізі болмаған. Сырдария мен Әмудария қосылып, Лаузан Көне Үргеніш Аубагир арқылы Астарахань (Каспий) теңізіне құйған. Қазіргі Арал теңізінің орнында Адаги халқы өмір сүрген. Осы жерде Бай елі көпші қонып жүрген.

...Қарғыстан Арал теңізі пайда болып, патшалығы Үргеніш деп аталып, бірнеше дүркін су басқан. Ақыры айдаһар жұтты...” - деген [11]. Осы шежіреде Арал өңірінде адагей, қатаған, мұғал, ноғай (татар), қалмақ, қарақалпақтар және қазақтар қоныстанғаны жайлы мәліметтер береді.

1900 жылы жазып алған А.Л. Нестеров «адаги» - түрік, пағатай тілінде аралдықтар деген мағынада деп Геродот айтқан Аракс өзеніндегі аралдардағы массагет емес пе деген пікірін білдірген. Оған М. Кожанұлы адайды көптеген зерттеушілердің деректерімен салыстырмалы «арал» - сөзіне жақындастырады [12].

Қазалы қаласындағы шежіреші Әмірзақ Ахметовтың пайымдауынша, “Адаги” - адай руы 12 ата байұлы, Үргеніште Баба Түкті Шапты атаның бір баласы хан болғанын айтады.

Енді мұғалы- моңғол, моғол да басқа халықтардың этнонимі түсінікті. Ал “қатаған” атауы әрқилы тағдырлы үлкен мәселе. Шоқан Уәлиханов үйсіннен тарайтын қойылдардан қатағанды таратса, шежіреші З. Сәдібеков үйсіндерден қойылдар мен алқап деп тармақтап алқаптағылар таза үйсіндер деген [13]. Қазақстан археологиясында (2006 ж.) үйсінді - Орта Азиядағы белгілі асиан этнонимінен, яғниден пығарып, ертеқытай жазуынан қазіргі қытайша юечжи (юэчжи) пығарады.

Ғалым Ж. Әкімнің “Арал Атлантидасы: аңыз бен ақиқат” атты (2005 ж.) мақаласында кердерілер мәселесіне байланысты анықтай түсетін жерлері баршылық. Ол Кердері - ондаған ғасырлардан кейін түріктер оны Кедер деп атап кеткен жер бетіндегі алғашқы пайғамбар - Гесер- Хызыр дейді. Қазақта

қырықтың бірі – Қыдыр. Бақ қонсын, қыдыр дарысын деген бата әлі күнге дейін бар. А. Сейдімбек қазақи танымда : “ Қыдыр – қасы көзін жашқан қарт, Бақ – жас жігіт екен” – деп жазады [1, 238].

Н. Веселовский, В.В. Бартольд және С.П. Толстовтың пікірлерінше, б.д.д. 1 мыңжылдықтағы түрік тайпаларының ішіндегі кердерілер (ұлы “иозылар”), К.Ақышев және басқалардың деректерінде ұлы иозылар-юечжи (үйсіндер). Оған жоғарыдағы жолдар да сәйкес келеді. Ұлы “Изілер” (жүздер) - “иозыларды” үйсіндер ғұндардың көмегімен батысқа ығыстырып және өздеріне қосып алған. Сондықтан да Арал өңірінің шежіресіндегі айтып отырған қатаған - сол кердері екені анық. Оны З.Сәдібеков М.Тынышбаевтың кердерінің тегі Батысқа кеткен юечжи, не Шүршіт дегенін келтіре отырып: “ Кердерінің түбі ескі татардың Жүз (Юз) - Шүршіт деген тайпасынан. Батысқа қарай ауып, Хорезм жерінде аяқ тіреген Жүздер Қидарат деген атқа ие болады. Оның ханы Кердерінің заманында ел соның атымен – Кердері атанып кеткен ”- деп жазған [13. 123-124].

Жоғарыдағы шежірешінің енді бір мәліметінде қаңлы тайпасындағы “... шанышқылының түбі ескі қатаған елі жұртынан. Ол монғолдың қият тармағынан шығады. Қатағанның Шанышқылы тармағы қаңлыға барып паналап, кейін сіңісіп кетеді” – деген [11. 95]. Бұдан шығатын тұжырым қазақ сұраса-сұраса келе қарын бөле болады дегенге келеді. Осыған сәйкес тарихта, III-V ғасырларда қаңлылар Арал өңірінде бытыраңқы иеліктерге айналып, эфталиттердің қол астына көшеді [6. 136]. Демек Арал өңірінің шежірешісінің дерегінде түрік деген атау жоқ. Кердері - қатаған болып халық жадында қалған. Ә. Қоңыратбаев пен Ә. Дербісәлі деректеріндегі Жетіасар мәдениеті мен ертедегі Жанкент қаласын кердерілердің бас қаласы деуінің жөні бар сияқты. Археологтардың зерттеулерінде этникалық мәселелерге жоламай жер атауларын қойып адастырып, оның барысында кімдікі екені белгісіз ететін әдет қапаннан етек алған. Ал Хорезм археологиялық-этнографиялық экспедициясы зерттеушілері Қазақстандық аумақтағы ертедегі Жанкент қаласының өмірін тек қана оғыздық дәуірмен шектейді. Оның мәселесін соңғы жылдары да ресейліктер Мәскеуден келіп жалғастырып қазақтар көпшелі деп, кейінгі орта ғасырдағы деректерін көзге ілмей, оның қалалық мәдениетінің болғандығына күмән келтіреді. Қазіргі кезде жекеленген мәдениеттерге бөлінген жүйеленбеген ұлт пен ру-тайпалардың тарихынан қашқақтаған зерттеулер тоқтамай келеді. Осындай шырмаудан құтқарып зерделейтін мәселелер баршылық.

Бірақ орта ғасырларда Сырдарияның төменгі ағысындағы тұрғындардың ертедегі Хорезмнен шеткері қоныс аударуымен Кердері (Кардар, Курдар) иелігі пайда болғаны анық дәлелденген [14]. Ол 1960 жылдардағы Қарқалшақстан жағындағы ізденістердің нәтижесінде “Кердері мәдениеті” деген атау пайда болып, зерттеушілер оның негізін жергілікті хорезмдік (афригидтік) және Жетіасарлық мәдениеттер құрайтынын

негіздеген [15]. Қыш ыдыстары кешенінің мерзімделуі VII ғасырдан басталып, тиындық олжалары VII-IX ғасырлардағы осы аудандағы тарихтан хабардар етеді.

Осы тұстас кезеңде Отырар алқабында В.В. Баргольд: "...ал аймақтың басты қаласы Кедер деп аталады және өзеннен жарты фарсах жерде тұрады, бұл жаугер халқы бар жаңа қала болды" десе, оны археологтар IX-X ғасырларда Кедер (Құйрықтөбе, Кердері) Отырар алқабының астана орталығы дәрежесіне көтерілгенін заттай деректермен пендестіреді [9, 233-234; 6].

Кердері иелегіндегі археологиялық зерттеу барысында Бравик қапшамасынан бастап хорезмшахтардың Азқацвара-Абдалаха әкімдерінің тиындары табылған. А.В. Гудкованың 422 дана тиынға жасаған сипатамасында оларда түйелер басы түйеқұсқа ұқсас мүсіндер бейнеленген. Таңбалары қаңлы және ноғайлықтарға ұқсас. Сырдарияның төменгі ағысынан келгендер осындай таңбаларымен қатар екі өркенгі шөккен түйе бейнеленген тәжді билеушілер еді [15, 105]. Мұндай түйелік бейнелер Алматы облысы Қарғалы өзені бойындағы бейітте А.Н. Бернштамның зерттеулерінде б.э. I-II ғасырларына мерзімделсе, содан кейін Ақбешімде VIII ғасырлардағы, тіпті одан да ежелгі төбелесіп жатқан түйелері бейнеленген қола мүсінде Арал өңіріндегі Бесоба бейітінде З.Самашевтың археологиялық зерттеуінде табылған. Сөйтіп, темір дәуіріндегі "аңдық мәнерден" бастау алатын және сак-массагет кезеңіндегі діни-мифологиялық дүниетанымының бір көрінісі [16].

Кердерілерге байланысты жер атаулары да сақталған. Батыс Қазақстан облысының Шыңғырлау ауданындағы елді мекен Кердері деп аталады. XX ғасырдың басында Қызылорда облысындағы бұрынғы Қазалы уезі, Ақтоғай болыстығындағы № 8 әкімшілік ауылының тұрғындары кердері руынан құралған, сонан Кердері құм деген атау қалған [1. 516].

Қобыланды жырындағы оқиғада Самарқанның Жұпар аймағын мекеңдеген Қобылан батыр Барса Келместегі Көбікті дәуге қарсы қол жинайды. Бұл ауыз әдебиетінің мұрасымен пендестіріліп, ноғайлы дәуіріне XV-XVI ғасырларға сәйкес келіп отыр. Өйткені бұл жер Арал өңірінде табылып жатқан қалалардың жанында. Оны топонимдік, антропотопонимдік деректеріндегі, Отырар алқабындағы ортағасырлық Кедер (Құйрықтөбе, Кердері) қаласы, Қызылорда облысы Шиелі ауданындағы Керделі ауылдық округі атаулары және ғұндардың кезеңінен осы күнге дейін Кердері руының сақталуы бұл этностың тарихилығын айғақтайды [3].

Кердері руы бір кездері ноғайлыға қарап, кейін алшындарға қосылып, қазіргі кезде Жетірудың құрамында. Ұраны - Қожахмет пен Мәмбет, таңба атаулары шөміш пен тостаған. Бірақ Шөмекей руының таңбасымен аттас болғанымен салынымдары бөлек [3. 655; 13. 123].

Қызылорда облысындағы дәйекті зерттелген бүгінгі күнге қызмет ететін мәдени мұралардың бірі - ежелгі Асанас қаласы. Оның этнонимін К.А. Ақышев, К.М. Байпаков және Л.Б. Ерзакович Ясы, Асса (Аса), Аснас, Асар топонимдерімен баламалап, бағзы замандардағы Аси тайшаларымен шендестірген [17].

Ертедегі Асанас қаласын 1990-2006 жылдардағы археологиялық зерттеу барысында бұрынғы және кейінгі қазба деректеріне сүйене отырып қаланың мәдени қабаты төмендегідей мерзімделіп сараланды:

1. Жетіасар мәдениеті. Қаңлылар мен кердерілер билеу дәуірі .Б.э.д. VII-б.э. VII ғғ.
2. Батпақтағы қалалар мәдениеті. Оғыздардың билеу дәуірі. VIII-XI ғғ.
3. Түркілер мәдениеті. Қарлық, Қышпақ, Хорезм мемлекеттерінің билеу дәуірі. XI- XIII ғғ.
4. Алтын Орда мәдениеті. Монғолдар дәуірі билігі. XIII-XV ғғ. [18].

Сонымен бірге одан кейінгі ғасырлардағы қала өмірін жоққа шығаруға болмайды. Жоғарыдағы мерзімдеу мен дәуірлеуде бұрынғы қалыптасқан жүйедегі көзғарастарға қарамастан, бұл жалпы Түркі дүниесінің құндылықтары болып табылады. Бұл мәдени мұраның этномәдени тарихын Арал теңізінің кешкен табанынан табылған археологиялық ескерткіштерді жан-жақты зерттеуде салыстырмалы қолдануға болады.

Әлемдік өркениеттегі түркі халықтарының орнын сараштағанда Сақ, Үйсін, Оғыз, қаңлы, қышпақ, қимақ, қарлық және монғол т.б. сияқты атаулармен салыстырмалы елдік тарихымызда Кердерілердің рөлі де кемшін еместігін білуге болады. Біз, мүмкіндігінше зерделеген кердерілер бір кездері, ұлы иозылар, үйсін, қатаған, қаңлы, шанышқылы, ноғайлы және Жетіру болып аталғанына қарамастан, олар қай халықтың ішіне кірсе де жіктеліп бөлінбеген бірегей табиғи ортада, қазіргі Алтайдан Еділге дейінгі ата мекенінде (Еділі Байсын жерінде) Түркі әлемінің кеңістігінде өмір сүрген. Түркі өркениетінің дүние жүзінің тарихындағы орнын анықтауда кердерітанудың да маңызы бар. Мұндай тектілік шежіре қазақтың қай руының тарихында да кездеседі. Сөйтіп мұндай руларға бірігуі шынайы және жалған туыстық жүйесін құрау арқылы қоғамдасқан, әлеуметтік, шаруашылық, әскери тұрғыда ұлттық тұтастану этнос ынтымақтасып ел болып бірігуге басқарылуына қызмет етті.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Сейдімбек А. Қазақтың ауызша тарихы: Зерттеу.- Астана: Фолиант, 2008.- 28 б.
2. Салғара Қ. Түріктер.Астана. -2007.-34-б.
3. Мәмиев Т. "Кердері" мавзолейі, Алматы, 2002 , 86 б.
4. Смагулов Е. А. Находка и исследование мазара на дне Аральского моря // Отан тарихы, 2001 , Б.77-81; Мәмиев Т. Кердері мавзолейін археологиялық зерттеу // ҚР БҒМҒА хабарлары , 1, 2002. ИССЛЕДОВАНИЯ ПОСЕЛЕНИЯ АРАЛ-АСАР И МАВЗОЛЕЯ

КЕРДЕРИ, Рукопись, Алматы, 2006). (Воякин Д.А. Поселение Арал – Асар и мавзолей

Т.Мәми. «Кердері» этномәдениетінің мәселелері.

Кердері 2 // Астана қаласының 10- жылдық мерейтойына арналған “Көшпенділер

өркениетіндегі дала қалаларының орны” атты халықаралық ғылыми конференцияның материалдары . Астана қ. 2 шілде, 2008.- Астана , 2008.- С.344-337).

5. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы, Алматы, 1991.-114-б.
6. Дербісәліев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары, Алматы, 1995,- 164-б.
7. Байпаков К.М., Таймагамбетов Ж. К. Жумагамбетов Т. Археология Қазақстана, Алматы.- 1993.- С.158.
8. Байпаков К.М., Таймагамбетов Ж. К. Археология Қазақстана, Алматы.- 2006.- С.139.
9. Сартқожаұлы Қ. Байырғы түрік жазуының генезисі, Астана , 2007.-33-52 бб.
10. Қоңыратбаев Ә. Сырдың тарихи, мәдени ескерткіштері // Қазақ әдебиеті. 1982, 17 шілде.
11. Бартольд В.В. Сочинение.Т.І, Ч.І, Москва.-1963.- С.79.
12. Левина Л.М. Этнокультурная история Восточного Приаралья , Москва, 1996, С. 5-6; Толстов С.П. Города гузов // СЭ, № 3, 1947, С. 66-80
13. Нестров А.Л. Прошлое приаральских степей в преданиях киргиз Казалинского уезда // ЗВОРАО, Т.12, Санкт- Петербург. 1900. - С. 95-105
14. Қожанұлы М. Кіші жүз шежіресіндегі кейбір ру, тайпалары туралы бірер сөз // Қазақ шежірелері және Ұлттық таным мәселелері . Алматы. 2005.-96-б.
15. Сәдібеков З. Қазақ шежіресі. Ташкент.- Узбекистон.- 1994.-35-36 бб.
16. Ягодин Н. В. К. вопросу о локализации Кердера // ВКФ, 1963, №2 (12), -С. 67
17. Вайнберг Б.И. Удельный чекан раннесредневекового Кердера // Антропология и культура Кердера. Ташкент. Фан.- 1973- С.102. Акишев Қ,А., Байпаков К.М. Ерзакович Л.Б. Древний Отрар.Алма-Ата.-1972.-31-32.
18. Самашев З. Древние всадники Западной Азии // Орталық музей еңбектері, Алматы “Ғылым”- 2004.-262-264 , рис. 44.
19. Мәми Т. Ертедегі Асанас қаласы. Қызылорда.- 2006.- 64 бб.
20. Мәми Т. Кейінгі орта ғасырдағы Арал өңірінің қалалары (XIII- XVIII ғғ.). Қызылорда.- 2007.- 68 б.

REZUME
Т.МАМИ (Astana)

PROBLEMS OF ETHNIC CULTURE ‘KERDERI’

In this work are analyzed historical and archeological sources involved with turkic ethnosc. The sources give a great opportunity to search complexly cultural legacy of turkic people. The significant part of researches are devoted to questions of Kerderi, one of the direction of turkic migration in territory of Priaralye. In target coverage to general ethnical and ethno-cultural problems of turkic nation and to search their sources.

М.М.БАХТЫБАЕВ

ТАЛАС ӨЗЕНІНІҢ ЖОҒАРҒЫ АҒЫСЫНДАҒЫ
КӨНЕ ТҮРКІ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІНІҢ ЗЕРТТЕЛУІ

В статье рассматривается история изучения «Таласских памятников» верхнего течения реки Талас, выявленных в конце XIX в. членами Туркестанского кружка любителей археологии и финно-угорской экспедиций.

Makalede XIX asrın sonunda Türkistan arkeolojik grubu ve Finno-Ugur seyahatçilerinin Talas nehri boyundan bulduğu 'Talas abidelerinin' okumuş tarihinden bahsediliyor.

Археология әуесқойлары Түркістан үйірме мүшелері ашып, ғылыми айналымға енгізген көптеген археологиялық ескерткіштерді Кеңес дәуірінде кеңінен жаңа методология негізінде қайта зерттеп, олардың инструментальды өлшемдері алынып, толық сипаттамалары жазылды. Бұл жұмыстарды кейінгі зерттеулер алдына қойған өзекті мәселелерінің бірі болды.

Үйірме мүшелерінің ішінде, Әулиеата уезінде атқарған зерттеу жұмыстарының белсенділігімен ерекше көзге түскен - В.А.Каллаур болды. Ол 1843 жылдың 6 ақпанында Минск қаласында дүниеге келген. 1865-1867 жылдары аралығында, ол Санкт-Петербургтегі Константиновский училищесінде оқып, оны бітірген соң подпоручик пенінде 3-і Орынбор батальонында әскери қызмет атқарды. В.А.Каллаур 1876 жылы әскери қызметтен кетіп, Түркістан генерал-губернаторлығының Әскери-халық басқармасына қызметке ауысады. 1876 жылдың 17 наурызында №49 бұйрық негізінде, ол Әулие ата уез басшысының аға көмекшісі болып тағайындалады. Ал, 1880-1898 жылдар аралығында Әулие ата уезі басшысы қызметін атқарады [1, 9].

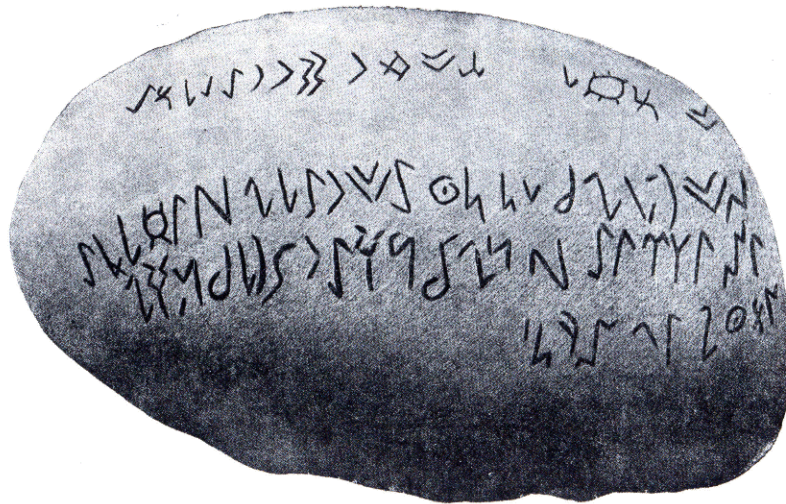
В.А.Каллаур 1896 жылдың 26 ақпанында өткен үйірме отырысында үйірме мүшелігіне қабылданып [2, 9-11], Археология әуесқойлары Түркістан үйірмесінің жұмысына белсене кірісіп, Әулиеата уезінде орналасқан ескерткіштердің зерттелуіне сүбелі үлес қосқан зерттеушілердің бірі болды.

В.А.Каллаур атқарған ізденіс жұмыстарының ішінде ерекше орын алатын - көне түркі жазу ескерткіштері болып табылады. Талас өзенінің жоғарғы ағысында ашылған бұл ескерткіштерінің үйірме үшін маңызы зор болды. М.Е.Массон, бұл туралы былай деп жазды: «Дешифровка рунических древнетуркеских надписей – один из выдающихся успехов, выпавших на долю мировой тюркологии, а обнаружение их в долине Таласа, ...ставилось в особую заслугу всей деятельности Туркестанского кружка любителей археологии в Ташкенте...» [3.5].

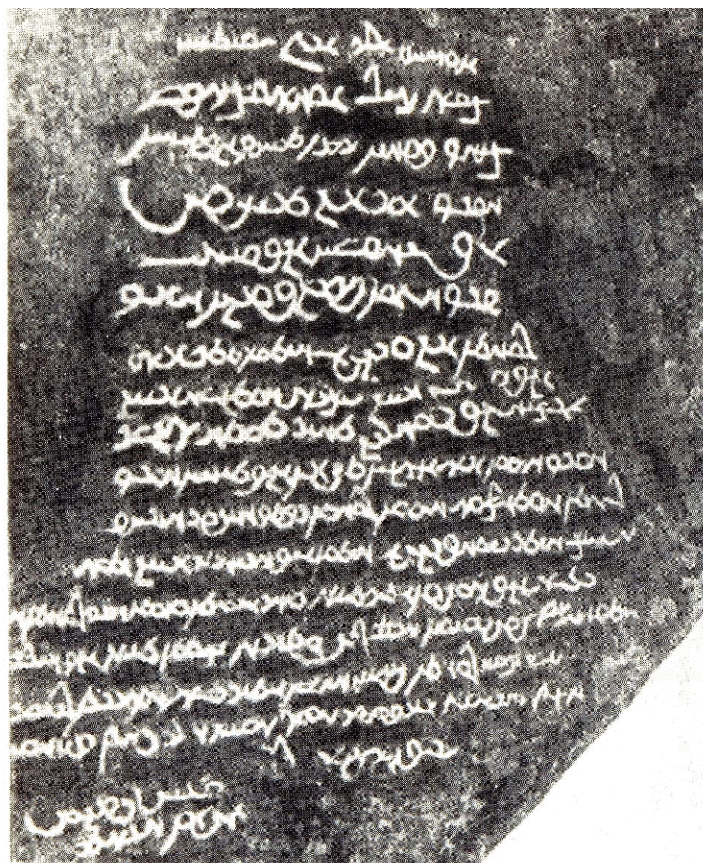
В.А.Каллаур 1896 жылдың қараша айында Айырмай жазығындағы,

Қалба патқалына барар жолдың бойында, Дмитривское ауылынан 8 верст жерден, төрт қатардан тұратын жазуы бар тасты ашып (1-сурет), оның сипаттамасын берді. Жазуы бар құмтастың алғашқы орнынан екі қадам жерге қозғалтылғандығын, ол басташқыда 7,5 вершок тереңдікке көмілгенін атап өтіп, тас өлшемдерін берді: ұзындығы 1,75 аршын, биіктігі 10 вершок. Тастың бетіндегі жазулар жақсы сақталған. Бірінші қатардағы жазудың ұзындығы 1 аршын 7 вершок, екінші қатардағы жазу ұзындығы 1 аршын 9 вершок, үшіншісі – 1 аршын 7,5 вершок, ал төртіншісі – 9 вершок. Сонымен қатар, В.А.Каллаур 1898 жылдың мамыр айында жергілікті тұрғын Бердіқожин берген мәліметке сүйене отырып, орқұн жазуы бар екі тасты тауып, олардың көшірмелерін түсірді. Бірінші таста бес қатар жазу сақталған, ал, алтыншы қатардағы жазу өшіп кеткен, оның ұзындығы $1\frac{1}{2}$ аршын. Ал, екінші таста кескінделген он бір қатар жазудың бір бөлігі табиғат әсерінің салдарынан бұзылған. Оның ұзындығы 3 аршын болып келген. Екінші тастағы жазулардың - 5 қатары жақсы сақталған, 3 қатары толық емес және 3 қатары өшіп кеткен [4.124-127].

Осы жылдың 5 мамырында, Талас өзенінің жоғарғы ағысында қазба жүргізу және жазуы бар тастарды іздестіру мақсатымен Г.И.Гейкель басқарған Фин-Угор ғылыми қоғамының археологиялық экспедиция осы өңірде зерттеу жүргізіп, орқұн жазуы кескінделген екі ескерткіш ашты. Сонымен бірге, экспедиция мүшелері барон К.Мунке мен О.Доннер В.А.Каллаур ашқан Құлансай патқалындағы №1 (2-сурет), Терексай патқалындағы №2 және №3 тастардағы жазуларды қайта зерттеді [4.123-124].



1-сурет. 1896 ж. В.А.Каллаур ашқан бірінші «Талас ескерткіші»



2-сурет. В.А.Каллаур ашқан «Шиимтас» ескерткіші

Әулие ата уезінде алғашқы көне түркі жазуының табылуы Қазақстан мен Орта Азияны мекендеген түркі тайпалары арасында орқұн әлішпесі қолданылғанын көрсетіп, осы уақыттан бастап орталықта орналасқан ғылыми ұйымдар мен белгілі зерттеушілер үйірме атқарған жұмыстарына қызығушылықпен қарай бастады.

1893 ж. 15 желтоқсанында, Дания корольдігі Ғылым академиясының отырысында, В.Томсен көне түркі жазуының құпиясын пешу жолындағы ізденістерінің нәтижесі туралы баяндады. В.Томсен «Депифровка Орхонских и Енисейских надписей» атты мақаласында: «Язык надписей оказался настоящим тюркским наречием, совершенно гоманичным, очень близко родственным уйгурскому, но не совсем с ним тождественным. В некоторых отношениях орхонское наречье кажется более первобытным» дейді [5, 8]. Бұл оқиға, Талас өдірінде ашылған көне түркі жазуларын да аударуға мүмкіндік берді.

XIX ғ. соңында Талас өңірінде табылған көне түркі жазуларын академик В.В.Радлов [5, 14], П.М.Милиоранский [6, 271-272] және XX ғ. бірінші жартысында шетелдік ғалымдар Ю.Немет [7] пен Х.Н.Оркун [8] зерттеп, қайта аударды.

1897 ж. 25 ақпанында өткен Орыс археологиялық қоғамының Шығыс бөлімінің отырысында П.М.Милиоранский, В.А.Каллаур ашқан тастағы жазуда 17 орқұн таңбалары кездесетіндігін атап [9, с.ІІ; 1, 20], оның алғашқы аудармасын - В.В.Радлов жасады. Ал, XX ғ. 30-шы жылдары орқұн жазуларын белгілі ғалым лингвист С.Е.Малов қайта зерттеп, олар эпитафия екенін атап өтті [10, 57-63; 11, 74-75].

1925 жылы Музей ісі, табиғат, өнер туындылары мен көне ескерткіштерді қорғау жөніндегі Ортаазиялық комитеті (Средазкомстарис) тарапынан құрамында профессор Б.П.Денике және инженер М.М.Логинов бастаған «екінші» археологиялық экспедиция ұйымдастырылып [12, 31], зерттеу барысында Б.П.Денике экспедициясы Әулиеата қаласынан тас бағана мен орқұн жазуы бар тасты тапқанын жазады [13, 30]. Кейінірек, С.Е.Малов табылған жазудан түсірілген көшірмесіне сүйене отырып, көне түркі жазуы бар бұл тасты В.А.Каллаур ашқан тас екенін анықтайды [10, с.58].

С.Е.Малов бұл жазуды В.В.Радлов қолданған ретпен оқып, қайта аударды:

- (1) Устроив свои владения (?); мое геройское имя Удун, от вас (я отделился, т.е. умер)
- (2) Жена его в печали своей осталась вдовой
- (3) Его младшие братья: Кара-барс и Огул-барс,
- (4) в отношении своих товарищей (отделился) [8, 59].

Сонымен қатар, С.Е.Малов 1898 жылы В.А.Каллаур және Фин-угор экспедициясы Айыртамойда ашқан төрт көне түркі жазуларын зерттеп, сипаттамасын береді. Осы ескерткіштер (Талас ескерткіштері) жайлы 1898 жылы жарық көрген П.М.Милиоранскийдің мақаласында, 1918 жылы - Г.Гейкелдің монографиясында зерттеулер толығымен сипатталып, 1926 жылы профессор Ю.Немет және 1939 жылы Х.Н.Оркун олардың аудармасын жасады [14, 15].

В.А.Каллаур Айыртамойда тапқан екінші Талас ескерткішін 1936 жылы С.Е.Малов және 1970-шы жылдары Ч.Джумагулов аударып, оған қосымша түсініктеме береді.

Екінші ескерткіштің аудармасы (С.Е.Малов бойынша):

- (1) Верные друзья «Тридцати огланов-юношей». В год Обезьяны, семнадцатого числа,
- (8) случилось
- (2) Мое имя «Черный чур», почетное имя – «Снег не распустит» (или «Черту (финиш) не пропустит»)
- (7) имя сына его Агулт (?)

- (3) Нижнее (?) мое государство обходя и проежая, я допустил появиться красным и белым пятнам (на лице).
(6) Имя жены – Тучаян, имя сына «Черный чур»
(4) «Черный чур»; - «Совершенно гнедой» ... «Не распускающий снег» (?).
(5) «Черный чур» ... от своих родственников отделился (т.е. умер) [10, с.60-61].

Екінші ескерткіштің аудармасы (Ч.Джумагулов бойынша):

От пользы и удовольствий «тридцати огланов-юношей» (отделился). В (год) обезьяны, семнадцатого числа случилось.

Мое имя – «Черный чур», почетное имя – «Снег не распустит» (или: «Черноту не минует»).

Имя сына его Агулт (?)

Нижнее (?) мое государство обходя и проежая, я допустил появиться красным и белым пятнам на своем лице.

Имя жены – Тучаян, имя сына «Черный чур».

«Черный чур» - «Совершенно гнедой», «Не распускающий снег».

«Черный чур» от шестидесяти благ и своих родственников отделился (т.е. он умер) [15, с.33].

Екінші Талас ескерткішінің басқаларға қарағанда бір ерекшелігі, бұл жазуда цикликалық жануарлар күнтізбесі бойынша уақыты келтірілген және онда 150-ге жуық таңбалар бар.

Үшінші (С.Е.Малов бойынша төртінші ескерткіш) тастағы жазуды П.М.Милиоранский және С.Е.Малов аударды.

П.М.Милиоранскийдің аудармасы:

1) вы не взяли (??) ... 2) ? низкие вы люди, юноша Чогул (?) погиб (или: юноша с Чугулом остался) ... 3) имя его Чур (или Чора), с тридцатью 4) юношами (или огланами) телохранителями (?) он разлу- 5) чился [6, 272].

С.Е.Маловтың аудармасы:

Имя его – Чур. От вас, тридцать огланов, от выгод и благ (мира) он отделился (т.е. умер). Вам, доверенные мужи, Оглан-чур, наследуя, остался. Жена его вдовой осталась [11, 75].

Фин-угор экспедициясы ашқан төртінші (С.Е.Малов бойынша үшінші) тастағы жазудың аудармасы:

(1) Я непрерывно ходил (походом) на границу и внутри государства.

(2) Я, Бег-чур сын, от выгод и благ (мира

(3) отделился). Сын его, наследуя, остал-

(4) ся. Печальная вдова осталась

(5)

(6)

және бесінші тастағы жазудың аудармасы:

(1) Разбитая горем княгиня рыдает, старшая бабушка, в отношении вас

(2) Сын ее Умач... дары... блестящее серебро...

(3) ... дары... дары [10, 61-63].

Көне түркі ескерткіштерін зерттеуде Қазақстандық ғалымдар сүбелі үлес қосты. Олардың қатарында белгілі түрколог ғалымдар: Ғ.Айдаров, А.С.Аманжолов, А.Есенқұлов, М.Жолдасбеков [16, 18], Н.Базылхан [17, 117-122] және т.б.

1896 жылы В.А.Каллаур және 1961 жылы П.Н.Кожемяко ашқан жазуларды рунолог Т.Досанов қайта зерттеп, С.Е.Малов, Ч.Джумагулов, И.А.Батманов пен А.Аманжоловтардың аудармаларына талдау жасап, олар жіберген қателіктерге тоқталды [18, 53-69].

Бірінші Талас ескерткішіндегі жазуының аудармасы (Т.Досанов бойынша):

1. По состоявшемуся именованию мое воинское имя Одуи. Вы
2. (Вы) его госпожа, при этом расстовании остались вдовой.
3. Его младшие братья Кара-барс и Огул-барс
4. замкнулись в себе [18, 65-68].

Талас ескерткіштерінің кескінделген уақыты туралы бірнеше пікірлер бар. Г.Гейкель мен Г.Ретциус тастар табылған қорымда жүргізілген қазба жұмыстары барысында пыққан жәдігерлерге сүйене отырып, оларды V ғ.-мен мерзімдесе, С.Е.Малов олар жайлы: «Приурочение этих эпитафий и далее деревянной палочки с рунической надписью к какому-либо столетию затруднительно. Можно только предполагать, что все эти письма не новее VIII в. н.э.» -деп пайымдайды [8, 63]. Л.Р.Кызласов Талас жазуларын, керісінше IX-X ғғ. мерзімдейді [19, 186], ал И.В.Кормушин оларды қарахан кезеңіне (X-XII ғғ.) жатқызады [20, 47].

Бірақ, соңғы екі пікір П.Н.Кожемяконың жазу бар тас табылған жерде және Д.Ф.Винниктің оның қабатындағы В.А.Каллаур ашқан қалашықта жүргізген қазба жұмыстарының нәтижелеріне қайшы келеді. Қорымның бір бөлігі бұзылған, оның үстіне қарахан кезеңінің бекінісі салынғаны (орғағасырлық Кескінтөбе) анықталды. Д.Ф.Винник Кескінтөбе қалашығында тоғызыншы орқұн жазуы бар тас табылған жерде кесік салып, қазба барысында – қалашықтың солтүстік-батыс бұрышында, 4 м тереңдікте жазуы бар бір тас және онан 2 м солтүстікте тағы бір тас ташты. Зерттеу нәтижесінде жазуы бар тастар қарахан кезеңінің мәдени қабатының астында орналасқанын және бір тас сол кезеңде салынған құрылыс негізіне (фундаментіне) қолданғанын анықталды. Сонымен қатар, Д.Ф.Винник Айыртамойда табылған барлық жазулар мен екі балбал тастың оба қорымымен байланысты екенін алға тартып, оны (оба қорымын) құрылымы ерекшелігіне қарай VI-VIII ғғ. мерзімдейді [21, 94-99].

Белгілі ғалым В.Левшиц И.А.Батмановтың пікіріне сүйене отырып, Талас ескерткіштерінің кескінделген уақытын орқұн жазуларынан (орқұн жазуларының ең ерте кезеңі VII ғ. екінші жартысымен мерзімделген) кейін жазылған, -деген пікір айты [22, 89].

Қазіргі таңда, белгілі ғалым С.Г.Кляшторный Талас ескерткіштеріндегі жазулар типология жағынан эпиграфикалық енисей руналарына жақын

екенін, бірақ стилистика жағынан олардан төмен және өткен тарихты білмей Талас жазуларының мазмұны мен терминологиясын түсіну өте қиын екенін алға тартып, Талас ескерткіштерін палеографиялық және текстологиялық негіздеріне сүйене отырып мерзімдеу өте қиын, -деп қорытындылады [23, 90]. С.Г.Кляшторный Айыртамодағы обаларда жерленген билеушілердің эпитафиялық жазуларына сүйеніп, ең жоғарғы титул «чор» (чур) болып табылады, -деп жазады.

Батыс түркі қағандығы кезінде мемлекеттің батыс бөлігі, оның ішінде Талас өңірі де «нушиби» рулар бірлестігі қолында болды. Олардың ру басшылары –«иркин» ал, мемлекеттің шығыс бөлігін билеген «дулу» рулар бірлестігінің ру басшылары - «чор» титулымен аталды. VII ғ. соңында, дулу бірлестігінен шыққан Түргеш әулеті билікке келген соң, «чор» титулы бүкіл мемлекет жерінде қолданылды. С.Г.Кляшторныйдың пікірінше: «Со времени Чабыш-чора Сулука (716-738) слово чор вошло в царскую титулатуру. ... Чабыш-чора Сулук стал первым князем из «черных» тюргешей, он ввел слово “кара” в свою титулатуру. Именно при Сулуке в Таразе утвердилась каратюргешская династия...» -дейді [23, 90]. Чабыш-чора Сулуктан кейін, билік оның ұлы - Тахварсен Кут-чораға (738-739) өтті. Бірақ, 740 жылы қара түргеш билеушілері Тан империясы әскеріне қарсы шайқаста қаза болып, 766 жылы Тараз қарлұқтардың қол астына өтеді. С.Г.Кляшторный VII ғ. бірінші жартысында Талас өңірі бастан кешірген тарихи оқиғаларды және «чор» титулы қара түргеш әулеті билік құрған кезіндегі жоғарғы титул екенін алға тартып, Талас эпитафияларының кескінделген уақытын Чабыш-чора Сулук пен оның ұлы Тахварсен Кут-чора билік құрған кезеңіне (716-739) тура келеді, - деп пайымдайды [23, 91].

Түрколог ғалым Н.Базылхан, В.В.Радлов көне түрік тілінің тілдік, жазулық, морфологиялық ерекшеліктерін ескере отырып - үш диалектке, Н.А.Баскаков үш кезеңге (Алтайлық, Хүн және Көне түрк), ал С.Г.Кляшторный жазба ескерткіштерін тарихи-саяси (этникалық) тұрғыдан бөлгенін алға тартып, жазба ескерткіштеріндегі тарихи оқиғаларды тарихи-деректанулық тұрғыдан топтастырудың маңыздылығы зор, - деп пайымдайды [24, 111].

В.А.Каллаур 1896 жылы ашқан ескерткіштің жазуы ерекше әдіспен (дукт) және бірінші екі қатар төменнен жоғарыға қарай кескінделгенін, жазу солдан оңға қарай жазылғанын, екінші екі қатар бірінші қатарға қарағанда теріс кескінделгенін және оңнан солға қарай жазылғанын алға тартып, Т.Досанов келесі тұжырымға келді: «Тем не менее это самый верный палеографический признак, свидетельствующий о том, что данный памятник является самым древнейшим среди известных каменописных текстов и составлен гораздо древнее V века» [18, 69]. Т.Досанов руникалық жазу Енисей өңіріне Жетісу өңірінен келген. Оларды өздерімен бірге үйсіндер әкелген, деген пікір айтты.

В.А.Каллаур және Фин-угор экспедициясы Айыртамой жазығында ашқан 5 орқун жазуы бар тастардан басқа, 1961 жылы археолог П.Н.Кожемяко жаңадан, бұрын ғылымға белгісіз болып келген, көне түрк жазуы бар 1 тас және Д.Ф.Винник басқарған экспедициясы 3 тасты ашты [25, 3-10]. Ғылыми әдебиеттерге П.Н. Кожемяко ашқан тас – сегізінші Талас ескерткіші (С.Г. Кляшторный бойынша - алтыншы), ал Д.Ф.Винник ашқан жазулар – тоғызыншы, оныншы және он бірінші Талас ескерткіштері атымен енді.

В.А.Каллаурдың Құлансай мен Терексай патшалдарынан ашқан жазулары да ғылыми ортада қызығушылық туғызып, жан-жақты зерттелді. В.А.Каллаур жартастардағы жазуларды ұйғыр тілінде жазылған деген пікір айтып, 1897 жылдың 10 қараша күні өткен Үйірме отырысында, Құлансайда табылған жазу жайлы В.Р. Розеннің хаты оқылды. Онда «Әулиеата уезінде В.А.Каллаур тапқан бұл жазулардың ұйғыр тілінде жазылғаны сөзсіз. Оған, академик В.В.Радлов бірнеше есімдерді анықтады» - делінген. Алайда, В.А.Каллаур Құлансай мен Терексайда табылған жазулар ұйғыр тілінде жазылған болмаса да, бұл жазулар көне жазу екені сөзсіз және оларға назар аудару қажеттілігін атап өткен [26, 6].

В.А.Каллаур Құлансай және Терексай патшалдарында ашқан жазуларды - 1923 жылы П.П.Иванов, 1930 жылы М.Е.Массон қайта зерттеді. П.П.Иванов 1934 жылы жарық көрген өзінің мақаласында, 1923 жылы Талас өзенінің жоғарғы ағысында жүргізген археологиялық зерттеулер нәтижелеріне тоқталды. 1923 жылдың 12 маусым күні, ол Құлансай патшалығындағы «Шиимтас» тасындағы жазуды көріп, келесі күні басқа патшалдарға барлау жүргізу кезінде, олардың бірінде Шиимтастағы жазуларға ұқсас тасқа жазылған жазу тапқанын атап өткен. П.П.Иванов тастардағы жазулардың көшірмесін түсіріп, оларды лингвист ғалымдар С.Е.Малов пен Н.Н.Поше зерттеп, С.Е. Малов жазулардың ұйғыр тіліне ұқсамайтынын алға тартып, ал Н.Н.Поше бұл жазулар моңғолша болуы мүмкін емес, - деп жазды [27, 241-251].

П.П.Ивановтың «К вопросу о древностях в верховьях Таласа» атты мақаласын жан-жақты қарастырып зерттеген М.У.Турадилов, мақалада жаңа тасқа жазылған жазу жайлы келтірілген мәліметтердің жазылу мәнеріне қарай және онда сілтеме жоқтығын алға тартып, П.П.Иванов, В.А.Каллаурдың 1897 жылы Терексай патшалығында ашқан жазулары жайлы хабарсыз болған, -деген тұжырымға келеді. Сонымен бірге, М.У.Турадилов Терексайда П.П.Ивановтың тапқан төрт тік жазылған жазуы, 1930 жылы осы патшалдағы сарқырама маңынан М.Е.Массон ашқан жазу болуы мүмкін - деген пікір айты.

Шиимтастағы жазуларды зерттеу мақсатымен М.Е.Массон мен Т.Миргиязов 1930 жылы Құлансай патшалығында болып, оның қабатында жатқан патшалдың жартастарынан, кескінделген көне жазулардың табылғанын атап өтті [3, 12]. Оның бірі - көне түркі, ұйғыр және белгісіз

әліппемен жазылған. Ал, екіншісі – төрт қатарлы, «999» жылмен мерзімделген, кейінгі ұйғыр жазуы. Кейінгі зерттеулер, М.Е.Массон тапқан бірінші жазу - 1897 жылы В.А.Каллаур ашқан №2 тастағы жазу екендігін көрсетті. Себебі, кейінгі зерттеулерде, В.А.Каллаур Терексайда ашқан ескерткіштен басқа, үш әліппемен жазылған жаңа бірде-бір ескерткіш аталмайды.

М.Е.Массон мәтіндер арасынан, екі қатар руникалық жазуды анықтап, олардың көшірмелерін түсірді. С.Е.Малов 1931 жылы жазулар көшірмесін зерттей келе, эпиграфиканың негізгі бөлігі ұйғыр тілінде емес, моңғолша жазылған, -деген жаңсақ пікір айтты [28, 17-38; 15, 37].

Қырғыз КСР Ғылым академиясының жалпы түркология мен дүнғантану бөлімі 1896-1897 жылдар аралығында В.А.Каллаурдың ашқан ескерткіштерін қайта зерттеу мақсатында, 1964 жылы арнайы экспедиция ұйымдастырды. Зерттеу барысында Құлансай мен Терексайда орналасқан ескерткіштер суретке түсіріліп, жазулардың толық көшірмелері алынды [29, 102-104].

И.А.Батманов бұл ескерткіштерді 1971 жылы қайта зерттеп, жазулардың жаңа көшірмелерін жасады [30, 16, рис.9]. Бұған қоса, осы жазулар жайлы зерттеулерді Ч.Джумагулов, Д.Ф.Винник, С.Садықов, У.Асаналиева, К.Аширалиева секілді мамандар да жүргізді. XX ғ. 60-шы жылдары, түрколог Э.Р.Тенишев Терексайда 1930 жылы М.Е.Массон ашқан төрт қатарлы жазуды аударды: «1.Что за монахи, что за колокол! 2.1590-91 [год], сподвижники, вероучител (и), мирян, 3.Вода чуйских людей, 4.Выйдя из озера, низвергается водопадом» [31, 148].

Қырғыз КСР ҒА Тарих институтының Қырғыз археологиялық экспедициясының эпиграфикалық тобы XX ғ. 70-шы жылдардың басында патшалардағы жазуларды зерттеп, оның мүшесі иранист-согдолог В.А.Левшиц бұл жазулардың соғды тілінде жазылғанын анықтап, жазулардың толық дешифровкасын жасап аударды [32, 78-85]. Жазулар негізінен соғды графемасымен берілген көне түрк тілінде жазылған. Онда, патшал арқылы керуен жолымен өткен жолаушылардың есімдері жазылған. Жазулардың арасында, ұйғыр тілінде жазылған бірнеше қысқа жазулар да бар [15, 38-39].

В.А.Левшицтің мерзімдеуі бойынша, ең көне жазу Терексай патшалығындағы сарқырама маңындағы жазу, оның аудармасы: «275-й год (эры) Хосрова. Мы написали эту надпись – государь Кюль-тегин Алп-таркан». «Хосроу» жыл санау бойынша 275 ж. - біздің 906/7 жылға тура келеді.

Терексайдағы жартастағы жазулардың ішінде - 7 тік қатар соғды тіліндегі және 3 қатар руникалық жазулар, В.А.Левшиц бойынша Орта Азиядағы ең үлкен және бүлінуге қатты ұшыраған ескерткіш. Онда көптеген түрк ерлері мен әйелдерінің есімдері, сонымен бірге кейбір ер азаматтардың есімдеріне қосымша «богра», «алш-таркан» және т.б. титулдары, ал әйелдердің есімдеріне қосымша «хатун» титулдары жазылған. Жазулардың

бірінде, тексті жазған автордың есімі жазылған: «Государь Алш-богра это написал», ал тексте - Алш-богра 14 ақ сүйек «патша» титулының иегерлері - жергілікті билеушілерді өзіне шақырып, оларға сый-сияпат көрсетті деп жазылған [32, 78-85]. В.А.Левшиц жоғарыда аталған жазуларды X ғ. мерзімдейді. Ал, бұл екі жазудың оң жағындағы жазуда, уақыты келтірілген - «хосроу эрасының» 371 жылдың «навсарт» айы (б.з. 1002 жылдың сәуір айы).

Ал, Құлансайдағы жазу «хосров эрасының» 394 жылдың алтыншы айымен мерзімделген (б.з. 1025 жылдың тамыз-қыркүйек айы). Бұл ескерткіш уақыты, нақты көрсетілген ескерткіштердің ішіндегі ең кейінгісі болып табылады. Жазуда «хосров» эрасынан бөлек, түрктің 12 жылдық жануарлар күнтізбесі бойынша уақыт эквиваленты берілген – «тышқан жылы». Жазуда 18 есімдер титулдарымен келтірілген және ең соңында 18-ші қатарда тексті жазған авторының есімі жазылған – «шапағатты» Күлгак [32, 78-85].

Қорыта келгенде, қазіргі таңда, ұлттық мәдениет тарихының ең басты белгісі – жазу-сызу мәдениеті, оның ішінде көне руникалық жазу - біздің төлғума болмысымыздың айғақты көрсеткіші болып табылады.

Талас өзенінің жоғарғы ағысында орналасқан көне түркі жазба ескерткіштері соңғы жүз жыл бойы ғалымдардың назарынан тыс қалмай, жинақталған материалдарын сараптай отырып, зерттеулері жалғасуда.

Археологиялық зерттеулер нәтижесінде Айыртамой патшалығындағы эпитафиялық жазулар VI-VIII ғғ. мерзімделсе, Т.Досанов руникалық жазу Енисей өңіріне Жетісу өңірінен өздерімен бірге үйсіндер әкелген және бірінші Талас ескерткішінің жазуы ерекше әдіспен (дукт) жазылғаның алға тартып оны V ғ. бұрын жазылған деген пікір айты. Ал, С.Г.Кляшторный VII ғ. бірінші жартысында Талас өңірі бастан кешірген тарихи оқиғаларды және «чор» титулы қара түргеш әулеті билік құрған кезіндегі жоғарғы титул екенін алға тартып, талас эпитафияларының кескінделген уақытын 716-739 жж. аралығына тура келеді, -деп пайымдады.

Құлансай мен Терексай патшалықтарындағы соғды әліпшесімен жазылған көне түркі жазуларының тарихи-мәдени маңызы бар. Себебі онда, қарахан түркілер билеушілерінің, ақ сүйектерінің есімдерімен қатар, соғдылардың тіл жағынан түркілену үдерісін де көрсетті.

Әдебиеттер

- 1.Турадилов М.У. Археологическая деятельность В.А. Каллаура //Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. –Алматы, 2007. -30 с.
- 2.Протокол заседания общего собрания членов Туркестанского кружка любителей археологии, состоявшегося 26 февраля 1896 года в зале Генерал-губернаторского дома //ЛТКЛА, I. –Ташкент, 1896.
- 3.Массон М.Е. К истории открытия древнетюркских рунических надписей в Средней Азии // Материалы Узкомстариса. –Вып.6-7. –М.-Л., 1936.
- 4.Каллаур В.А. Новая археологическая находка в Аулиеатанском уезде //ЛТКЛА, III. –Ташкент, 1898.
- 5.Отчет о деятельности Туркестанского кружка любителей археологии с 11 декабря 1896 года по 11 декабря 1897 года. (Год второй) //ЛТКЛА, II. –Ташкент, 1897.

- 6.Миллиоранский П. Новая археологическая находка в Аулиеатинской уезде //ЗВОРАО. Т.ХІ. –СПб., 1898.
- 7.Nemeth J. Die köktürkischen Grabinschriften aus dem Tale des Talas in Turkestan. Körösi Csoma-Archiv. Bd.II, 1-2. –Budahest, 1926.
- 8.Orkun H.N. Eski türk yazitları. П. –Istanbul, 1939. -160-sf.
- 9.ЗВОРАО. Т.ХІ. –СПб., 1898.
- 10.Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. –М.-Л.: Изд. Академии наук СССР, 1959. -111 с.
- 11.Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. –М.-Л.: Изд. Академии наук СССР, 1951. -451 с.
- 12.Умняков И.И. Архитектурные памятники Средней Азии. Исследование. Ремонт. Реставрация. 1920-1928 гг. –Ташкент: издательство типо-лит. «Правда Востока», 1929.– 40 с.
- 13.Миронов А.М. Организационная, научная и практическая деятельность Средазкомстариса (быв. Туркомстариса) за пятилетие его существования // Известия Средне-Азиатского Комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис). Выпуск 1. -Ташкент: Средазкомстарис, 1926. -310 с.
- 14.Uğurlu K. Oghun amtları. –Ankara: Ahmet Yesevi vakfı yayınları-7, 1998. -136 sf.
- 15.Горячева В.Д., Перегудова С.Я. Памятники истории и культуры Таласской долины. –Б.:Кыргызстан, 1995. -120 с.
- 16.Бекжан О.Д. Күлтегін ескерткіші және жай сөйлемнің теориялық мәселелері. –Түркістан: «Тұран» баспаханасы, 2005. -176 б.
- 17.Базылхан Н. Древнетюркские письменные памятники Казахстана //Түркология. Қыркүйек-желтоқсан, №5-6 (37-38). –Түркістан: Тұран баспасы, 2008. -133-б.
- 18.Досанов Т. Восьмой и первый Таласские памятники (Новые расшифровки) //Көне түркі жазуларының зерттелуі: бүгінгі мен болашағы (Дөңгелек үстел материалдары). –Астана: «Ер-Дәулет», 2004. -232-б.
- 19.Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. –М., 1969. –с.189.
- 20.Кормушин И.В. К основным понятиям тюркской рунической палеографии //Советская тюркология. -1975. –с.47.
- 21.Винник Д.Ф. Новые эпиграфические памятники Таласской долины //Археологические памятники Таласской долины. –Фрунзе: изд. АН Киргизской ССР, 1963. –с.94-99.
- 22.Левшиц В. О происхождении древнетюркской рунической письменности //Советская археология, 1978. VI. –с.89.
- 23.Кляшторный С.Г. Рунические памятники Таласа: проблемы датировки и топографии //Известия МОН РК, НАН РК. Серия общественных наук. №1(230). –Алматы: НИЦ «Ғылым», 2001. –301 с.
- 24.Базылхан Н. Көне түркі бітіктастары мен ескерткіштері: тарихи-деректанулық талдаулар //Түркология. Қаңтар-ақпан, наурыз-сәуір №1-2 (39-40). –Түркістан: Тұран баспасы, 2009. -135-б.
- 25.Винник Д.Ф., Кожемяко П.Н. Памятники древнетюркской письменности из урочища Айртамой //Новые эпиграфические находки в Киргизии (1961 г.). –Фрунзе: изд. АН Киргизской ССР, 1962. –с.3-10.
- 26.Каллаур В.А. Археологическая поездка по Аулиеатинскому уезду //ПТКЛА, II. –Ташкент, 1897.
- 27.Иванов П.П. К вопросу о древностях в верховьях Таласа //Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882-1932. –Л., 1934. –с.241-251.
- 28.Малов С.Е. Таласские эпиграфические памятники //Материалы Узкомстариса. Вып.6-7. –М.-Л., 1936. –с.17-38.
- 29.Сыдыков С.Р. Древние надписи в ущельях Кулан-Сай и Терек-Сай //Материалы по общей тюркологии и дунгановедению. –Фрунзе, 1964. –с.102-104.

М.М.Бахтыбаев. Талас өзенінің жоғарғы ағысындағы ...

30.Батманов И.А. Таласские памятники древнетюркской письменности. –Фрунзе, 1971. – с.16.

31.Тенишев Э.Р. Древнеуйгурские надписи Киргизии //Народы Азии и Африки. -1964. №1. -с.146-149.

32.Левшиц В.А. Согдийцы в Семиречье: лингвистические и эпиграфические свидетельства //Красная Речка и Бурана: материалы Киргизской археологической экспедиции. –Фрунзе, 1989. –с.78-85.

REZUME

М.М.БАХТЫБАЕВ (Turkistan)

THE HISTORY OF THE STUDY “TALAS MONUMENTS” IN THE UPPER REACHES OF THE TALAS RIVER

Article considers the history of the study “Talas monuments” in the upper reaches of the river Talas identified in the late XIX century, members of the Turkestan circle of fans of archeology and Finno-Ugric expeditions number.

РЕЦЕНЗИЯ

С. ЖОЛДАСБАЕВ

ТҮРКІ ДӘУІРІН ТЕРЕҢ ДЕ МАЗМҰНДЫ ЗЕРТТЕУГЕ ҚОСЫЛҒАН ҮЛКЕН ЖАҢАЛЫҚ

В статье рассматривается китайские источники, описавшие жизни тюркского периода(VI-X вв.). *Makelede Çin kaynaklarındaki türkler hakkındaki malzenyeler ele alınmıştır (VI-X yy.).*

«Ұлы түркі қағанаты Қытай деректері мен түсініктер» атты бұл кітап 2006 жылы ҚХР Шыңжаң жастар-өрендері баспасынан шыққан. Шыққанына үш жылдай болып кештеу пікір жазылып отыр. Кеш болса да еш болмасын деп жазып отырмыз. Өйткені халқымыздың түшкі тарихын зерттеуде кітапта жазылған Қытай деректері басқа елдердің мағлұматтарына қарағанда құндылығы жағынан өте жоғары. Олай болатын себебі түркілердің рулық, тайпалық, ұлыстық, мемлекеттік дәуірлеу кезінен бастап, Қытай патшаларымен қоян-қолтық қарым-қатынас жасап бірде жеңіп, бірде жеңіліп қатар өмір сүруі. Міне, сол кездегі жағдайлар Қытай патшаларының жылнамаларында жазылып отырған. Олар біз үшін еліміздің түшкі тарихын жазып қалшына келтіруде табылмас, алтынмен тең дүниелер. Әрине бұған дейін де Қытай деректері орыспаға (Н.Я.Бичурин, В.Н.Кюннер, Ю.А.Зуев т.б.) аударылып тарихымыздың түшкі дәуірін зерттеуге себебін тигізген. Ал бұл кітаптың ең басты құндылығы таза қазақша аударылуы. Түркілердің әдет-ғұрпы, салт-санасы туралы орыспа жеткілікті түсінік берілмейтін терминдердің қытайшадан тікелей қазақшаға аударылуы, мағынасы өз қалшында берілуі түркілердің халқымыздың тікелей, олардың жалғасы екендігі көрсетеді. Әдет-ғұрыптағы ұқсастықтар халқымыздың халық болып қалыптасу тарихының түп-тамыры ғасырлар тереңінде өмір сүрген түріктерде жатқандығын көрсетеді.

Кітапқа Қытай деректерінен 13 жылнама қазақшаға аударылып берілген. Оны аударуға ШҰАР қоғамдық ғылымдар академиясының ғылыми қызметкерлері қатынасқан. Ал кітапты құрастырып деректерді сұрыптау, аудару ғылыми түсініктерді жазу, ономастикалық атаулардың сөздігін дайындау жұмыстарын Шадман Ахметұлы дайындаған.

Кітапта түріктердің түрік атауының пайда болуынан, Ұлы қағанаттық дәрежеге көтерілуіне дейінгі тарихи жағдайлар Қытай деректері бойынша қамтылған. Қытайлар қалыптасқан дағды бойынша түрік атауын «тужюе» деген бір ғана мағыналық атаумен шектелген. Ал түрік атауының аңыздарда айтылуына қарағанда түрік халқының пайда болуы әлдеқайда бұрын болғандығы деректерден байқалады. Мұны деректерде түріктердің өз атымен белгілі болғанға дейін-ақ ұлыс-ұлыстарға бөлініп тұрған.

Жаунама жылнамасының 50 бума 42 баянындағы түркі [1] шежіресінде, түркі сөзінің пайда болуымен әулет есімінің қалай Апына аталғандығы жайлы аңыз келтірілген. Онда өз алдына ұлыс болып отырған бір елді көршілес бір мемлекет талқандап кетеді де халқын түгел қырып, бір 10 жасар баланы баласынып өлтіруге қимай аяғын кесіп, шалғынды кең далаға тастап кетеді. Оны бір қаншық қасқыр етпен асырайды. Бала ержетіп қасқырмен жақындасады. Баланың тірі екендігін естіген жау елінің ханы оны өлтіруге тағы да адам жібереді. Жіберген адам баланың жанындағы қасқырды көріп оны да өлтірмек болады. Алайда қасқыр қашып құтылып бір таудың үңгіріне тығылады. Ол сол үңгірде он ұл туады. Әрқайсысының өз науғасы болады. Апынын - солардың бірінің науғасы еді. Олар өсіп ержетіп үңгірден шығып нөенелерге (аварларға Қазақстан тарихының академиялық басылымының I т. 296 б. осылай аталған) бағынады. Алтынтаудың күнгеін мекен етіп (Қазақстан тарихының академиялық басылымының I т. 296 б. осылай аталған), нөенелерге (аварларға) темірші болды. Кітаптың бірінші бетіндегі Қытай суретшілерінің салған түркі теміршілерінің суреті, Қазақ теміршілерінің темір ұстаханаларынан ешбір айырмашылығы жоқ. Біз мұндай ұстаханаларды Жетісу жерінде жүргізілген палеоэтнографиялық зерттеу кезінде қазақ қыстауларының жанынан тауып зерттегенбіз. Алтынтаудың пішіні дулығаға келіңкірейтін еді. Олар өз тілдерінде дулығаны «түрік» дейтін. Осылайша бұл сөз олардың халық атауы болып қалған.

Дәл осы дерек Суйнама жылнамасының 84 бума 49 баянында түркі [1. 65-66] шежіресінде қайталанады. Бірақ мұндағы бір ерекшелік «он ұлдың біреуінің есімі Апына еді. Ол өте ақылды болғандықтан оны хан көтерген. Ол өзінің тегін ұмытпайтындығын білдіру үшін бөрі басы айшықталған туын қақпасына іліп қоятын».

Бұл аңызда Солтүстіктегі әулеттер тарихының 99 бумасының 87 баянында қайталанады [1.92-93]. Мұндағы бір ерекшелік Апынадан кейін Ақын шадтың п.б. ол өз ұлысын бастап үңгірден шығып нөенелерге бағынышты болуы. Уей патшалығының кезінде Елтеміш (ел болу деген ұғым) қаған кезінде күшейіп нөенелерге қарсы тұруы баяндалған және осы аңыз Жалшы жарғы жылнамасының 197 бума Шекара қорғанысы 13, түркі [1] шежіресінде [1. 311-312] қайталанады. Бұл аңыздағы ерекшелік түріктердің арғы аталары ғұндардың солтүстігіндегі Сақ елінен шыққандығы. Олардың ұлыс абасы Абамбек деп аталуы. Ол 17 ағайынды болған. Оның бірі Іді Ныпида ол қасқырдан туған. Бұл екі әйел алған ... оның бірі бір жолда 4-төрт ұл ташқан. Оның үлкенінің аты Нағыз Түрік шад болған. Халқы оны қошеметтеп өздеріне көсем етіп, оған Түрік деген атақ береді. Түріктің балаларының барлығы пешелерінің әулет есімімен аталған. Апына солардың біреуі. Оның лауазымы Ақын шад деп аталады. Аңыздардың айтылуы өзгеше болғанымен түріктердің арғы тегі қасқырдан пайда болды дегенге саяды [1.

314]. Әрине бұлай болуы мүмкін емес, бұл аңыздағы пыңдықтың түбі ол түріктердің тотемі ретінде қасқырға табынуынан пайда болған. Қазақтарда осы күнге дейін қасқырға табынушылық бар. Мәселен, қасқырдың атын тура атамай оны «Бөрі» немесе «Итқұс» деп атауы. Ал жас балаларға, не жақсы аттарға көз тимесін деп қасқырдың терісінен не көзінен кесіп алып тұмар жасап тағыш қою әдет-ғұршы осы күнге дейін сақталып жүр.

Енді аңыздардағы түріктердің тұрғын жерлері мен пайда болған ру-тайпалары туралы деректерге тоқталып көрейік. Уинма жылнамасында түріктер – ғұндардың өзге бір тармағынан таралады десе екінші бір жерінде «Түріктердің арғы аталары ғұндардың солтүстігіндегі сақ елінен шықты» дейді. Мұндағы ғұндардың өзге бір тармағынан шықты күмән келтіруге болмайды. Өйткені түріктер қытай жазбаларына іліккен кезде ғұндар тарих сахынасынан әлде қашан кеткен. Себебі ғұндар тарих сахынасынан кеткенімен олардың туыстығы тарих сахынасынан кетпейді. Ал түріктерді ғұндардың солтүстігіндегі Сақ елінен пайда болған дегенге де құлақ қоюға болады. Жетісу аймағындағы сақтарды зерттеген т.ғ.д. археолог К.Ақышов оларды «Тиграхауда» сақтары [2] деген пікірге келген. Сақтарда ғұндардың бір түрі деп қараймыз. Сондықтан бұл ру-тайпалар туыстас бір кезде пайда болып елдік дәрежеге көтерілген кезде жан-жаққа тарай бастаған. Ал Суинама жылнамасында Түріктердің арғы аталары «Пиндянда» тұрған кірме хулар еді» дейді. Бұл хулар деп қытайлар ғұндарды жаратпаған түрде айтып түріктерді де соларға теңеп отырғаны. Ал соңғы Уей әулетінің патшасы Тәй-у «сақтарды» жойғанда Ашына 500 отбасымен нөнерлерге кірімтал болды» дегенге қарағанда сақтармен көрші отырған түріктер туралы айтылып отырғандығы байқалады. Бұл хабарлардан да байқалатыны ғұн, сақ, түрік тайпаларының көрші отырған ежелгі дәуірлерден көршілес туыстас тайпалар екендігіне дау жоқ.

Солтүстіктегі әулеттер тарихының жылнамасы бойынша да түріктерді ғұндардың өзге бір тармағы болса керек дейді. Ал екінші бір жерде Түріктердің арғы аталары ғұндардың солтүстігіндегі Сақ елінен шыққандығы және қайталанады. Қайталану олардың түп негіздері туыстықты байқатса керек. Ал Жалпы жарғы жылнамасы VIII ғасырдың екінші жартысымен IX ғасырдың аралығында жазылған тәрізді. Қайталанады.

Енді келтірілген жылнамалардағы түріктердің әдет-ғұршы, салт-санасы, мәдени жағдайлары туралы қарастырайық. Бұл мәселені де кітаптан алынған жылнамалардағы реттік кезімен жазалық. Алғашқы Жоунама жылнамасы бойынша, түріктер салты бойынша шаптарын жайып жүреді, шапанын оңнан солға қарай түймеленеді. Қытайлар солдан оңға қарай түймеленеді. Бұл екі елдің ерекшелігін көрсетеді. Ал біздерде осылай солдан оңға қарай түймелейміз ғой. Бұл өзгеріс қашан пайда болды? Түріктер күмбез пішінді киіз үйде тұрады. Судың тұнығын, шөттің сонысын қуып, көшіп жүреді. Мал паруашылығымен, аң аулаумен шұғылданады. Қарттарды сыйламайды, қару-қайраты бар жастарды құрметтейді. Бұған келісуге

болмайды. Өйткені егер біз қазақтар түріктердің тікелей жалғасы екендігімізді мойындасақ онда қазақтың үлкенді сыйлау, құрметтеу ғұрпын қайдан алдық. Сондықтан қытайлардың бұлай айтулары шындыққа жанаспайды. Ар-ұяты кем, ежелгі ғұндар сияқты әдеп-иба, әділдік дегендерден жұрдай. Мұндай пікірмен де келісуге болмайды. Елбасыларын алғаш таққа отырғызғанда жасауылдары мен мәртебелілері оны кигізге отырғызып, күн қозғалысы бағытымен тоғыз рет айналады. Әр айналғанда Қарапылар (қарапайым жәй адамдар - С.Ж.) оған тағзым етіп отырған. Мұнан кейін оны атқа мінгізіп, мойнын торғынмен орап демі үзілмейтіндей дәрежеде қылқындырады, «неше жыл қаған боласың?» деп тосын сұрайды. Есеңіреген елбасы нақты айталмайды... Бұл сұрауға мәртебелілер шамамен жауап беретін. Ең ірі ұлығы яғбу, одан кейінгісі шад, одан кейінгісі тегін, одан кейінгісі елтебір, одан кейінгісі тудышбер барлығы төменгі пендермен қосқанда 28 дәреже. Мұндағы елбасын сайлау туралы жазылған дерек біздің халқымыздағы хан сайлаумен ешбір өзгеріссіз бірдей деп айтуға болады. Бізде ақ кигізге отырғызады. Ал әлеуметтік сатылардың атаулары өзгеріске түскен. Олардың 28 дәрежеде болуы түріктерде мемлекеттік басқарудың болғанын толық көрсетіп тұр. Қаған Өтүкен (Моңғолия жеріндегі Қаңғай тауы) тауында тұрғылықты. Оның ордасының есігі шығысқа қаратылады. Бұл күннің шығуына еткен құрмет болуы керек. Мұндай әдет - есікті шығысқа қарату қазақтарда бар. Олар жыл сайын өзінің мәртебелі адамдармен аталарының үңгіріне барып құрбандық шалады. Ал мамырдың ортасында Тарын өзенінде көк тәңіріне тасаттық беріп табынады... Түріктердің жазулары хулардікіне ұқсайды (сақтарды айтады). Бізде табылған Алтын киімді адамның жанынан табылған жазуды түрколог А.С.Аманжолов сақтардікі деп оқыған. Шамасы түріктер жазуды сол сақтардан жалғастырған болу керек. Бірақ жыл қайырып, күн есептеуді білмейді де жердің неше рет көктегені бойынша жыл есебін шығарады. Бұл да дұрыс емес, түріктер жыл қайыруды жақсы білген.

Деректерде түріктердің қару-жарақтары туралы жазылған ол қазақтардікімен бірдей. Туларына бөрінің басының суретін салып қояды, жасауыл сарбазды бөрі деп атаған. Бұл бөріге тотем ретінде табынуды көрсетеді. Алтын ұшты жебе мен балауызды мөрді куәлік ретінде пайдаланған. Түріктер өздерінің ата заңдары бойынша; бүлік шығару, кісі өлтіру, біреудің әйелін зорлау, тұсалған аттың тұсамыс підерін бұзып ат ұрлау өлім жазасымен жазаланған. Біреудің қызын зорласа, оған заттай ауыр айып төлетеді және оған сол қызға үйленуге мәжбүр етеді. Адамды ұрып зақымдағандар зақымның ауыр-жеңілдігіне қарай заттай құн төлейді. Ат немесе басқа зат ұрлаушы сол ұрлаған нәрсенің құнын он есе етіп қайтарады. Мұндай жазалар қазақтарда да бар. Өлген адамды киіз үйге жайғастырады. Балалары, немерелері, туыс-туғандары ер-әйел демей құрбандыққа жылқы, қой шалып, етін әруаққа атап есіктерінің алдына жаяды да атқа мініп, үйді жеті айналып шығады, сонан үйге кірерде беттерін темірекпен жырттып

дауыс шығарады, қан мен жас қосыла төгіледі. Мұндай әдет-ғұрыштар біздің халқымызда ХХ ғасырдың 30-40 жылдарына дейін сақталған. Мен өзім бала кезімде Ұлы Отан соғысына кетіп қаза болғандарды естіргенде әйелдері бетіш жыртқыш, шапшарын жұлғандарды өз көзіммен көргем. ... Күннің сәтін таңдап, өлген адамның өзі мінген атын, тұтынған мүлкін оның денесімен бірге өртейді, белгілі бір мезгілде жерлейді. Көктемде не жазда өлген адамды ағаштар мен өсімдіктердің жапырағы сарғайған кезде немесе түсе бастағанда, ал күзде не қыста өлген адамды гүлдер бүршік жара бастаған кезде жерлейді. Жерлеу кезінде өлген адамдардың туыстары дәл өлген күндегідей тасаттық беріш атпен шапқылап, беттерін жыртады. Қабір басына тас қойылып белгі орнатылады. Қойылған тастың саны өлген адамның тірі кезінде өлтірген адамының санына қарай болады. Жеріміздегі археологиялық зерттеулерден түрік дәуірінің адамдарының обаларында жоғарыда жазылған жерлеу ғұрыштары толық байқалған. Құрбандыққа шалынған қой мен жылқылардың бастары түгел белгіге ілінеді. Бұл күні ерлер де, әйелдер де бір киерлерін иығына іліп қабір басына жиылады. Егер сол топтан жігітке бір қыз ұнаса, ол қайтып барған соң қыз үйіне құда түсуге адам жібереді. Мұндай жағдайда көп ретте қыздың ата-анасы қарсы болмайды. Әкесі (ағасы) әкесінің аға бауыры қайтыс болса, баласы, інісі және аға бауырларының баласы өгей шешесіне, жеңешесіне, жеңгесіне үйлене береді. Тек үлкендері өздерінің баласы есепті адамдардың жесірмен шатасуына болмайды. Қазақта әмеңгерлік деген салт осы түріктерден сақталған тәрізді. Олардың тұрақты орын тепкен мекені жоқ. Бірақ әрқайсысының өздеріне тиесілі жерлері болады. Бұл жерде жартылай көшпелі өмірді көруге болады. Өздеріне тиесілі жері деп жазылуы жазда, қыста тұрақты, жаз жайлауы, қыс қыстаулары болғандықты көрсетеді. Ал күз, көктемде де өздерінің тиісті көктеу-күзеулерінде отырып, көктеуде мал төлдетсе, күздеулерінде мал қырқып қойларын күйектен өткізген. Ал мұндай өмірді түсінбеген қытайлар мен Европа ғалымдары түріктерді де, қазақтарды да жашай көшіп жүрген деп жазады.

Түріктердің әдет-ғұрышы Суйнама жылнамасында да қайталаанады. Мұнда түріктердің ет жеп ақ ішетіні, теріден тігілген, жүннен тоқылған киім киетіні айтылады. Қару-жарақта мүйізбен нақышты садақ, ысқырма оқ, сауыт туралы қосылған. Мүйіз нақышты садақ тәрізді сүйекпен нақыштап жасалған садақ Алматы қаласы жанынан түрік обасынан табылған. Ерлері Чупу дейтін ұтысты, әйелдері доп ойнағанды ұнатады. Чупу ағаштан жасалып, сүйек-мүйізбен әшекейленген бес таспен ойнағандықтан «бесағаш» деп те аталады. Ал доп былғарыдан тігіліп ішіне жүн толтырылып, теуіп ойнайды. Суйнамада түріктердің қымызды мас болғанша ішетіндерін, одан кейін даурығып өлең айтатындарын жазған. Бұл қазақтарда болатын жағдай. Жыңпайтан дегендерден қорқады, әруақты сыйлайды, бақсыға сенеді. Соғыста өлгенді даңқ, ауырып өлгенді намыс санайды. Олардың салты жалпы ғұндармен бірдей.

Солтүстіктегі әулеттер тарихының жылнамасындағы деректер де қайталау. Мұнда қабірдің басына қада орнатылып, үй тұрғызылады, үйдің ішіне өлген адамның бейнесі және оның тірі кезінде өткізген шайқастары баяндалған суреттер салынатыны туралы жазылған. Бұл хабарға қарағанда түріктерде сурет салу өнері болғандығы байқалады. Жазулары хулардікіне ұқсайды деп жазылған. Бұл туралы жоғарыда жаздық.

Жалпы жарғы жылнамасындағы деректерде қайталанады. Мұнда да түріктердің салты байырғы ғұндармен бірдей дейді. Алайда жазуы жоқ деп жазған. Ал кейбір деректерде жазуы хулардікіне ұқсас делінген. Қағанның Өтүкен тауында тұрғылықты тұратыны және қайталанады. Оның жыл сайын өзінің мәртебелі адамдарын бастап, аталарының үңгіріне барып құрбан шалатындығы, ал мамырдың орғасында Тарын өзенінде көк тәңіріне тасаттық беріп табынатындары жазылған. Сонымен түріктердің көкке, тәңірге табынуы ата-бабалар әруағына сыйыну сияқты діни наным-сенімдердің бүгінгі халқымызда сақталуы әдет-ғұрыптың ежелгі дәуірлерден бері қарай сақталып келе жатқанына ешбір дау жоқ. Қазақ халқында тәңір берсің, көк жарылқасын деп алғыс айтса, Тәңірберген деген атта қойылған. Ал қарғаса көк соқсын, тәңірбұйырмасын деп реніш білдірген.

Кітапта түріктер мен қытайлар арасындағы саяси қарым-қатынастар туралы деректер өте ырғын берілген. Материалдар түріктердің ұлыс-ұлыс болып тұрған кезінен мемлекеттік дәрежеге көтерілген кезіне дейін, одан батыс, шығыс Қағанат болып бөліну кездеріндегі қытай елімен болған саяси және әлеуметтік қатынастардың мән жайы толық беріліп отырған.



1-сурет.



2-сурет.

Түріктер мен қытайлар арасындағы қарым-қатынас 545 жылы басталған. Оны Қытайдан түрік ұлысына келген елшіліктен байқауға болады. Қытайдың Тәйзу патшасы түріктерге өзінің елшісін жібереді. Осы елшіні түрік елі зор қуанышпен қарсы алып былай дейді: «Бүгін ұлы қағанаттан (Қытай патшалығын айтып отыр) елші келді, енді еліміз көркейетін болды» деп түркілердің ел-жұрты бірін-бірі құтықтап қуанған. 546 жылы Тамын жергілікті бұйымдарын Қытай патшасына тарту етуге елшісін жіберген. Міне осы кезден бастап екі елдің арасында дипломатиялық байланыс басталған тәрізді. Тамын біздің академиялық баспадан шыққан «Қазақстан тарихының I томында орхан жазуы бойынша «Бумын» аталып жүр. Осы Тамын Анагүйді жеңген соң өзін «Елтеміш» қаған деп атаған, ол ел қағаны деген сөз. Бұл ғұндардың «Тәңіркүтымен» бірдей. Ал тәңіркүты деген сөз «Тәңір ұлы», «Көктің ұлы» деген мағына береді. Ал Тұмын қаған өзінің әйелін «Қатұн» деп атаған. Бүгінде қазақтар «қатын» сөзін «әйел» сөзімен сыпайы түрде айтып жүр. Деректе қатын сөзі ежелгі «Әтшеге» тең деліген. XIX-XX ғасырдың басында «Әтше» сөзі айтылатын, бүгінде әдеби пығармаларда «Әтшесі» әйелі деген сөздер кездесіп қалады. Біздің «тәңір», «қатын», «әтше» сөздерін ғұндардан түріктерге, түріктерден бізге дейін жетіп айтылып жүруі халқымыздың түп негізі қайдан басталатынына ешбір дау болмайтындығын көрсетеді.

Алайда аңыз бойынша түріктердің пайда болғаны және олардың тарихын Апынадан бастау шындыққа тура келмейді. Өйткені жылнамалардың бірінде түріктер ғұндардың өзге бір тармағынан таралады десе, екінші бір деректе ғұндардың солжүстігіндегі сақ елінен шыққан делінеді. Ал Суйнама жылнамасында «кірме хулар» еді дейді. Бұл

деректерден шығатын тұжырым түріктердің ғұндардың туыстас аталас ру-тайпалар болғандығын көрсетеді. Түріктердің қытай жазба деректеріне кейін түсуі ғұндар тарих сахынасында беделі күшті болып тұрған кезде түркілер елеңбеген, ол кезде олардың аты да аңызға шықпаған. Ал ғұндар солтүстік батысқа қарай ауғанда, тарих сахынасына түріктер көтерілген деген ой туады. Енді олар нөнелерге бас көтеріп, өздерінің тәуелсіздігіне ие болғаннан кейін ұлы қорғанға қарай жылжып ғұндардан босаған жерлерге ие болып Қытай патшаларымен қарым-қатынас басталады. Оны Бумын қағанның Қытай патшасының қызына үйленуінен байқауға болады. Бұдан кейін түрік қағандары да Қытай патшаларының қыздарына үйленіп саяси қарым-қатынас үзілмеген. Қытайдың Жоу Чи патшалықтары Таспар қағанмен қарым-қатынас кезінде оған (Таспар қағанға) жақсы көріну үшін бірімен-бірі бәсекелесте болып, оған (Таспарға) сыйлық ретінде қазыналарын аямаған. Бұған масаттанған Таспар қол астындағыларға «Күнгейдегі екі ұлым (екі патшалықты айтады) аман болса, маған деген адалдықтарынан айнымаса еш нәрседен кемдік көрмеймін деп мақтанушы еді».

Түрік қағанатының екіге бөлінуі Мұқан қағанның ұлы Төременнен басталса керек. Осы бөлінуден кейін бұлар да Қытай патшасына жағыну үшін өздерінің сый-сыраштарын жіберіп, қолдау көрсету үшін күш сұрап отырған. Қытай патшалары түріктердің мұндай сұраныстарына қолдау көрсетпеген. Бірақта екеуінің бірігіп кетпеуіне көңіл бөліп, олардың іс-әрекеттеріне бақылау жасап отырған. Ал түрік қағандарына қыздарын бергенде оларды жансыздар ретінде ұстаған. Мұндай әрекет Үйсіндер кезінен белгілі. Егер патшалар өз қыздарын бергісі келмесе не қыздары болмаса онда өз сарайларындағы қыздарды өз қыздары деп ұзатып, оларға жансыздық жасау жолдарына әдіс-тәсілдерді үйретіп жіберіп отырған.

Түрік қағандарының күштерін Қытай патшалары өздерінің көрші елдеріне жорық жасағанда пайдаланып отырған. Мәселен Кореяға аттанғанда түрік қағандары Қытай сарбаздарымен бірге болған.

Кітапты пайдаланғанда кездесетін қиындықтар: Біріншіден қытай мен түріктер арасындағы жақын тұрған жерлердің картасын берген дұрыс болар еді. Өйткені жер аттары берілгенде олардың қай жерде екендігін білу мүмкін емес. Екіншіден қытай патшаларымен түрік қағандарының кестесін берген дұрыс болар еді. Өйткені қайсы патшаның кезінде қайсы қағанның қатар болғанын біліп кестеден қарап отырған кітаптың ғылыми жағын игеруге ыңғайлы болар еді. Үшіншіден кітапта қазақша түсінуге қиын сөздер көптеп кездеседі. Сол сөздердің жанына жақпаның ішіне түсінікті сөздерін жазу керек еді. Мәселен: 98 б. «Шырамана», «Випакака», «Кошпір», «Наз науша», (105 б.) «Тұрбасы болған», (160 б.) «Жынгуан» (160 б.), «Науғасы» (160 б.), «Құмбел» (23 б.), «Аңкос» (264 б.), «барануас» (267 б.), «Төбенай» (255 б.), «Жебеуіл» (255 б.), «Көктеуіл» (254 б.), «аду тоқсауы» (254 б.), «бесіркін» (254 б.). Мұндай қиын сөздер көптеп кездеседі. Осы сөздердің жанына жақпаның ішіне түсінікті қазақшасын жазса жақсы болар еді.

Мұндай кемшіліктерге қарамастан бұл кітаптың халқымыздың тарихын зерттеушілерге берер пайдасы өте зор. Екінші бір ескертетін жағдай түрік зираттарынан шыққан археологиялық материалдардың суреттерінің берілуі қазақ халқының материалдық бұйымдарымен ұқсастығы бір өзеннің екі жағасындай бірін-бірі қайталап отырғандай. Әсіресе түркі белбеулері мен үзеңгілері (С) бір-біріне өте ұқсас. Ал Қытай суретшілерінің салған түрік теміршілерінің суреті (С) дәл ХІХ-ХХ ғасырлардағы қазақ темір ұсталарының ұстаханаларынан ешбір айырмашылығы жоқ. Ондай ұстаханаларды мен өзім бала күнімде ХХ ғасырдың 50-жылдарында ауылымыздан көрген едім. Ал Жетісу аймағында археологиялық зерттеу жұмыстарының кезінде сондай ұстаханалардың орындарын тауып зерттегенмін.

Қорытындылай келгенде түркілер дәуірінен қалған рухани, мәдени, материалдық, әдет-ғұрып, салт-сана біздің халқымызда толығымен сақталған. Сондықтан да халқымыздың халық болып қалыптасуы, оның түп-тамыры ежелгі түркілерден қалыптасып бізге жеткен дейміз. Қытай деректерін алғаш рет қазақшаға аударып қазақ тарихшыларына мүмкіндік туғызған ғалымдарға үлкен рахметімізді айтамыз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ұлы Түрік қағанаты. ҚХР Шыңжаң жастар өрендер баспасы. Үрімжі 2006, 27-28 бб.
2. К.Ақишев, Кушаев. Древняя культура саков и усуней долине реки Или. А.,1963

REZUME

ZHOLDASBAEV S. (Turkistan)

BIG NEWS FOR SUBSTANTIAL AND DEEP STUDYING THE TURKIC PERIOD (VI-X cc.)

The article deals with the Chinese sources describing lives of Turkic period (VI-X cc.).

МАЗМҰНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ

<i>Бекжан О.</i> (Түркістан)	Есік жазуына 2009 жылғы түзетпе және ондағы жаңа ұсақ жазудың мағынасы	3-35
<i>Beĵan O.</i> (Türkistan)	Поправки к чтению Иссыкского письма, исполненные в 2009 году, и значение новых неизвестных мелких письменных знаков на серебряной чашечке. Esiк yazısına 2009 yılında yapılan düzeltme ve ondaki Küçük yazılan anlamı Executed in 2009, and the importance of these newly unknown small characters written on a silver cup	
<i>Жумагулов Ч.</i> (Кыргызстан)	Некоторые вопросы интерпретации Таласских памятников древнетюркской письменности	36-47
<i>Jumagulov Ç.</i> (Kırgızstan)	Көне түркі жазба ескерткіші Талас жазуын зерттейдiң кейбір мәселелері Eski Türk yazılanından Talas abidelerinin bazı meseleleri Some questions interpretation Talas monuments of the ancient turkic writing	
ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
<i>Манчурина Л.Е.</i> (Якутск)	Стилеобразующие конструкции устного поэтического синтаксиса якутских алгъсов: <i>обращения</i>	48-56
<i>Manchurina L.E.</i> (Yakutsk)	Якут ауыз әдебиетіндегі поэтикалық синтаксис құрамындағы алғыс-қаратпалардың ауыз әдебиетінің жанрлық стилін айқындаушы құрылымдары Yakut sözlü edebiyatı poetik sentaksisindeki şükran ve hitap kelimelerinin sözlü edebiyattaki janr tarzını belirici biüneleri Stylistics constructions of oral poetic syntax Yakut alrys: <i>references</i>	
<i>Құмарұлы Я.</i> (Үрімжі)	«Қас» (қаш) түбірі және өзен-су аттары	57-66
<i>Qumarılı</i> (Urımsı)	Корень «кас» (қаш) и названия рек и озер Has (Haş) kelimesi ve nehir, su adları The root of 'kas' (kash) and names of rivers and lakes	
<i>Байниязов А.</i> (Түркістан)	Түркі тілдері сөздіктерінде етістіктердің атау сөз ретінде берілу жайы	67-71
<i>Bayniyazov A.</i> (Turkistan)	О видах и способах передачи глаголов в реестрах тюркоязычных словарей Türk Dilleri Sözlüklerinde Fiillerin Madde Başlı Olarak Verilmesi Üzerine The usage of verb items in dictionaries of turkish languages	
<i>Жумашова Ж.А.</i> (Алматы)	Жеті ата тіркесімен келетін тұрақты сөз тіркестерінің ағылшын тіліне аударылу мәселесі	72-79
<i>Jumashova J.A.</i> (Almatı)	Проблемы перевода на английский язык устойчивых словосочетаний встречающихся с сочетанием жети ата “Yedi dede” tamlaması ile verilen söz takımı ingiliz diline tercüme etme meselesi Problem of translation of stable phrases into english with a combination of ‘zheti ata’	

ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР

<i>Жаздықбаева Р.</i> (Түркістан)	Б.Кенжебаев – түркішілдік идеясын жаңғыртушы Б.Кенжебаев – воспроизводитель идеи тюркизма	80-84
<i>Jazdıqbayeva</i> (Türkistan)	B.Kenжебayev - türkçülik anlayışının devam ettiren şahsiyet B.Kenzhebayev – replicator idea turkism	
<hr/>		
<i>Аймұхамбетова Ж.</i> (Астана)	«Дайын» діни-мифологиялық сюжет және оны көркемдік қорыту Религиозно-мифологияеский сюжет «дайын» и его художественное заключение	85-91
<i>Aimukhambetova ZH.</i> (Astana)	‘Hızır’ dini-mifolojik kompozisyonu ve onun poetik sonucu Ready mythical plot and artistic analysis	
<hr/>		
<i>Қыдыр Т.</i> (Түркістан)	Ахмет Таразидың «Фунун-е балаға» (ХҮ ғ.) атты теориялық еңбегінің түркі әдебиетіндегі алар орны Место в тюркской литературе теоретического произведения Ахмеда Тарази «Фунун-е балаға» (ХVв.)	92-97
<i>Kıdır T.</i> (Türkistan)	Ahmet Tarazi’nin «Funun-e balaga» (ХҮ у.) adlı teorik eserinin türk edebiyatındaki yeri Place in Turkish literature of theoretical works of Ahmed Tarazi “Funun-e balaga” XV century	
<hr/>		
<i>Кенжеғараев Н.</i> (Алматы)	ХVІ ғасыр қазақ поэзиясындағы сопылық дәстүр Суфийская традиция суфизма в казахской поэзии ХVІ в.	98-110
<i>Kenceğarayev N.</i> (Almati)	ХVІ асырдакі şiirindeki tasavvuf geleneği The sufi tradition of Kazakh poetry in ХVІ с.	
<hr/>		
<i>Жанұзақова Қ.</i> (Алматы)	Мифопоэтикалық парадигмалардың романтизмнің эстетикалық жүйесіндегі көркемдік функциясы Художественная функция эстетической системы романтизма мифопоэтических парадигмов	111-117
<i>Januzaqova Q.</i> (Almatu)	Efsanevi-ahlaki emsilelerin romantizm estetik sistemindeki sanatsal fonksiyonu Art aesthetic function of romanticism myth poetical paradigm	
<hr/>		
<i>Давут Б.</i> (Түркістан)	Sezai Karakoç ve İkinci Yeni Şiiri Сезай Каракоч және Екінші Жаңа өлең	118-125
<i>Давут Б.</i> (Түркістан)	Сезай Каракоч и Новая Вторая стихотворение Sezai Karakoç and Second New	
<hr/>		
<i>Молотова Г.М.</i> (Алматы)	Вопрос возникновения версий дастанов у тюркских народов Центральной Азии (сравнительный анализ казахского и уйгурского версий «Йусуфбек-Ахметбек») 126-133	
<i>Molotova G.M.</i> (Almati)	Орталық Азия түркі халықтарында айтылатын дастандар нұсқаларының пайда болуы («Йусуфбек-Ахметбек») 126-133 дастанының қазақ және ұйғыр нұсқаларын салыстырмалы талдау) Orta Asya Türk halkları destanlarının nüshalarının çıkış meselesi (‘Yusufbek-Ahmetbek’ destanının analizi) The question of versions of poem in turkic peoples of Central Asia	

<i>Жұмабайұлы Б.</i> (Үрімжі)	Қытайдағы қазақтар арасындағы «Қозы көрпеш – Баян сұлу» жырының нұсқалары Варианты песни «Козы корпеш – Баян сулу» среди казахов Китая	134-143
<i>Jumabayulu B.</i> (Urumsı)	Çin kazakları arasında söylenen 'Kozi Körpeş-Bayan sulu' destanının nüshaları Options for the song 'Kozi korpeş – Bayan sulu' among Kazakhs of China	

ЭТНОМӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ

<i>Ақамов А.Т.</i> <i>Абдуллатипов З.Б.</i> (Махачкала) <i>Акатов А.Т.</i> <i>Abdullatipov Z.B.</i> (Mahaçkala)	Исламские мотивы в творчестве Ибрагима из Эндирея Ибрагим Магомедұлы шығармаларындағы діни сарындар Endiri'lik İbragim'in eseklerindeki İslami motifler Islamic motifs in the works of Ibrahim Endirei	144-148
<i>Мәми Т.</i> (Астана) <i>Mami T.</i> (Astana)	"Кердері" этномәдениетінің мәселелері Вопросы этнокультуры «Кердері» 'Kerdeni' etnokültürünün meseleleri Problems of ethnic culture 'Kerdeni'	149-155

АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

<i>Бахтыбаев М.М.</i> (Түркістан) <i>Bahıubayev M.M.</i> (Türkistan)	Талас өзенінің жоғарғы ағысындағы көне түркі жазба ескерткіштерінің зерттелуі Из истории изучения «Таласских памятников» верхнего течения реки Таласа Talas yazıları'nın tarihi araştırılması The history of the study "Talas Monuments" in the upper reaches of the Talas river	156-167
---	---	---------

РЕЦЕНЗИЯ

<i>Жолдасбаев С.</i> (Түркістан) <i>Joldasbaev S.</i> (Türkistan)	Түркі дәуірін терең де мазмұнды зерттеуге қосылған үлкен жаңалық Большие новости для содержательного и глубокого изучения тюркского периода (VI-X вв.) Türk döneminin derinlemesine incelemeğe yönelik büyük yenilik (VI-X yy.) Big news for substantial and deep studying the turkic period (VI-X cc.)	168-177
--	--	---------

Редакцияның мекен-жайы:
487010, Қазақстан Республикасы, Түркістан қаласы
Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті
Ғылым Орталығы, Н.Назарбаев көшесі, 8^а
“Түркология” журналының редакциясы, 4-бөлме.
Тел.: (8-32533) 6-38-01,
Факс: (8-32533) 6-38-01

Е-mail: turkologi@mail.ru

Журналдың электрондық нұсқасын www.turkistan.kz сайтынан оқуға болады.

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің “Тұран” баспаханасында көбейтілді.

Қолжазба қайтарылмайды.
Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
кезқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,5.
Таралымы 500 дана. Тапсырыс.