

ISSN 1727-060X

*2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады*



# TÜRKOLOGIJA

TÜRKOLOJİ

ТЮРКОЛОГИЯ

TURKOLOGY

№ 5-6 (49-50), 2010

*қыркүйек-қазан/eylül-ekim*  
*қараша-желтоқсан/kazım-aralık*

Журнал Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және спорт министрлігінде  
2005 жылғы 18-ақпанда тіркеліп, N5597-Ж қуәлігі 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 / УЧРЕДИТЕЛЬ

*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 орынбасары /  
Заместитель главного редактора**

*Кенжетай Досай Тұрсынбайұлы*  
Түркология ғылыми-зерттеу институтының  
директоры философия ғылымдарының  
докторы, профессор

*Хората О. (редакция алқасының құрметті мүшесі);  
ф.з.д., проф. Ахматалиев А. (Бишкек); проф. М.Накин  
(Түркістан); ф.з.д., проф. Бахадирова С. (Нөкіс); ф.з.д.,  
проф. Бердібай Р. (Түркістан); ф.з.д., проф. Ыбыраев  
Ш. (Көкшетау); т.з.д., проф. Бутанаяев В. (Абакан);  
ф.з.д., проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.з.д., проф. Егоров  
Н. (Чебоксары); ф.з.д., проф. Ергөбек Қ. (Түркістан);  
ф.з.д., проф. Илларионов В. (Якутск); ф.з.д., проф.  
Закиев М. (Қазан); т.з.д., проф. Кызласов И. (Мәскеу);  
ф.з.д., проф. Кайдар Ә. (Алматы); т.з.д., проф. Мадуан  
С. (Түркістан); ф.з.д., проф. Махмеддин Н. (Алжир);  
ф.з.д., проф. Миннегулов Х. (Қазан); ф.з.д., проф. Мұсаев  
К. (Мәскеу); ф.з.д., проф. Мырзахметов М. (Тараз);  
ф.з.д., проф. Нуреддин М. (Бейрут), ф.з.д., проф. Орус-  
оол С. (Кызыл); ф.з.д., проф. Сарыбаев Ш. (Алматы);  
ф.з.д., проф. Тұрал С. (Анкара); ф.з.д., проф. Тухлиев Б.  
(Ташкент); ф.з.д., проф. Тыбыкова А. (Горно-Алтайск);  
ф.з.д. Улаков М. (Нальчик); ф.з.д., проф. Черемисина М.  
(Новосибирск); ф.з.д., проф. Хребитсек Л. (Прага); т.з.д.,  
проф. Ювалы А. (Кайсері); ф.з.д., проф. Шайхұлов А.  
(Уфа); ф.з.д., проф. Щербак А. (Санкт-Петербург);  
ф.з.д., проф., ф.з.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. Dosay Turсынбайұлы Kenjetay*  
Түркология ғылыми-зерттеу институтының  
директоры

*Horata O. (Yayın Kurulu Üyesi); Prof.Dr. Ahmatayev A.  
(Bişkek); Prof.Dr. Bahadırova S. (Nökis); Berdıbay R.  
(Türkistan); Prof.Dr. Ş.Ibraev (Kökşetau); Prof.Dr.  
Butanayev B. (Abakan); Prof.Dr. Vasilıyev 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.  
(Taşkent); Prof.Dr. Tibikova 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).*

СТИЛИСТИЧЕСКАЯ ВАРИАТИВНОСТЬ ГРАММАТИЧЕСКИХ ФОРМ  
ГЛАГОЛА В ЯЗЫКЕ СУФИЙСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ  
XIX ВЕКА

Автор мақаласында XIX ғ. поэтикалық шығармалар тілінде етістіктің грамматикалық формасы ретінде қыпшақ тілі мен оғыз тілдері грамматикалық элементтерінің сәйкес келуінің варианттылық түрінде қолданылуын қарастырады.

Yazar XIX asnn poetik eserlerindeki fiillerin gramatik şekli olarak kıpçak ve oğuz dillerinin gramatik özelliklerini mukayeseli olarak değerlendirmiştir.

Язык суфийских произведений XIX века основывается на письменных традициях литературного языка, который подвергся сильному влиянию старокнижных литературных традиций и является их продолжением. В нем прослеживается стилистическая вариативность кипчакских и огузских элементов, взаимодействие которых становится основой для возникновения структурно-функциональной вариативности нормы. Схожую тенденцию наблюдает И.Б.Баширова и в дальнейшем развитии татарского языка – в татарском литературном языке конца XIX – начала XX века, где своеобразно соприкасаются многовековые письменно-традиционные нормы классического старотатарского языка и общеупотребительные разговорные формы [1, 62]. В этом отношении несомненный интерес представляет и поэтическое наследие татарских суфийских авторов XIX века. Язык суфийской поэзии данного периода отличается необычайной образностью и экспрессивностью, разнообразием грамматических средств, использованных в целях стилистической дифференциации. Возьмем, к примеру, стилистическую вариативность грамматических форм глагола.

В поэтических произведениях XIX века татарский глагол характеризуется теми же категориями, которые присущи и для других тюркских языков: *категория наклонения, времени, лица, числа и отрицания*.

Парадигматическое и синтагматические значения *категории лица* выражаются в произведениях при помощи двух групп показателей лица: показателями, общими для татарского литературного языка, а также грамматическими средствами, присущими для огузских и кипчакских языков.

Лицо	Аффиксы первой группы		Аффиксы второй группы	
	Ед. число	Мн. число	Ед. число	Мн. число
I	-m; -mān / -myn / -men	-myz / -mez	-m; -ym / -em	-q / -k
II	-sān	-syz / -sez	-η; -yη / -eη	-ηyz / -ηez
III	---	-lar / -lār, -syn / -sen	---	-dyr / -der, -lar / -lār

**Категория отрицания** выражает отсутствие или наличие действия, процесса в семантике формы глагола. Значение отрицания передается формами, образованными при помощи аффикса *-та / -тă* и его вариантов *-туј / -ті*; *-тас / -тăс*. Например: *yalām eġrā ähle xäjrä kürmädem monča xosud* [2, 110] «не видел в мире я столько хороших людей», *zail ulmaz küñlemeñ bimaräse* [2, 87] «моя душа болеть не перестанет».

В языке поэтических произведений представлены следующие формы **категории наклонения**: *изъявительное, условное, желательное и повелительное*.

**Форма настоящего времени** глагола *изъявительного наклонения* в большинстве случаев представлена формами на *-а / -ă*; *-j*, к которым присоединяются личные аффиксы: *kičäm ber däm bu julnuñ çilene wä taġunu* [2, 93] «в одно мгновение пройду пустыню и степи по этой дороге».

**Прошедшее время индикатива** в языке поэтических произведений исследуемого периода представлено целым рядом форм, которые в структурном плане разделяются на синтетические и аналитические формы. К синтетическим относятся формы на *-dy*, *-ġap*, *-туş*, а к аналитическим – конструкции, образованные сочетанием причастия на *-туş* с вспомогательными глаголами *ide* и *dorur*.

Прошедшее категорическое время на *-dy*, *-de* спрягается посредством аффиксов II группы, т.е. присоединением аффиксов в усеченном варианте: *kändü dästem berlä räqam itdem yäzäl* [2, 124] «своей рукой я написал газель». Прошедшее результативное время на *-ap / -ăp*, употребляется лишь для обозначения III лица единственного числа: *bu tabiğät yäläme eġrā cäsäde pärgwar ulan* [2, 119] «в этом мире природы возникло крепкое тело». Прошедшее результативное на *-туş / -теş* является огузским вариантом прошедшего результативного времени. I лицо единственного числа может оформляться при помощи аффикса *-ут / -ет* (усеченный вариант) и личного аффикса I группы *-туп / -теп*: *qasd idärem sanuma, çön susamuştup qanuma* [3, 414] «оскверню свою душу, ибо жажду своей крови», *şul jaŋa kitdem ki, andin kilmešem, zira qandin kildekemne belmešem* [2, 107] «пошел я в ту сторону, (значит) оттуда иду, потому что знаю, откуда иду».

В языке поэтических произведений XIX века III лицо может употребляться без личных аффиксов или же оформляться при помощи специального аффикса *-дур*, этимологически восходящего к вспомогательному глаголу *torur* «стоять», «быть», «находиться»: *säŋa haq wirmeş cähandä abruj* [2, 124] «бог наградил тебя авторитетом в мире», *fikrineñ därjasiya möstäyräq ulmuşdur küñel* [3, 414] «в пучине разума душа погибла».

Прошедшее время на *-туş dorur / -теş dorur* является аналитической формой прошедшего результативного времени: *oşbu puru şul keşe tarpuş*

dorur, haqdan üzgädän küzen jarımyş dorur [2, 82] «*вот этот луч коснется того человека, который не будет признавать никого, кроме бога*». Преждепрошедшее время на *-туш / -теш ide* спрягается при помощи личных аффиксов II группы. Основным значением данной формы является выражение прошедшего времени, которое предшествовало другому прошедшему времени: ul säbäbdän hatirem synımyş ide, küñlemeñ ainäse tonımyş ide [2, 132] «*поэтому память моя ослабла, зеркало моей души потускнело*».

**Будущее время на -ут** спрягается, принимая личные аффиксы I группы: nitä künel wıretem bu dönjağa [2, 122] «*всею душой полюблю я этот мир*». Кроме того, в I лице единственного числа может употребляться полный аффикс *-туп / -теп*: соға, соға қап есәрмен бән һәмін [2, 127] «*выпью я кровь всегда глотками*». Схожую ситуацию наблюдает Ш.Шукуров: полный и усеченный варианты аффиксов I лица будущего времени параллельно употреблялись и в языке тюркских письменных памятников [4, 67-70].

**Повелительное наклонение** представлено вторым и третьим лицами единственного и множественного числа. В большинстве случаев основой повелительного наклонения является II лицо единственного числа, и она не имеет специальных морфологических показателей: anlaryñ afätedin saqla bane [2, 134] «*оберегай меня от их несчастий*». II лицо единственного числа также образуется при помощи специального аффикса *-γул / -geñ*: iququly jirlärdä, şahym, дәstgir ulγul bāñ [2, 91] «*в опасных местах руководи, мой шах, ты мною*». Показатель повелительного наклонения *-γуп / -gip* характерен и для древнеуйгурского языка. Как известно, в тюркских языках форма II лица единственного числа повелительного наклонения обычно не имеет особого показателя. Однако в древнеуйгурском языке [5, 68], а из современных тюркских языков в узбекском [6, 206] II лицо единственного числа повелительного наклонения может быть образовано с помощью особых аффиксов *-γул / -gıl*, *-γуп / -gip*.

В языке исследуемых нами поэтических произведений для выражения II лица множественного числа повелительного наклонения употребляется три показателя. В большинстве случаев форма повелительного наклонения данного лица и числа имеет показатель *-(y)ñ / -(e)ñ* и *-(y)ñyz / -(e)ñez*: üget wıreñ bāñ, i xäl belänlär [2, 90] «*дайте мне совет, о, вы, пришедшие о здоровье моем узнать*», bāne ülem ilä tähdid itmäñez [2, 127] «*не пугайте меня смертью*». II лицо множественного числа в языке поэтических произведений Ш.Заки также образуется, как и в современном татарском литературном языке, при помощи аффикса *-(y)ñyz / -(e)gez*: qujas äjlägez imde: bu keşedä wırmıñın? [2, 111] «*сравните: верующий ли этот человек?*».

В языке поэтических произведений наблюдаются многие формы **желательного наклонения**, которые в современном литературном татарском языке уже не употребляются. Для выражения желания и намерения говорящего совершить действие используется огузско-турецкая форма *-алым, -älem, -aläm*: wıralım jıqlyğa bu warlyğımny, bāñ bu warlyğım äzğas xolymdyr

[2, 96] «отдаю это своё богатство неимущим, для меня это богатство – мой бредовый сон». В настоящее время форма желательного наклонения на *-alym / -älem* встречается только в турецком языке [7, 52].

В изученных нами произведениях значение I лица оптатива передается также и аналитической конструкцией на *-γym kilür*, образованной от архаичного имени действия на *-γy* с помощью вспомогательного глагола *kel, kil: ul säbäbdän bändäi ähle safa bulγym kilür* [2, 127] «поэтому хочу стать зависимым человеком». В поэтических произведениях XIX века авторы удачно используют при стихосложении аналитическую форму на *-γym kilür*. Например, на основе данной конструкции построены произведения Шамсетдина Заки [2, 117-118].

III лицо единственного числа оформляется при помощи аффикса *-γaj / -gäj*. В отличие от литературного языка, древнетюркский показатель желательного наклонения *-γaj / -gäj* употребляется с глаголами как отрицательной, так и утвердительной формы: *jörgel bu jimeñ hädden al, pañāhan ul at säneñ astuñda bulγaj, bulmaγaj* [3, 416] «лошадь под тобой, путешествуй по свету, однажды эта лошадь под тобой будет, иль не будет».

**Условное наклонение** представлено общетюркской формой на *-sa / -sä: oşbu näfsem afätendän gär xälas äjläsän bane, üzgä qurqulardan aslan zinharym qalmady* [3, 415] «коль ты спасешь от суетных страстей, исчезнет страх, не будет просьб других». Грамматическое значение условия может выражаться также формами *-utsa / -ersä, -ursa / -arsa: qaju jirdä ojursam – ul ilemder, qaju jirdä šäh(ä)rä döşärsäm – ul ilemder* [2, 95] «где ни лягу спать, это дом мой, в каком городе ни останавливаюсь, это моя родина».

В языке исследуемых поэтических произведений представлены следующие формы **неличных глаголов: причастие, деепричастие, имя действия и инфинитив**.

**Причастие** является одной из наиболее сложных и оригинальных грамматических категорий в системе неличных глаголов. Для поэтических произведений характерны следующие причастия прошедшего времени на *-γan / -gän, -an / -än, -dyq / -dek, -mys / -meş*, а также причастия будущего времени на *-asy / -äse, -açaq, -yt / -er (-maz / -mäz)*.

Форма причастия на *-γan / -gän* является активно употребляемой и продуктивной формой. Причастие на *-γan / -gän* считается характерным показателем языков кипчакской группы. Вместе с тем в языке поэтических произведений XIX века, при выражении грамматического значения причастия прошедшего времени, активно употребляется и огузский вариант данного аффикса *-an / -än*.

Форма причастия на *-an* в своих грамматических показателях имеет несколько фонетических вариантов: а) к основам, оканчивающимся на согласный звук, присоединяются аффиксы *-an / -än: üget wireñ bāñ, i xäl belänlär* [2, 90] «дайте мне совет, о, вы пришедшие о здоровье моем узнать»;

б) основы с конечным гласным, имеют аффиксы *-jañ / -jän*: *bu mänzumny dijän uş ber fäqirder, fälän uşly fälän dib mäşhürder* [2, 122] «сказавший этот стих - один бедняк, известный как сын некоего человека».

Форма причастия на *-duq / -dek* является древнетюркской формой, характерна для огузской группы современных тюркских языков. Отличительной чертой формы на *-duq / -dek* от других причастных форм является то, что она при субстантивации употребляется только с аффиксами принадлежности: *wir, i saquj, sam(ε) mäynadan šärabi, zinhar, şul yaribä kem hämişä ükdeke sanan ikän* [2, 113] «о виночерший, дай, пожалуйста, от чашки смысла вино тому, кто всё время желает найти возлюбленную для этого инвалида». Как известно, форма *-duq / -dek* по синтаксическим функциям соответствует кипчакской форме на *-yan / -gän*.

Форма на *-tuş / -teş* характерная для огузской группы тюркских языков также имеет довольно широкое применение. Причастие на *-tuş / -teş* в атрибутивной функции обозначает признак, свойство предмета, лицо по действию в плане прошедшего времени: *ja ilähi, ber näzar qulyul bu ülmeş küñlemä* [2, 91] «о, Всевышний, взгляни в мою умирающую душу».

Причастие на *-asy / -äse* определяет предмет через действие, совершаемое в будущем. Действие, выражаемое данной формой, во всех случаях сопровождается модальным оттенком долженствования [8, 211]. В исследуемых поэтических произведениях, как и в современном татарском литературном языке, огузская форма на *-asy / -äse* обозначает процесс, соответствующий значению инфинитива на *-uğa* литературного языка: *izgelären ällären alub tuğu julda warasy* [3, 418] «идти прямой дорогой, держась за руки святых».

Огузская форма причастия на *-açaq* в языке исследуемых поэтических произведениях употребляется в довольно ограниченном количестве и встречается лишь в собственно-причастном значении: *şul bäqa jorđy dözät kem, waraçaq jireñder ul* [2, 106] «пючини вечный дом, куда должен ты идти». По мнению исследователей, такая форма встречается и в некоторых кипчакских языках [9, 77].

Причастие на *-ut / -er* (отрицательная форма – *-maz / -mäz*) в исследуемых произведениях встречается мало, только в собственно-причастном значении и в предложении является определением к словам, выражающим значения субъекта, объекта и места действия: *xäsrät bänem jjar aşum, – dişwar uldu bänem xalem* [2, 103] «моя пища приносит мне горе, – печальным стало мое состояние».

В языке поэтических произведений вместе с причастиями тюрко-татарского происхождения употребляются и причастия, заимствованные из арабского языка. В арабских грамматиках выделяют два вида причастий: причастие действительного залога, которое образуется от глагола действительного залога, и причастие страдательного залога, образующееся от глагола страдательного залога.

Большинство арабских причастий действительного залога в изученных произведениях встречаются в собственно причастном значении, т.е. выступают в атрибутивной функции. Они употребляются в основном в значении адъектива и служат определением к словам, выражающим значения субъекта или объекта действия: *fani* «ветхий, старый, негодный»: *gäg bu ƣasuj bändägä haqdan ƣujnajät bulmasa* [2, 94] «если этому грешному человеку не будет помощи от бога». Причастия страдательного залога употребляются в атрибутивной функции реже, чем причастия действительного залога.

По морфологической классификации, **деепричастные формы** изучаемых произведений, можно разделить на следующие группы: а) положительные формы, образованные при помощи аффиксов *-yb / -eb, -ubän / -übän, -jup / -jep, -ƣač*, б) отрицательные формы, образованные при помощи аффиксов *-majyb / -mäjeb, -majup / -mäjep, -majupča / -mäjepča*.

Деепричастие на *-ubän* выступает грамматическим синонимом формы на *-yb / -eb*. При помощи данной формы образуются деепричастия только от положительных основ: *igre jullapnı qıjubän tuƣu jula wagasy* [3, 418] «оставив другие пути, надо идти прямой дорогой».

Деепричастия на *-jup / -jep* и на *-ƣač* не активны. Форма на *-jup / -jep*, выступая в функции зависимого сказуемого, обозначает действие, которое предшествует действию, выраженному основным глаголом, или протекает одновременно с ним: *sadyjč kězben aňlapnı kězben beler* [2, 116] «правдивый, поняв твой обман, узнает и его обман». По мнению исследователей, деепричастия на *-jup / -jep* встречаются редко, главным образом в языках огузской группы [10, 128].

В языке исследуемых поэтических произведений из неличных форм глагола зафиксированы также **имена действия**, образующиеся с помощью аффиксов *-taq / -täk, -taqlıq / -täklek, -ta / -tä, -u / -ü, -ƣu / -ge*.

Огузская форма имени действия на *-taq / -täk* в большинстве случаев субстантивируется и употребляется с аффиксами принадлежности и падежа: *bu tormaqı soƣu – kitmäk dorıƣ* [2, 82] «конец этой жизни – смерть». Форма на *-taq / -täk* является также основой для образования формы *-taqlıq* и других форм: *safa wä niymätä irmäklek öčen, cäfä wä mixnätä düzmäk kiräkder* [2, 85] «ради достижения блаженства и благополучия, необходимо терпеть мучения и страдания». Имя действия на *-ta / -tä* встречается только в форме исходного падежа: *bu nafsem ƣaqıjla ƣaleb kilmädän uƣ* [2, 85] «пусть тебе повезет от превосходства души над разумом». Форма на *-u / -ü* субстантивируется и выступает с аффиксами падежа: *bu fani ewläre wäjrän qulubän, ad baqıj jögüne tözmäk kiräkder* [2, 85] «разрушив эти ветхие дома, нужно построить вечное».

Имя действия на *-ƣu / -ge* в языке изучаемых поэтических произведений в чистом виде не употребляется. Оно входит в состав ряда конструкций. В модальных конструкциях форма на *-ƣu / -ge*, осложненная показателями принадлежности I лица, сочетается в основном с



вспомогательным глаголом *kilür*. Сочетание на *-гум kilür / -гум kilür* выражает произвольное желание субъекта совершить действие: *šärab xikmäte qanūm kilür* [2, 117] «*хочу узнать тайну вина*».

Наряду с тюркскими именами действия в языке исследуемых поэтических произведений широко употребляются и их заимствованные «эквиваленты» - **арабские имена действия**, или **масдары**.

Как отмечают исследователи, большинство арабских масдаров в татарском языке субстантивируются под воздействием грамматических законов данного языка. Поэтому можно считать, что многие из них потеряли свои грамматические значения и выполняют функцию обыкновенных существительных [11, 17]. Кроме того, надо заметить, что часть имен действий субстантивирована в самом арабском языке, так как процесс субстантивации является ярко выраженной особенностью данной формы [12, 253]. В языке изучаемых поэтических произведений широко употребляются арабские масдары I (*wöcüd* [3, 414] «*бытие, существование*»), II (*tädbir* [2, 83] «*предусмотрительность*»), III (*xitab* [2, 82] «*обращение; речь*»), IV (*iman* [2, 81] «*вера, убеждение*»), VIII (*intizar* [3, 415] «*ожидание*»), X (*istişamät* [2, 124] «*честность*») породы.

Значение **инфинитива** реализуется в формах на *-таға / -täğä*, *-тақ / -mäk*, *-утға / -ergä*, *-асы / -äse*. Форма на *-таға / -täğä* является один из основных форм выражения значения инфинитива в языке поэтических произведений XIX века: *ul jaña wargmağa tuğu jul kiräk* [2, 107] «*чтобы идти туда нужно найти прямую дорогу*». По мнению Ф.М.Хисамовой, такая форма была активна в языке деловой письменности XVIII века [13, 90-91].

Форма на *-тақ / -mäk* в сочетании с модальным словом *kiräk* «нужно», «необходимо», «надо», «должен» выражает значение инфинитива: *täñge dustydyr ular, belmäk kiräk* [2, 125] «*нужно знать, что они являются друзьями Всевышнего*». Основным значением инфинитива на *-утға / -ergä* является выражение цели действия: *gizanyz wargmu jänä quлуға ғаqd šäryder mijanä* [2, 121] «*согласны ли вы вступить снова в брак*». Форма на *-асы / -äse* обозначает процесс, соответствующий значению инфинитива на *-утға* литературного языка: *oşbu dijüneñ afätendän cisem, can qortarasy* [3, 417] «*надо спасти тело и душу от нападения этого демона*».

Таким образом, изучение стилистической вариативности грамматических форм глагола в суфийских произведениях XIX века показывает, что для них свойственно сочетание грамматических элементов кипчакских языков с огузскими. Арабские грамматические формы встречаются лишь в тех наклонениях глагола, которые по семантике и синтаксическим функциям близки к именам. Такой языковой неоднородности поэтических произведений данного периода способствовала действовавшая письменно-литературная традиция, на которую осознанно и целенаправленно ориентировались поэты.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Баширова И.Б.* Татарский литературный язык конца XIX – начала XX века: литературная норма, вариативность нормы и функционально-стилистическая вариативность в категориях имени существительного и наклонениях глагола: Автореф. дис.: д-ра филол. наук. – Казань, 2000. – 67 с.
2. Шәмсетдин Зәки шигырьләре / Төз. Зиннәтулла Мөхәммәтрәхими. – Башкортстан Фәннәр академиясенәң Уфа тарих, тел һәм әдәбият институты гыйльми архивы, ф.3, т.63, б.47, б.178.
3. *Фәхретдинов Р.* Асарь. 13 жөзья. 2 жилд. – Оренбург, 1907. – 422 б.
4. *Шукуров Ш.* История развития глагольных форм узбекского языка (настоящее и будущее времена). – Ташкент: Изд-во «Фан», 1966. – 138 с.
5. *Насилов В.М.* Древнеуйгурский язык. – М.: Изд-во вост. лит., 1963. – 122 с.
6. *Коновалов А.Н.* Грамматика современного узбекского литературного языка. – М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 446 с.
7. *Дмитриев Н.К.* Турецкий язык. – М.: Изд-во вост. лит., 1960. – 95 с.
8. *Тумашева Д.Г.* Хәзерге татар әдәби теле морфологиясе. – Казан: КДУ нәшр., 1964. – 300 б.
9. *Юсупов Ф.Ю.* Неличные формы глагола в диалектах татарского языка. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1985. – 317 с.
10. *Щербак А.М.* Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков: Глагол. – Л.: Наука, 1981. – 183 с.
11. *Махмутов М.И.* Фонетическое и грамматическое освоение арабских заимствований в татарском литературном языке: Автореф. дис.: канд. филол. наук. – Казань, 1966. – 20 с.
12. *Гранде Б.М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. – М.: Изд-во вост. лит., 1963. – 594 с.
13. *Хисамова Ф.М.* XVIII йөздәге татарча эш кәгазьләренәң тел үзенчәлекләре. – Казан: Казан ун-ты нәшр., 1981. – 161 б.

REZUME

YUSUPOV A. (Kazan)

STYLISTIC VARIABILITY OF GRAMMATICAL VERB FORMS IN THE LANGUAGE OF SUFI WORKS OF 19<sup>TH</sup> CENTURY

The variability usage of the verb's grammatical forms – the combination of grammatical elements of kipchak and oguz languages takes place in the language of poetic literary works of XIX century. At the same time we can also see the Arabian grammatical forms in some verb inclinations. A similar stylistic variability was the tradition of the poetic version of written literary language.

Keywords: variability, language, language history, a verb, an inclination, impersonal forms of a verb, the grammatical form.

Б. Н. ЖҰБАТОВА

## ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕГІ АРАБ, ПАРСЫЛЫҚ КІРМЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРДІҢ ТАРИХЫНАН

*В статье автором делается попытка установить время проникновения некоторых арабско-персидских фразеологических заимствований в казахский язык. Заимствованные фразеологизмы, как свидетельствуют тексты тюркских письменных памятников, являются результатом многовековых тюркско-иранско-арабских культурных контактов. Автор путем сравнительного анализа показывает трансформацию некоторых заимствований.*

*Yazar bazı arab-fars kelime ve anlaşılları ne zamandan kazak diline girdiğini incelemeye çalışır. Bunların asırlardır devam eden türk-iran-arab kültürel ilişkileri neücesinde ortaya çıktıđı eski türk yazı abidelerinden bellidir.*

Шыққан тегі жағынан араб, парсылық болып келетін кірме фразеологизмдердің қазақ тіліне ену кезеңін анықтау мәселесіне келгенде түркілік дәуірге соқпай кете алмаймыз. Қазір «кірме» деп танылып отырған фразеологиялық оралымдар қазақ тіліне енген уақытын кесіп айтуға болатындай жақын аралықта енген жоқ, олардың кемінде бір ғасырлық тарихы бар. Бұған орта ғасырлық түркі жәдігерлерін оқи отырып көз жеткізуге болады. Осы тұста түркі жазба ескерткіштеріндегі тұрақты тіркестерді зерттеу өз кезегін күтіп тұрған мәселелердің бірі екенін тағы да айта кетуге болады.

XII ғасырдың жәдігері болып табылатын көне түркі әдеби тілінде жазылған «**һибату – л-хақайиқ**» ескерткішін оған дейінгі «Құтадғу билигіпен» салыстырған түрколог ғалым Б.Сағындықұлы онда араб, парсы элементтерінің, сөз орамдарының көбірек екеніне, ал кейінгі ескерткіштерге қарағанда салыстырмалы түрде аз екеніне назар аудара отырып, аталған ескерткіштің жазылу уақытын XII ғасырдың басы деген болжам айтады [1, 62].

Аталған ескерткіштен күні бүгінге дейін семантикалық жағынан өзгермей қолданылып жүрген кірме фразеологизмдерді табамыз. Атап айтқанда: *лағнет айту*:

Йема төрт епиңа ыдурман салам,  
Олардин усанмақ қачан ол мәңа.  
Садиқ бирла Фарух үчүнч Зу н-нурайн,  
'Али төртиланчи ол Әрсиг тоңа.  
Ким ерса бу төрт ешга бад и'тиқад  
Тутар ерса *мың ли 'ан айурман* аңа [1, 9].

Тағы да төрт досыңа сәлем жолдаймын.  
Олардан жалығуым ешқашан мүмкін емес.

Садық пен Фарух, үшіншісі – Зу-н-нурайн  
Төртіншісі – Әли, ол – теңдесі жоқ батыр.  
Кімде-кім бұл төрт досқа сенбестік,  
көрсететін болса, оған *мың лағнет айтамын* [1, 39].

Ескерткіштегі *ли‘ан* арабтың *ла‘нат* «қарғыс» сөзінің көпше түрі болып табылады.

*Са‘адат йолы* «бақыт жолы»: Билиг бирла билинур са‘адат йолы, Билиг бил са‘адат йолыны була [1, 12]: Бақыт жолы білім арқылы білінеді, Білім ал. Бақыт жолын ізде [1, 41].

*Әшкерә болу. Қамуғ йашру ишиң болуи ашқара, Бу көрган ешитқан сәңа күлмасун* [1, 17]: Барлық жасырын ісің әшкерә болып, көрген, есіткен (кісі) саған күлмесің.

*Мехнат оты.* Өчар мехнат оты кечар наубаты, Қалур сабр идиси сауабын тутуб [1, 28 ]. – Өпер мехнеттің оты, көпер азабы. Сабыр иесі сауабына қалар.

*Едгү фи‘л – ізгі иғғыл* «ізгі іс, жақсы амал». *Тирил едгү фи‘лын көңүллар алыш, Есизлигдин өзни сираңгү салыш* [1, 29]. – Ізгі істерді көңілге алып өмір сүр, ессіздіктен өзінді аулақ ұстап. Ізгі іс деген тіркес те қолданылған: Еши едгү болса, ер едгү болур [1, 30] – Ісі ізгі болса, ер ізгі болар. Немесе: Есиз *едгү ишка* йанут болмаз ол [1, 29] – Ессіз ізгі істің қарымын қайтара алмас. Арабтың «іс, амал» мағынасындағы *фи‘л* сөзі орта ғасыр ескерткіштерінде түпнұсқа тілдегі мағынасынан ауытқымаған, бұл XX ғасырдың алғашқы ширегіне дейін келген қазақ кітаби ақындарының қолданысында да өзгермеген. Бұл сөздің «ой, ниет» мағынасын беріп, семантикалық жағынан трансформациялануы араб графикасынан бас тартып, араб тілін оқыту тоқтаған кезде, яғни шамамен XX ғасырдың ортасына таман орын алса керек.

*Һадйа қылу* «кәде қылу», яғни «сыйлық жасау, сыйға беру». *Сәңа һадйа қылдым бу таңсуқ сөзүм, Мәңа һадйа қылсу ду‘а деп сени* [1, 35]: «Саған сыйға тарттым бұл таңсық сөзімді, Маған сыйласын дұғасын деп». Арабтың «сыйлық» мағынасындағы *Һадйа* сөзі қазір *кәде* түрінде, *кәдесін жасау, кәдеге асты, кәдесін алды* секілді фразеологизмдерде қолданылып, семантикасы түпнұсқадан аса алшақтап кетпеген. Бұл фразеологизмнің *артут қылу* түріндегі түркілік варианты да ескерткіште жарыса қолданылған: *Артут қылайын* –сыйлық қылайын: *Мән артут қылайын шаһымға аны* [1, 9] - «Мен шаһыма сыйға тартайын оны».

XIV ғ. ескерткіші болып табылатын Хорезмидің «Мухаббат-намесі» – тәжік-парсы жазба әдеби дәстүрінің ықпалы айқын сезілетін әдеби жәдігер. Хорезмидің парсы тілін білгені, парсы тілінде жазылған мәтінге сүйенгені мәлім. Ақынның ««Мухаббат-намені» он наме қылмақшың, Екі бабын һәм парсыша етейін» деп жазуы да осыны айғақтайды. *Махаббат кеніші (мухаббат генжи), жад қылдым (йад қылдым), таң самалы (саба йели),*

мәжіліс құрылды (маджлис құрулды), тоты тіліңіз, қабул қылдым, хидмат қылайын, мадақ айтайын (мадх айайын), әлем қуанышы ('алам қуванжи), сайышқыран (сахибу-л-қиран), қамқор бол (ғамхор болғыл), рақым етіп (рахм етиб), махаббат оты (мухаббат нары), шекер ерің (шакар ерин), әдіден асты (хаддин апты), аһ ұрды, дертке дәрмен жоқ (дәрдиңға һеч дарман йок), ғашықтық оты (Хорезми 'ишқың отыға йақылды), шырын сөз (сөзүң ширин, өзүң Хосравдин афзун), бауырымнан қан ағады, ғұмыр кешті, есірік көз, жақұт ерін (йақұт ерин), наркес көзді (наргис көзлі), шекер ерінді (шакар дудағлы), ақиқат әлемі (хақиқат 'аламы), гауһар тіс, лағыл ерін т.с.с. фразеологизмдерді парсы тіліндегі мәтін арқылы енген кірме бірліктер деп тануға болады. Бұл келтірілген фразеологиялық оралымдардың ішінде мухаббат кеніші, 'алам қуванжи, мухаббат нары, хақиқат 'аламы түріндегілері араб, парсылық изафетті түркі тілінің заңдылығына сай қайта құрудың нәтижесі деп танымыз. Мысалы: Мухаммад Хожа-бек 'алам қуванжи «Мұхаммед Хожа бек – әлемнің қуанышы» [2,136]. Мухаббат нары жандин кетмади һеч «махаббат оты жаңдан еш кетпеді» [2, 151]. Мухаббат ганжини адамға берган «махаббат кенішін адамға берген» [1, 16]. Ал йад қылу, саба йели, маджлис құру, тоты тіліңіз, қабул қылдым, хидмат қылайын, мадақ айтайын, ғамхор болғыл, рахм ету, шакар ерин, хаддин асты, аһ ұру, дертке дәрмен жоқ, ғұмыр кешу секілді фразеологизмдердің парсы тілінен жартылай калькаланған бірліктер екенін тану қиынға түспейді. Ал осы келтірілген фразеологизмдердің ішіндегі есірік көз, бауырымнан қан ағады фразеологизмдерін толық калька деп айту талас туғызуы мүмкін. Алайда келтірілген тіркестердің мәнмәтіндегі қолданысына талдау жасау арқылы бұған көз жеткізуге болады. Есірік көз тұрақты тіркесі орта ғасырлық түркі ескерткіштерінде қыздың әдемі көзін сипаттайтын тұста кездеседі. «Мухаббат-намеде» де осыны байқаймыз. Мысалы: Жиһанның фитнасы есрук көзүңда: Жиһанның алдап-арбауы есірік көзінде [2, 90]. Есірік көз-ді «мас көз, қарасынан аласы көп көз» (томные, пьяные глаза) деп түсіндіруге болады. Б.Сағындықұлы да есрук сөзін «мас, есіру» деп түсіндіреді. Мас(т) көз, есірік көз – парсы классикалық әдебиетінде көп қолданылатын образдардың бірі. Қазіргі қазақ тілі иелерінің түсінігінде де мас адамның көзін «әдемі көз» деп ұғыну жоқ. Ал ескерткіште «тағы мың жыл өтсе де ондай ай тумайды», «жүзі барша әлемге арай береді» деп суреттелген сұлуды есірік көзді деп сипаттау түркілік метафора болмаса керек. Ал сенің 'ишқыңнан бағрымдин ақар қан «саған деген махаббатымның күштілігінен бауырымнан қан ағар» деу де парсы дүниетанымына тән оралымдар. Ғашықтықты қайғы деп ұғынып, осы қайғыдан көзінен қанды жас ағу, жүрегі мен бауыры қан болу – Шығыс поэзиясындағы көнігі қолданыстар. Бауыры қан болу, бауырынан қан ағу фразеологиялық оралымының жартылай калькаланған варианты жігері құм болу түрінде қазіргі тілімізде тұрақтаған. Алайда Қожа Ахмет Ясауи тілінде де, ескерткіштерде де оның толық калькаланған түрі қолданылған.

Жоғарыда келтірілген фразеологизмдермен бірге «Мухаббат-намеде» біз кірме семантикалық фразеологизмдер деп таныған, сопылық поэзия арқылы кең тараған гүл мен бұлбұл, шам мен көбелек секілді тұрақты тіркестердің қолданысы да заңды, себебі аталған поэтикалық дүние сопылық әдебиет үлгілерінің бірі болып табылады. Мысалы: *Чаманның гүллары бұлбұл била хош* «Бақтағы гүлдер бұлбұлмен (болады) хош» [2, 76]. *Көңүл пәруана болды ол йолаға* «көңілім сендей пыраққа көбелек болды» [2,152]. Мұндай семантикалық фразеологизмде идея сақталады да, компоненттер ауысып қолданыла береді. *Гүл мен бұлбұл* дәл осы мәтінде *шешек пен бұлбұл* түрінде кездессе, қазіргі қолданыста, әдетте, *көбелек пен шам* түрінде кездесетін фразеологизм, *пәруана мен йола* түріндегі тіркес компоненттерінің бірі парсылық, екіншісі түркі сөзі болып келеді.

Ескергіштің тілі қазіргі қолданыстағы кейбір сөздердің бір кездерде екі компоненттен тұратын фразеологиялық оралым болғанын көрсетеді. Қазіргі қазақ тіліндегі *сайышқыран* сөзі арабтың *сәхиб қиран* тіркесінің лексикаланған формасы екеніне көз жеткіземіз: *Айа, сахиб қыран, ким ұзарлар, Қылышыңдин ‘адулар қан ичинда: Ей, сақыш қыран, жауың жүзеді қылышыңнан (аққан) қан ішінде* [2, 39]. *Сәхиб қиран* тіркесі парсыша-орысша сөздікте былай түсіндіріледі: *قران صاحب* [саһэбғэран] 1. книж.счастливый, победоносный (*рожденный под знаком Венеры и Юпитера или Венеры и Солнце*). 2. ист. Обладатель счастливого сочетания звезд (титул иранских шахов) (ПРС, т.2, с.130).

Қазіргі қазақ тіліндегі «меселі қайтты, сағы сынды» деген мағынадағы *жігері құм болды* фразеологизмінің құрамындағы парсының *жігер* сөзі бұл оралымның кірмелігінен хабар береді. Парсы сөзі *джегар* – адам ағзаларының ішіндегі маңыздыларының бірі болып табылатын бауыр. *Жігер* сөзінің соматикалық атау ретіндегі нақты мағынасы шығыс тілдерінің ықпалын сақтаған түрік, әзірбайжан секілді түркі тілдерінде бар болғанмен, қазақ тілінде жоқ. Қазіргі қазақ лингвомәдениетінің өкілдері *жігер* сөзін «қажыр», «қайрат», «ынта» секілді абстракт ұғымдардың атауы деп біледі. Мұның өзі бұл сөздің поэтикалық мәтіндер арқылы келгенін танытады. Қазақ тіліндегі *жігері құм болды* фразеологизмі парсы тілінен аударылып алынған жарғылай калькаға ұқсайды. Парсы тіліндегі *хун бэ джегар кардан* «бауыры қан болу», *хун бэ джегар шодан* «бауырын қан қылу» (Персидско-русский словарь, т.I, 589-б.) түріндегі тұрақты тіркестер аталған фразеологизмнің прототипі бола алады. Бұл фразеологизмдер Омар Хайам, Сағди, Хафиз секілді парсы классикалық әдебиеті өкілдерінің қолданысында көп кездеседі. Ал бұл тұрақты тіркестің орта ғасырлардағы түркі мәтіндерінде *бауыры қан болды* түріндегі толық калькасы қолданылғанына Қожа Ахмет Ясауи хикметтері арқылы көз жеткіземіз:

‘ипқ халқ ічідө сирры ниһан,  
Аһ ұрса, көккә йегер рәңі хәзан.  
Көзі йашлық, көңлі сынұқ һәм бағры қан,  
Берйан болмай хақ йолыны білсә болмас [3, 332].

Ал «Мухаббат-наме» секілді поэтикалық жәдігерде аталған фразеологизм *бауырымнан қан ағар* түрінде кездеседі: *Сениң ‘ипқыңда бағрымдын ақар қан* «Саған ғапық болғаннан бауырымнан қан ағады» [2, 82]. Жалпы, *жігер* сөзінің жеке тұрып, не болмаса тұрақты тіркестер құрамында қолданылуына мысал көне түркі сөздігінде тіркелмегенін байқадық, С.Е.Маловтың «Памятники древнетюркской письменности» атты зерттеуіндегі сөздіктен де байқамадық. Шамасы, бұл сөздің қолданысы араб, парсы тілдерінің қайта жанданып, бұл тілдерден аударма жасау ісіне үлкен ден қойылған тұста, яғни ХІХ ғасырдың екінші жартысынан бастап қоғамдағы кітап бастыру, аударма секілді әлеуметтік қызметтерге белсенді қатысқан кітаби ақындардың қызметімен байланысты болса керек. Болашақта араб, парсы секілді пығыс тілдерін қатар меңгеріп, осы тілдерде де өлең жазған Навои, Бабыр секілді түркі шайырларының тілдерін зерттеу пығыс тілдерінен калькаланған тіркестерді тануда мол деректер беріп, көмектесетіні сөзсіз. Ал калькалау мәселесіне келгенде, бұл дәстүрдің орта ғасырлардан келе жатқанын академик Р.Сыздықованың хикметтерде жарыса қолданылған парсылық *хак-и пайы* және оның *айағ басқан ізләр* түріндегі түркілік варианты турасындағы мына шікірі растай түседі: «...Сан жағынан *хак-и пайы* мен *айағ басқан ізләр* варианты шамалас, соңғысы парсы тілінен жасалған калька деуге болады, бұлар о бастан осылайша жарыса хатқа түсті ме, жоқ әуелде түркі жұртына түсінікті *айақ басқан із (тозаң, тошырақ)* түрінде беріліп, кейін парсышасы тәуір көрінді ме, әлде керісінше ме – тап басып айту қиын» [3, 100]. «Қайғырды» мағынасындағы *жігері қан болды* тұрақты тіркесі түрікмен тілінің жазба ескерткіштерінде де *йурегі ган болды, йурегі ган ичинде* түріндегі фразеологизмдермен қатар қолданылады екен: *Жигерим қан болуб, көзләрим йаш болуб* (Молланепес, «Зохра и Тахир», ХІХ ғ.) [4, 93]. Түрікмен тілі секілді өзге түркі тілдерінің материалдары да қазақ тіліндегі *жігері құм болды* тұрақты тіркесінің о баста парсы тілінен *жігері қан болды* түрінде аударылып қолданылған калька деген тошпылауымызды дәлелдей түседі.

Түркі фразеологизмдерін зерттеуге арналған еңбектерден орта ғасырларда парсы тілінен кірме бірліктер қабылдау мәселесіне келгенде материалдық кірмелерден гөрі калькалауға артықшылық берілгенін байқауға болады. Қазіргі тіліміздегі *абыройы төгілді* түріндегі идиом орта ғасырлардағы түркі ескерткіштерінде *йуз суы төгілді* түрінде қолданылған. Міне, осындай мысалдар араб, парсы тілдерінен калькалау үрдісіне орта ғасырларда көңіл бөлінсе, ХІХ ғасырдың соңғы ширегі мен ХХ ғасырдың

басындағы кітаби ақындар шығармашылығында аудармай, түшнұсқадағы күйінде қабылдау етек алғанын көрсетеді. Мұның себебін ашу үшін түркі ескерткіштері мен қисса-дастандар тілін салыстыра зерттеу қажет болады.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Сағындықұлы Б.* «Һибат-ул хақайиқ» - XII ғасыр ескерткіші. – Алматы: Қазақ университеті, 2002. – 184 б.
2. *Сағындықұлы Б., Тәшімбаев С.* «Мухаббат-наме» ескерткішінің (XIV ғ.) мәтіні. – Алматы: Қазақ университеті, 2007. – 228 б.
3. *Сыздықова Р.* Ясауи «Хикметтерінің» тілі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2004. -552 б.
4. *Аннаева Р.Х.* Фразеологические устойчивые словосочетания в памятниках туркменского языка. – Ашхабад: Ылым, 1983. -144 с.

#### REZUME

ZHUBATOVA B.N. (Almaty)

#### HISTORY OF ARABIC-PERSIAN PHRASEOLOGICAL LOANS IN THE KAZAKH LANGUAGE

The author attempts to establish the time of penetration of some Arabic-Persian phraseological loans in the Kazakh language. The borrowed phraseological units as texts of Turkic written monuments testify, grow out of centuries-old Turkic-Iranian-Arabian cultural contacts. The author shows transformation of some loans by the comparative analysis.



Р.БЕЙСЕТАЕВ

## ҚАЗАҚ ТІЛІ ДАУЫСТЫ ДЫБЫСТАРЫНЫҢ БИОЛОГИЯЛЫҚ ЖАСАЛЫМЫ ЖӘНЕ ТАБИҒИ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

*Основные особенности сингармонизма казахского языка в том, что место образования языковых звуков соответствует к тембру слоговых частей просодических групп не постоянное соответственно и их акустическая характеристика изменчива. В связи с тем всякий языковой звук образуется в процессе речи с оттенком «безграничности». Вместе с тем в статье излагаются особенности анатомических и физиологических образований звуков казахского языка.*

*Kazak dilinin özelliklerinden biri de ses uyumudur. Söylenişine göre seslerin yapısı da çok çeşitlidir. Yazar kazak dilindeki seslerin anatomik ve fizyolojik yapımı üzerinde durmuştur.*

Қазақ тілінің табиғи материясы – артикуляциялық ерекшеліктері айнмалы, осыған орай акустикалық сыйпаттары құбылмалы дыбыс жүйесі. Біздің мақсатымыз – ұлттық тілдің дыбыстарының физиологиялық артикуляциялық ерекшеліктерін жан-жақты зерттеу. Осы толқынды құбылыстың қазақ тілінде жасалымы, ерекшеліктері және атқаратын қызметі күні бүгінге дейін сан-алуан ой-пікір туғызып, көптеген зерттеуге арқау болып келеді. Ә. Жүнісбеков "Қазақ тілінің дауысты-дауыссыз дыбыстары Европа тіл білімінің фонема теориясына бағынбайды, қазақ тілінде фонема жоқ, фонологиялық негіз буын" деген пікір айтады [1, 4-6]. Сонымен қоса, А. Айғабылов "Қазақ фонологиясының жай-күйі де екінші бір көлденең тартылған кедергі. Біз осындай жағдайларға байланысты фонема терминінен гөрі дыбыс терминін қолдануды жөн көрдік" [2, 8] деп, пікір айтады. Сондықтан осы екі ғалымның пікірі зерттеу жұмысының өн бойына негіз болып алынды.

Тілдің сөз просодиясы ұлттық әдеби тілдің негізі – әдеби тілдің орфоэпиялық нормаларын айқындап, белгілеудің басты құралы. Сонымен қоса, тілдің сөз просодиясы ұлт өкілінің сөйлеу мүмкіндігінің және дыбыстау ерекшеліктерінің көрсеткіші. Тіл дыбыстарының жіктеудің принциптері, жалпы, адамның тіл дыбыстарын талдау, жіктеу ұлттық тілдің сөз просодиясының аясында іске асуы тиіс. Сондықтан, кез келген лингвистикалық теория ұлттық сөйлеу мүмкіндігінің және жеке ырғақтық топ пен тұтас сөйлемді дыбыстау ерекшеліктерінің көрсеткіші.

1. **Қазақ тілі дыбыстарын зерттеудің кешенді тәсілдері.** Қазақ тілінің табиғи материясы – оның артикуляциялық ерекшеліктері айнмалы, акустикалық сыйпаттары құбылмалы дыбыс жүйесі. Мақсатымыз, ұлттық тілдің дыбыстарының артикуляциялық ерекшеліктері жан-жақты зерттеу. Бұл үшін тұтас қарастырылған бес түрлі зерттеу тәсілі қолданылды:

1) сәбилердің тілі шығар алдындағы сөйлеу мүшелерін қозғауын табиғи қалыптастыруына және толық игеруіне бақылау жүргізілді;

2) дұрыс сөйлей білетін ұлт өкілдерінің тілдерінде сақталған қазақ тілі дыбыстарының артикуляциялық ерекшеліктеріне, ырғақтық топ құрып сөйлеу мүмкіндіктеріне бақылау жүргізілді;

3) фотоға түсіру әдісі;

4) қабатты рентгенография – томография әдісі;

5) ультрадыбысты зерттеу (УДЗ) әдісі.

Тіл дыбыстарының табиғи жаратылысын және олардың ұлттық дара ерекшеліктерін тану үшін жас сәбидің тілі шығар алдындағы сөйлеу мүшелерін қозғауын табиғи қалыптастыруына, толық игеруіне және алғашқы жеке буын мен жекелеме сөздерді айтуларына, айту ерекшеліктеріне көп жылдық бақылау жүргізілді. Сәбидің өз бетімен сөйлеуі бақыланды.

**2. Қазақ тілі дыбыстарының биологиялық жасалымы.** Тіл дыбыстары адамзаттың тілдік қатынас жасау құралы – әлеуметтік құбылыстың негізі. Десек те, тіл дыбысы өзінің анатомиялық және физиологиялық жаратылысы бар, табиғи құбылыс. Сондықтан, осы жұмыста қазақ тілі дыбыстарын талдау, жіктеп таптастыру анатомиялық және физиологиялық тұрғыдан жүргізілді. Біздің ойымызша, бұл – адамзат тілінің түп негізі.

Тіл дыбыстарының табиғи жаратылысын және олардың ұлттық жасалу ерекшеліктерін айқындай түсу үшін ширек ғасыр шамасында қазақ жаратылысына зерттеу жүргізілді:

1) жас сәбидің тілі шығар алдындағы сөйлеу мүшелерін қозғауын табиғи қалыптастыруына және оларды толық игеруіне бақылау жүргізілді;

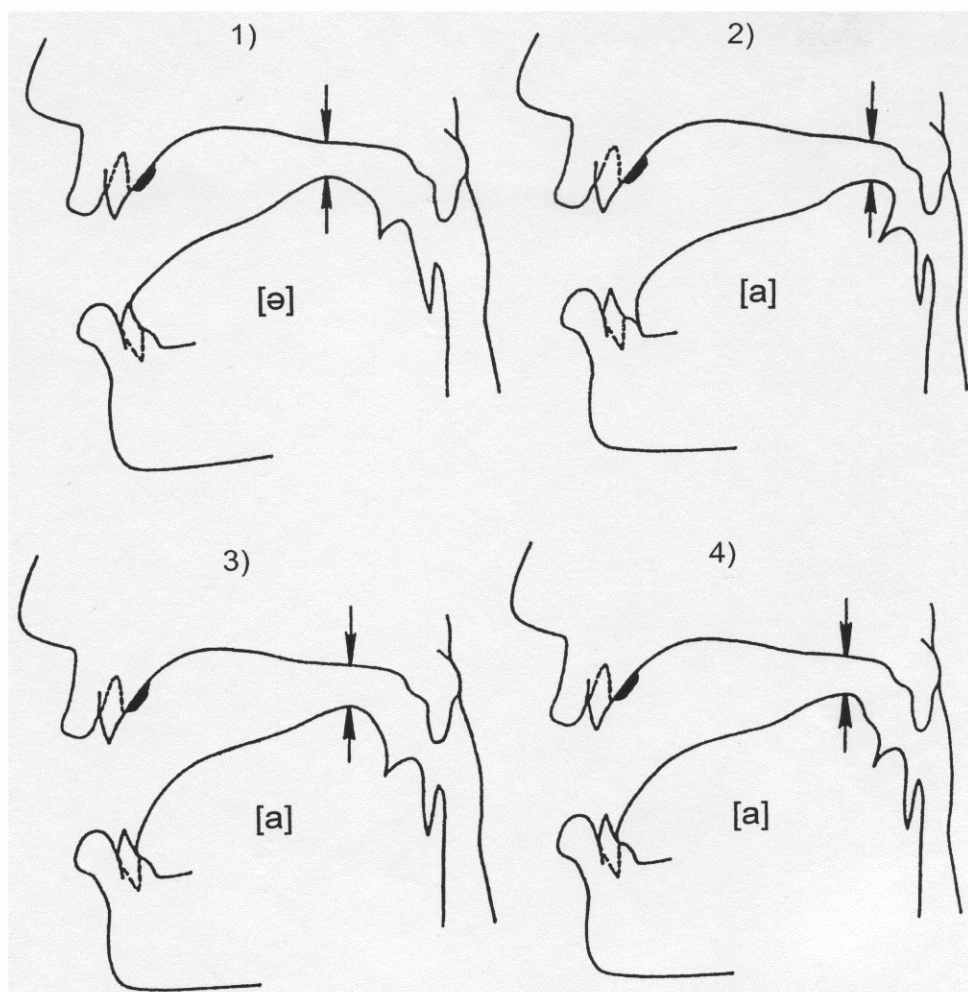
2) арамызда сирек те болса кездесетін, дұрыс сөйлейтін ұлт адамының (негізінен, Монғолиядан оралған ағайындардың) тілдерінде сақталған қазақ тілінің сингармониялық сөз просодиясына және олардың түрлі ортаға лайық сөйлеу дәстүрлеріне бақылау жүргізілді.

Сонымен қоса, қазақ тілі дыбыстарының бұрын белгісіз болған жасалым механизмдерін және еленбей-ескерілмей келген, дыбысталуда айналы акустикалық ерекшеліктерін дәлірек айқындау үшін арнайы психологиялық және физиологиялық эксперимент жүргізілді.

Нәтижесінде, еңбеке қазақ тілі дыбыстарының анатомиялық және физиологиялық жасалым ерекшеліктері баяндалды. Кешенді жүргізілген зерттеу нәтижесі тіл дыбыстарының болмыс бітімін айқындап, табиғи айырым белгілерін анықтап, артикуляторлық тұрғыдан жіктеп шығуға мүмкіндік берді [3-8].

**Қазақ тілінің дауысты дыбыстары.** Қазақ тілінің негізгі ұйтқысы – буын құраушы, тембр жасаушы, нәтижесінде, ырғақтық топтың өн бойында біртекті тембрлі дыбысталу, – гармония қалыптастырушы – дауысты дыбыстар. Олар өздерінің алды-артында келген дауыссыздарды толық

игеріп, үндестіріп тұрады. Сөз ішінде өзара қатар келмейді, ал сөйлеу барысында ырғақтық топтың ара жігінде қатар келсе, онда біреуі түсіріліп айтылады. Сонымен қоса, қазақ тілі фонологиясына сай, олар буын құрайды. Сөз басында дара келіп, жеке буын болады. Бұл – қазақ тілі дауыстыларының бір ерекше ұлттық қасиеті. Енді қазақ тілінің дауысты дыбыстарының жасалым ерекшеліктерін баяндап шығайық.



1-сурет. Қазақ ашық дауысты дыбыстарының артикуляциялық ерекшеліктері: 1) – жіңішке [ə] дыбысы; 2) – жуан [a] дыбысы; 3) – аралық [a] дыбысы; 4) – аралық [a] дыбысы (ырғақтық топ құрап сөйлей білмейтін адамның тілінде).

Жіңішке [ə] – иектің төмен түсіп, ауыз қуысының кең ашылуынан пайда болатын ашық дауысты дыбыс. Жасалу ерекшелігі: дыбыстау кедергісі

тіл оргасының жұмсақ таңдайдың алдыңғы тұсына қарай көтерілуінен пайда болып, ал тіл ұшы астыңғы күрек тістердің ұшына жанасып, ауыз қуысында кең дыбыс резонаторы пайда болуымен жасалады. Жеке дыбысталуда езу қалыпты жағдайда болады (1-ші суреттің 1-ші көрінісін қараңыз). Сондықтан, ашық жіңішке езулік дыбыс деп аталады. Қалыпты дыбысталады, сөздің барлық буынында кездеседі.

Жуан [a] – иектің төмен түсіп, ауыз қуысының кең ашылуынан пайда болатын ашық дауысты дыбыс. Жасалу ерекшелігі: дыбыстау кедергісі тілдің артқы шені жұмсақ таңдайдың артқы тұсына қарай көтерілуі арқылы пайда болып, тіл ұшы астыңғы қызыл иекке жанасып тұрады да, ауыз қуысында кең әрі ұзын дыбыс резонаторы пайда болуымен жасалады. Ал, езу қалыпты жағдайда болады (1-ші суреттің 2-ші көрінісін қараңыз). Сондықтан, тіл арты және езулік дыбыс делінеді. Қалыпты дыбысталады, сөздің барлық буынында қолданылады. Қазақ тілінде сирек қолданылады.

Аралық [a] – иектің төмен түсіп, ауыз қуысының кең ашылуынан жасалатын ашық дауысты, аралық дыбыс. Жасалу ерекшелігі: дыбыстау кедергісі тілдің артына тақау тұсында пайда болып, тіл ұшының астыңғы күрек тістер мен қызыл иектің ара шамасында болуымен жасалады (1-ші суреттің 3-ші көрінісін қараңыз). Сондықтан аралық ашық дауысты, езулік дыбыс дейміз. 1-ші суреттің 4-ші көрінісінде осы аралық дыбыстың бір ерекше жасалу тәсілі келтірілді. Бұл көріністе тіл арты кедергісінің артқы беті ирек сызықты болып шыққан. Бұл кескін ырғақты топты үндестіріп дыбыстауды толық меңгермеген адамның аралық [a] дыбысын айтудағы тіл бойындағы кедергінің бейнесіне сай келеді: аралық дыбысты әуелі жуан бастап, содан кейін кілт жіңішкерткеннің әсері.

Арнайы жүргізілген кешенді соматикалық эксперименттің нәтижесі қарастырылып отырған қазақ тілінің ашық дауысты дыбыстың үш түрлі жасалуында, барлығына ортақ ерекшеліктер бар екендігін көрсетіп отыр:

1) дыбыстау кедергісі тіл арты мен оргасы аралығының жұмсақ таңдайдың артқы тұсы мен алдыңғы тұсының аралығына қарай сәйкес көтерілуі арқылы жасалады;

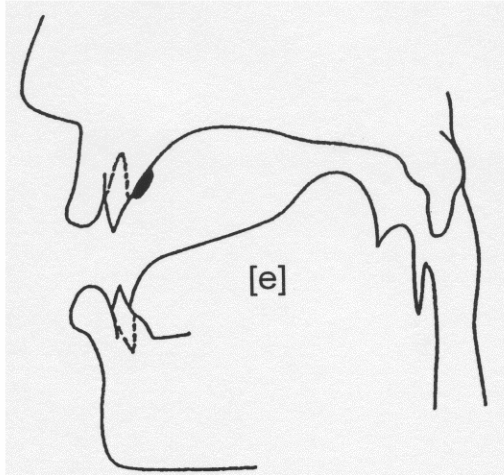
2) тіл ұшы астыңғы қызыл иектің төменгі тұсы мен астыңғы күрек тістердің ұшы аралығына жанасып тұрады;

3) жақтың ашылу шамасы бірдей: жуан [a] дыбысын айтуда алдыңғы күрек тістердің ара шамасы 18-20 мм болса, аралық дыбыста 18-19 мм, ал жіңішке [ə] дыбысында 16-18 мм шамасында;

4) егер жақтың ашылу шамасын бірдей ұстаса, онда дауысты [ə] дыбысының жасалуында тіл оргасы сәл жоғары көтеріледі; бұл – тіл дыбыстарының жасалуын қадағалаудағы адам санасының ерекше жауапты қызметінің көрсеткіші: жақтың ашылу шамасының сәл өзгеруінен кедергінің саңылауы өзгермейді.

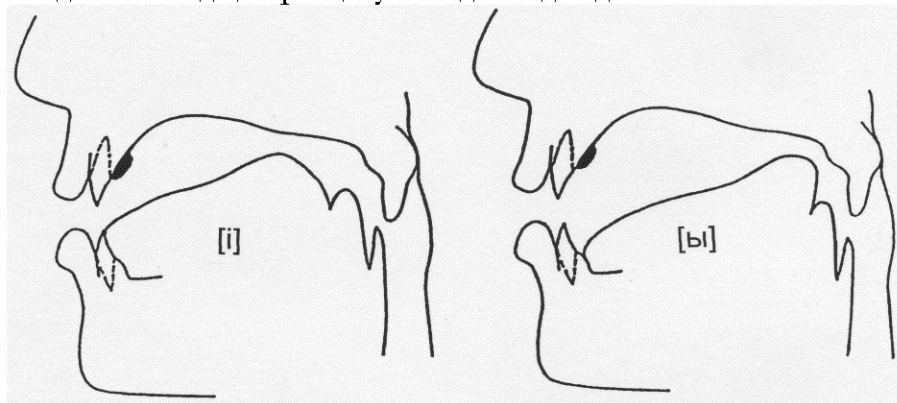
[e] – иектің төмен түсіп, ауыз қуысының орташа ашылуымен жасалатын дауысты дыбыс. Тіл ұшының астыңғы күрек тістердің төменгі

тұсына тиіп, тіл ортасы жұмсақ таңдайдың орта тұсына қарай көтеріліп кедергі тудырып, ал езудің қалыпты жағдайында жасалатын жіңішке әрі орташа жуандықты езулік дыбыс (2-ші суретті қараңыз). Буын талғамай, сөздің барлық шенінде қолданыла береді. Жеке дыбысталуындағы және ырғақтық топтың басында келгенде пайда болатын дифтогoidтық қасиеті ырғақтық топтың ішінде және сөз соңында байқалмайды.



2-сурет. Қазақ тілінің жартылай ашық езулік [e] дыбысының жасалуы.

[ы] – тіл ұшының астыңғы қызыл иекке нық тиіп, кедергінің тіл артында пайда болып, ауыз қуысының тар ашылуынан жасалатын жуан дауысты, қысаң дыбыс (3-ші суретті қараңыз). Еріннің қатысы жағынан езулік дыбыс. Сөздің барлық буынында кездеседі.

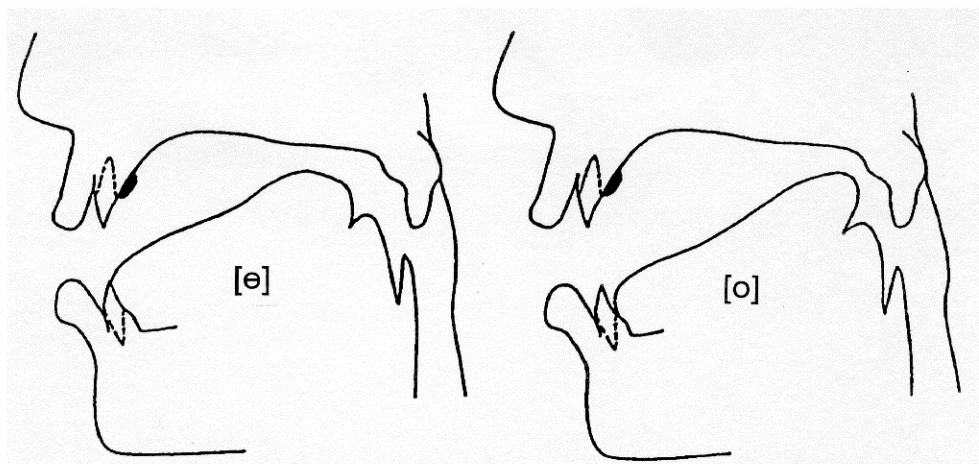


3-сурет. Қазақ тілінің қысаң езулік жуан [ы] (оң жақта) және қысаң езулік жіңішке [i] (сол жақта) дауысты дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалпы.

[i] – тіл ұшының астыңғы күрек тістердің ұшына нық тиіп, кедергінің тіл ортасында пайда болып, жақтың тар ашылуымен жасалатын жіңішке дауысты қысаң дыбыс (3-ші суретті қараңыз). Еріннің жайдары қалпында жасалады, сондықтан езулік дыбыс деп аталады. Сөздің барлық буынында қолданыла береді.

[o] – иектің төмен түсіп, ауыз қуысының орташа ашылуымен жасалатын дауысты дыбыс. Тіл ұшының астыңғы қызыл иекке тиіп, тіл арты жұмсақ таңдайдың артқы тұсына қарай көтеріліп, кедергі тудырып, ал қос еріннің дөңгеленіп алға жылжуынан жасалатын жуан еріндік дыбыс (4-ші суретті қараңыз). Буын таңдайды: сөздің бастапқы буынында ғана кездеседі. Жеке дыбысталуындағы және ырғақтық топтың басында келгенде пайда болатын дифтонгоидтық қасиеті сөз ішінде және сөз соңында байқалмайды.

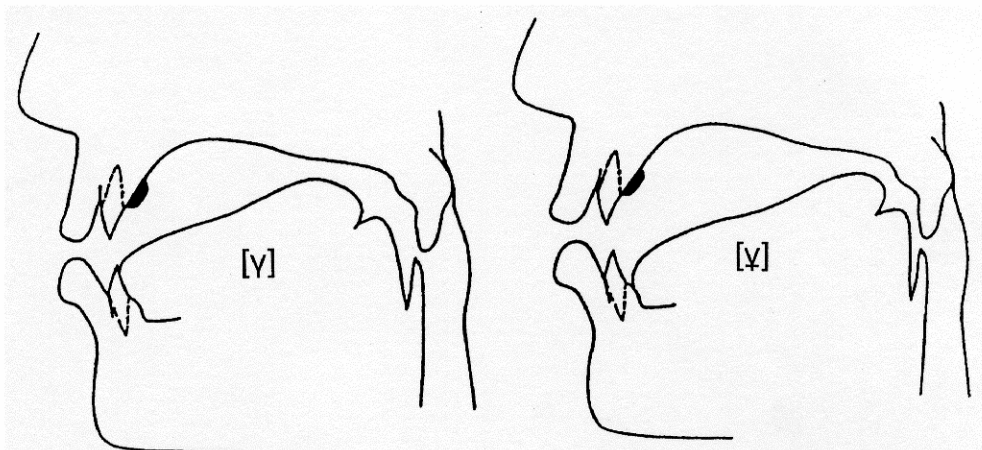
[ə] – иектің төмен түсіп, ауыз қуысының орташа ашылуымен жасалатын дауысты дыбыс. Тіл ұшының астыңғы күрек тістердің ұшына тиіп, тіл ортасы жұмсақ таңдайдың алдына қарай көтеріліп, кедергі тудырып, қос еріннің дөңгеленіп алға жылжуымен жасалатын жіңішке дыбыс (4-ші суретті қараңыз). Буын талғамай, сөздің барлық буынында қолданыла береді. Жеке дыбысталуындағы және ырғақтық топтың басында тұрғандағы дифтонгоидтық қасиеті, сөздің басқа буынында байқалмайды.



4-сурет. Қазақ тілінің жартылай ашық еріндік жуан [o] (оң жақта) және жартылай ашық еріндік жіңішке [ə] (сол жақта) дауысты дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалпы.

[y] – иектің төмен түсіп, кедергінің тіл артында пайда болып, ауыз қуысының тар ашылуынан жасалатын қысаң дауысты дыбыс (5-ші суретті қараңыз). Тіл ұшының астыңғы қызыл иекке тиіп, қос еріннің дөңгеленіп алға

жылжуынан жасалатын жуан еріндік дыбыс. Сөздің барлық буынында қолданыла береді.



5-сурет. Қазақ тілінің қысаң еріндік жуан [ɣ] (оң жақта) және қысаң еріндік жіңішке [ɣ] (сол жақта) дауысты дыбыстарының жасалуындағы сөйлеу мүшелерінің қалпы.

[ɣ] – иектің төмен түсің, кедергінің тіл ортасында пайда болып, ауыз қуысының тар ашылуынан жасалатын қысаң дауысты дыбыс (5-ші суретті қараңыз). Тіл ұшының астыңғы күрек тістердің ұшына тиіп, қос еріннің дөңгеленіп алға жылжуынан жасалатын жіңішке еріндік дыбыс. Сөздің барлық шенінде кездесе береді.

«Дауысты дыбыстар ауыз қуысында ешбір кедергісіз жасалады, сондықтан ауа ағыны қарқынды өтеді», «Дауысты дыбыстар көмекейде дауыс желбезегінің тербелісі арқылы жасалады», деген пікірлер тіл білімінде қалыптасқан. Біз жүргізген кешенді зерттеудің нәтижесі айтылған пікірлердің шындыққа сай келмейтінін көрсетеді. Дауыс желбезегі ешбір дыбыстың жасалуында тербелмейді және оның қозғалуы заңдылығы белгілі бір дыбыстың тебеліс жиілігіне сай келмейтіні ультрадыбысты зерттеу нәтижесінде байқалды.

«Дауысты дыбыстың ауыз қуысында жасалым амалы» делініп, 1-ші–5-ші суретте берілген бейнелерді талдай келе, тіл дыбыстарының физиологиялық жасалымының бұрын байқалмаған бір ерекше заңдылығына назар аударамыз: кез-келген дыбыстың жасалуында ауыз қуысында бір (кейде екі) кедергі пайда болады. Өкпеден шығып, көмекейдегі дауыс желбезегі саңылауынан сүзіліп өткен ауа ағыны ауыз қуысындағы осы кедергіні (кейде екі кедергіні) ағып өтіп, нәтижесінде, нақты тіл дыбысы жасалады. Мысалы, 1-ші суреттен көріп отырғанымыздай, қазақ тілінің ашық дауысты дыбысының жасалуында ауыз қуысында дыбыстау (негізгі) кедергісі және оның нақты тіл дыбысына сай келетін пішіні пайда болады.

Негізгі кедергінің жоғарғы (тұрақты) бөлігі болып адамның жұмсақ таңдайы басты қызмет атқарады. Адамзаттың ұзақ даму эволюциясында, жұмсақ таңдай дыбыс жасаушы негізгі сөйлеу мүшесі болып толық қалыптасқан. Бір адамның дауысы, тембрі жағынан алып қарағанда, екінші адамның дауысынан осы жұмсақ таңдайдың биологиялық құрылымымен және оның акустикалық қасиетімен ажыратылады. Сонымен қоса, жалпы ауыз қуысы резонаторының пішіні мен көлеміне де байланысты.

Тіл дыбысының тембрін жасауда қос найзапықтың арасы арқылы бейнеленген кедергі саңылауы шамасының да қызметі ерекше (1-ші суретті қараңыз). Қолданылған ультрадыбысты зерттеуге негізделген жапонның АЛОКА апараты бізге түрлі тіл дыбысына сай келетін осы кедергінің пішінін және кедергі саңылауының шамасын анықтауға мүмкіндік берді. Зерттеу нәтижесінде анықталған кедергінің пішіні 1-5-ші суретте берілді, ал кедергі саңылауының шамасы мынандай:

[ә-а] дыбыстарының жасалуында – 5,5-6 мм;

[е, ө-о] дыбыстарының жасалуында – 4-4,5 мм;

[і-ы, ү-ұ] дыбыстарының жасалуында – 3-3,5 мм.

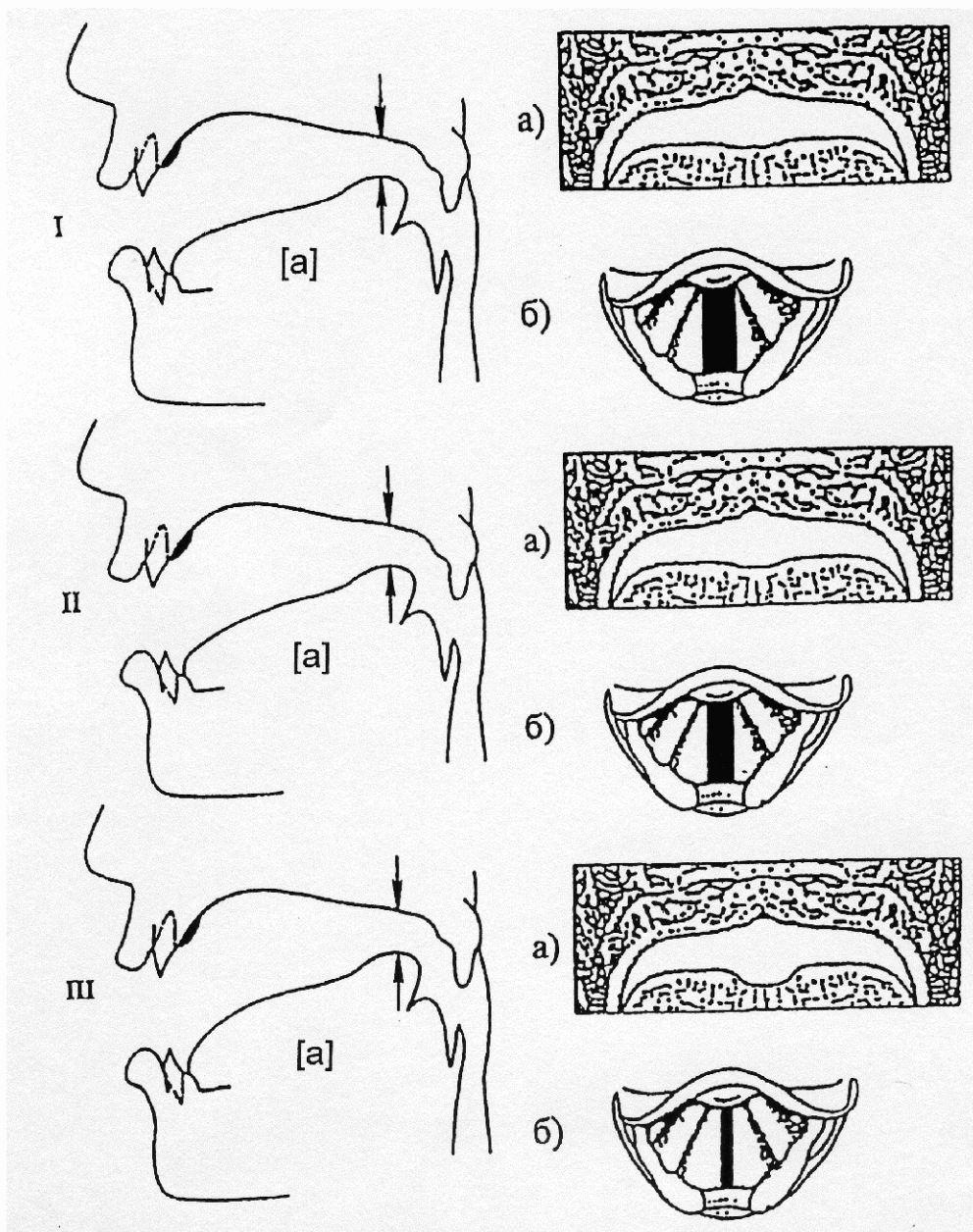
Қазақ тілі дауысты дыбыстарының зерттеліп, анықталған кедергі саңылауының шамасы (h) және оларға сай қабылданған тембрлік белгілері 1-ші кестеде берілді.

1-кесте. Қазақ тілі дауысты дыбыстарының кедергі саңылауы және олардың шамасына сай қабылданған тембрлік белгілері

Қазақ тілі дауыстылары	а Кедергі саңылауының шамасы (мм)	Дауысты дыбыстың жасалым тембрі
[ә-а] [е, ө-о] [і-ы, ү-ұ]	5,5-6 4-4,5 3-3,5	ашық жартылай ашық қысаң

Қазақ тілінің жуан [а] дыбысының жасалуындағы ауыз қуысының пішіні, негізгі (резонаторлық) кедергі және кедергі шамасы 6-шы суретте берілді. Көрсетілген суретте: I – қалыпты сөйлеу, II – қатты сөйлеу, III – өте қатты сөйлеу барысындағы ауыз қуысы резонаторының және ондағы сөлеу мүшелерінің өз-ара үйлесімді қызмет атқару (дыбыстау) кезіндегі сәті көрсетілді. Келтірілген суреттің барлық нұсқасында тілдің қалшы мен пішіні бірдей. Өлшенген жоғарғы күрек тістің төменгі қыры мен төменгі еріннің үстінің арасы әр түрлі: қалыпты сөйлеуде аз, орташа қаттылықта кең, ал қатты сөйлеуде одан да кең.





6-сурет. Қазақ тілінің жуан [а] дыбысының жасалуындағы ауыз қуысының пішіні, негізгі (резонаторлық) кедергі және кедергі шамасы. Көрсетілген суретте: I – қалыпты сөйлеу, II – қатты сөйлеу, III – өте қатты сөйлеу. Суретке түсінік мәтінде берілді.

Біз жүргізген кешенді соматикалық эксперименттің нәтижесі қарастырылып отырған қазақ тілінің ашық дауысты [a] дыбысының үш түрлі қаттылықта айтылып жасалуында бәріне ортақ ерекшелік бар екендігін көрсетіп отыр:

- дыбыстау кедергісі тіл артының жұмсақ таңдайдың артқы тұсына қарай жоғары көтерілуі арқылы жасалады;
- тіл ұшы астыңғы қызыл иектің төменгі тұсына жанасып тұруы барлық нұсқада бірдей – тұрақты;
- жақтың ашылу шамасы әр түрлі: жуан [a] дыбысын қалыпты айтуда алдыңғы күрек тістердің ара шамасы 18-20 мм болса, орташа қаттылықта 24-25 мм, ал аса қатты айтуда 32-38 мм шамасында;
- жақтың ашылу шамасы әр түрлі болғанымен, кедергі саңылауының шамасы барлық нұсқада бірдей – 5,5-6 мм. Бұл – тіл дыбыстарының жасалуын қадағалаудағы адам санасының ерекше жауапты қызметінің көрсеткіші: жақтың ашылу шамасы өзгергенмен кедергі саңылауының шамасы өзгермейді: кедергінің ауа ағыны өтетін саңылауының шамасы нақты бір дыбыстың тембрін жасаушы негізгі физиологиялық ерекшеліктердің бірі.

Сөз соңында, арнайы қарастырылған қазақ тілінің жуан ашық дауысты [a] дыбысының үш түрлі қаттылықта айтылып жасалуын, оның үш түрлі регистрде дыбысталуы деуіміз керек.

Жоғарыда жүргізілген талдауға сай, кедергі пайда болатын орындар: тіл арты, тіл ортасы, тіл ұшы және астыңғы ерін. Бұлардың бәрі қозғалмалы астыңғы жақта орналасқан. Осыларға орай, тіл дыбыстары үлкен топтардың ішінде тіл арты, тіл ортасы, тіл ұшы және еріндік болып, төрт кіші топқа бөлінеді. Өз ішінде, тіл ұшы арқылы жасалатын дауыссыз дыбыстар кедергінің жоғарғы бөлігіне сай – тіл ұшы-тіс және тіл ұшы-қызыл иек болып, екіге бөлінеді. Ал, дауысты дыбыстар өз ішінде кедергі саңылауының шамасына қарай (жақтың ашылу) тағы ерекшеленіп, – **ашық, жартылай ашық және қысаң болып**, үш кіші топқа бөлінеді.

Осы талданған қазақ тілі дыбыстарының жасалу орындары мен жолдарының ерекшелігі, тіл дыбыстарының жасалуындағы негізгі ұйытқы – тілдің өн бойында пайда болатын кедергінің жасалу орны және дыбыстау кезіндегі барлық сөйлеу мүшелерінің үйлесімді қызметінің орындары мен көрсеткіштері бізге, негізін Ә. Жүнісбеков қалаған [9], қазақ тілінің «артикуляциялық базасының» бір үлгісін жасауға мүмкіндік берді.

Енді, келтірілген тәсіл бойынша жіктелген тіл дыбыстарын дауысты және дауыссыз дыбыстар түрінде жеке-жеке қарастырамыз.

Дауысты дыбыстар сөйлеу барысында еріннің қалпы жағынан ажыратылып, екі үлкен топқа жіктеледі – езулік (жуан [a], жіңішке [ə], аралық жіңішке [e], жуан [ы] және жіңішке [i]) және еріндік (жуан [o], жіңішке [ø] және жуан [y], жіңішке [y]).

Дауысты дыбыстарды әрі қарай жіктеу кедергі саңылауының шамасына (өкінішке орай, төменгі жақтың ашылу шамасына делініп жүр) байланысты жүргізіледі. Жоғарыда айтқанымыздай, езулік дауыстылар: ашық – жуан [а], жіңішке [ә]; жартылай ашық жіңішке – [е]; қысаң – жуан [ы], жіңішке [і] болып келеді. Ал, еріндік дауыстылар: жартылай ашық – жуан [о] және жіңішке [ө]; қысаң – жуан [ұ] және жіңішке [ү] болып келеді. Сонымен қоса, дауысты дыбыстар дыбыстау аппаратының өн бойында кедергінің жасалу орнына (арттан алға қарай) байланысты да ажыратылады: тіл арғы – [а, ы, о, ұ]; кедергінің орташа қалшы – [е]; тіл ортасы – [ә, і, ө, ү].

Дауысты дыбыстардың жасалу орнына қарай реттелуі, сонымен қоса, тіл ұшының астыңғы тіс-қызыл иек бойымен жанаса жоғары-төмен орналасуына да байланысты: жуан дыбыстарды [а, ы, о, ұ] айтқанда тіл ұшы толық төмен түсіп, жіңішкелерді [ә, і, ө, ү] айтқанда тіл ұшы астыңғы күрек тістердің ұшының шамасында болады. Ал, аралық дыбыстарды [а, е] айтқанда тіл ұшы төменгі күрек тіс пен қызыл иектің арасы шамасында (орташа деңгейде) болады.

Соңғы екі жіктеуді біріктірсек: қазақ тілінде дауысты дыбыстардың жуан және жіңішке болып келуі ауыз қуысындағы дыбыстау резонаторының формасына байланысты ажыратылады. Жуан дауысты дыбыстардың айтылуында резонатор ұзын әрі кең, ал жіңішке дыбыстарды айтуда – қысқа әрі тар болып келеді. Аралық дауыстылардың айтылуында резонатордың формасы орташа қалыпта болады. Бірақ, аралық [а, е] дауысты дыбыстарының айтылуында ауыз қуысы резонаторының формалары бөлек-бөлек. Осының барлығы кейін фонетикалық әліпбиден анық аңғарылып тұрады.

Тіліміздің негізгі құбылысы сингармонизмнің пайда болуы және сақталуы, тілдің негізгі заңдылықтарының қызмет атқаруы – буын құрау, буыннан сөз (ырғақтық топ) құрау, сөздің дыбыстық құрамының сөйлеу жылдамдығына байланысты өзгеріске ұшырауы және осыған байланысты ырғақтық топтың буындық құрылымының құбылмалы қасиеті т.б., негізінен дауысты дыбыстардың жасалу және дыбысталу ерекшеліктеріне, олардың дауыссыздармен үндесіп, әр түрлі буын үлгілерін құрау мүмкіндіктеріне орай қалыптасқан.

Бүгінгі жастарымыздың ырғақтық топ құрап сөйлей білмеулері, ал білгендерінің буын құрамындағы дыбыстарды үндестірмей айтулары, тілімізде дауысты дыбыстардың «шексіз» ренді болып жасалу табиғатына шек қойды. Қазақ тіл білімінде жазуға және жастар тіліне (жастар қалай жазылса, солай оқиды) негізделген кейбір жалған «ғылыми» тұжырымдар жасалып жүр.

Сонымен, қазақ тілінде аралас буынды ырғақтық топтың өн бойында біркелкі дауыс тембрі ырғақтық топтың барлық буындарының ретті

жасалуында, тіл бойындағы кедергінің орны мен тіл ұшы қалшының тұрақтылығымен қамтамасыз етіледі. Екінші сөзбен айтқанда, ырғақтық тоштық дыбысталуында ауыз қуысындағы дыбыс резонаторы пішінің тұрақтылығымен қамтамасыз етіледі.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Джунисбеков А.* Проблемы тюркской словесной просодики и сингармонизм казахского языка. АДД. Алма-Ата, 1988, 46 с.
2. *Айғабылов А.* Қазақ тілінің морфонологиясы. Алматы, Санат, 1995, 136 б.
3. *Құлқыбаев Ғ.Ә., Бұласай.* Қазақ тілінің дыбыс жүйесі. Қарағанды, Санат, 2004, 144 бет.
4. Физиологические механизмы звукообразования человеком в норме (*авторы: Құлқыбаев Г.А., Бейсетаева Ж.Р., Жаксыбекова Ж.З., Бейсетаев Р.*), рег. №144 от 17 июня 2004 г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.
5. Физиологические механизмы реализации тембральных характеристик звуков речи (*авторы: Құлқыбаев Г.А., Бейсетаева Ж.Р., Жаксыбекова Ж.З., Бейсетаев Р.*), рег. №145 от 17 июня 2004г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.
6. *Құлқыбаев Г.А., Бейсетаев Р., Байжанов Е., Бейсетаева Ж.Р., Жаксыбекова Ж.З.* О Физиологических механизмах звукообразования человеком в норме. /В сб.: Научные труды I съезда физиологов СНГ, т. 1. Москва, Медицина-Здоровье, 2005, С. 199.
7. *Бейсетаев Р. Бейсетаева Ж.Р.* Зонная природа образования звуков тюркской речи и физиологические механизмы её реализации. /Авторское свид., рег. № 193 от 30 марта 2007 г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.
8. *Бейсетаев Р. Бейсетаева Ж.Р.* Физиологические механизмы продуцирования и регулирования частоты основного тона в голосовых связках человека в норме (Новая нейроронаксическая теория). /Авторское свид., рег. № 523 от 20 ноября 2007 г. в Комитете по интеллектуальной собственности Минюст РК.
9. Строй казахского языка. Алма-Ата, Наука, 1991, 128 с.

#### REZUME

BEISETAEV R. (Karagandi)

#### BIOLOGICAL FORMATION AND NATURAL FEATURES OF KAZAKH VOWELS

The basic features of sin-harmony in the Kazakh language is that the place of formation of language sounds corresponds to a timbre of syllabic parts prosodic groups not constant accordingly and their acoustic characteristic is changeable. In connection with that any language sound is formed in the course of speech with "an infinity" shade. At the same time features of anatomic and physiological formations of sounds of the Kazakh language are stated in the article.

Ұ.К. ИСАБЕКОВА

## ТҮБІРЛЕР – ТІЛ БІЛІМІНІҢ МӘНГІЛІК МӘСЕЛЕСІ

*В тюркологии корневая концепция имеет свою длительную историю изучения, тем не менее, несмотря на то, что она всесторонне исследована, вне поля зрения всегда оставались вопросы о разграничении структурных типов корневых слов, об определении фоно-морфологической природы. Сложная природа тюркских корней может быть четко разграничена только при комплексном рассмотрении структурных особенностей корневых слов. Поэтому одной из актуальных проблем является исследование корневых слов в тюркских языках с позиций структурно-системных, сравнительно-исторических и антропоцентрических парадигм.*

*Türkolojide dil bilgisinin çok taraflı incelenmesine rağmen kelime köklerinin yapısı yeterince değerlendirilmemiştir. Yazar bu problemin türk kelimelerini köklü yapıları inceleyerek çözmeyi summaktadır.*

Түбір – сөздің толық лексика-семантикалық мағынасын білдіретін, тілдің әрі қарай бөлшектеуге келмейтін ең кіші бөлшегі. Ал негіз сөздің толық мағынасын бергенімен, тарихи тұрғыдан түбір мен аффикстерге ажырап кетеді. Негіздерді түбірлес сөздерді топтастырғанда салыстырамыз да, дыбыстық құрамын ажыратамыз.

Түбір морфологиялық деривациялық процесте өзгеріске ұшырамайтын сөздің негізгі заттық лексика-семантикалық мағынасы. Ал түбірдің дамуына себеп болатын семантикалық процестер (мағынаның жіктелуі, даралануы және т.б.) негіздің мағынасын құрайды.

Түбір тілдік дамудың нәтижесінде және коммуникациялық сұраныстан пайда болған әр түрлі сөз формаларға ұйытқы болады. Негіз түбірдің дамуының келесі сатысында жасалатын тілдік бөлшек ретінде қызмет атқарады. Қазіргі тілдік қорымыздағы көптеген сөздердегі түбір мен қосымша әбден бір-біріне кірігіп кеткендіктен, жеке-жеке компоненттерге ажырата алмаймыз. Мұндай түбірлердің бастапқыдағы мағынасына қазір сол тұтас тілдік тұлға берумен қоса, жұрнақтардың мағынасы да жамалған. Сондықтан олар қазіргі тілдік тұрғыдан негіз деп танылуға тиіс.

Түбірлердің уақыт өсіндегі кезендерге қалдырған бедерлерін негіз, түбірлес сөз, туынды сөз ретінде танимыз. Түбірдің күрделілігін туынды сөздердің тарихилығын, сөзжасамдық процестің көнелігін көрсетеді.

Түбір даму барысында негізге айналатын кездері жиі болады. Сондықтан негіз де тарихи категория. Түбірге тән қасиеттерді бойына сіңіріп, тілдік жүйеде мағынасы мен дыбыстық құрамы тұрақтанған туынды сөздер ғана негізге айналады. Ал бұл негіздер басқа да туынды сөздермен бірге бір түбірден дамыған түбірлес сөздердің қатарын толықтырады. Кейбір туынды

сөздердің алғашқы түбірін анықтау қиынға соғады да, күрделі, мағынасы айқын сөздерді түбір деп таниды. Сонда негіз түбір сөз ретінде танылады. Кейбір жағдайларда сөзжасам заңдылықтарымен түсіндіру қиын кездерде «жұмбақ» сөздер де түбірлес сөздердің қатарына енеді. Мысалы: жарық, шуақ сөздерін сөзжасам тәсілдерімен түсіндіру қиынға соғады. Осылармен мәндес сөздерді бір семантикалық өріске топтастыру нәтижесінде алғашқы түбірдің дамуынан пайда болған түбірлес сөздер екендігіне көз жеткізудеміз. Қазіргі дыбыстық құрамы арқылы морфология мұны дәлелдей алмайды. Морфологияның бір саласы ретінде танылатын сөзжасамның амал-тәсілдері тайға таңба басқандай анық тұстарын ғана, әсіресе, форма жағынан ажыратып береді де, тілдік единицалардың бұлыңғыр тұстарын этимологияның еншісіне қалдырады.

Түркі тілдері түбіртану мәселесін зерттеуде дәстүрлі әдіс-тәсілдермен қатар тың теориялық-методологиялық қағидаларды да ұстанудың қажеттігін көтеріп жүрген башқұрт ғалымы А.Шайхулов [1, 51-63]. Еділ-Жайық аумағын мекендеуші түркі халықтары тіліндегі моносиллабтарды фонетикалық, морфологиялық, фоно-семантикалық тұрғыдан саралау барысында аталған аймақтағы қыпшақ тобына енетін тілдерде қолданылатын 4000-нан аса түбір-негіздердің жартысына жуығы этимологиясы күңгірт, дербестігінен айырылған бірліктер деген қорытындыға келеді. Түркі түбірлерінің құрылымдық сипаттамасын жасау үш деңгейлі (фонологиялық, морфологиялық, семантикалық) зерттеу аясында жүргізілгенде ғана нәтижелі болатынын баса көрсеткен ғалым тұжырымдарынан түбір табиғатын зерттеуде теориялық-танымдық бағытты да ұстанатынын, имманенттік талдау мен когнитологиялық талдауды ұштастыра қарастыруды қолдайтынын байқаймыз.

Сондай-ақ ғалым түбір құрылымын анықтауда біраз дау-дамай туғызып жүрген протезалық дыбыстардың, «екінші дәрежелі дифтонгілер мен созылыңқылардың қалыптасуы да түбір құрамын фонетикалық басқа сипатқа алып келгені мәлім» [2, 141], – деп бастапқы түбір құрамына аталған құбылыстардың аса қатысы жоқтығын меңзейді. Алғашқы түбірлердің дыбыстық құрылымы мәселесі туралы айтылған пікірлер түркологияда бүгінгі күнге дейін толастамағандықтан, әлі де түркітанушыларды қызықтырып келе жатыр. 1957 жылы Г.И.Рамстедт алғашқы тарихи түбір немесе екі буынды болатындығын дәлелдеген. Одан кейін барлық материалдар мен теорияларға талдау жасай келіп, В.Л.Котвич неғұрлым қысқа формалар ататүркі тілдеріне тән белгі болады, керісінше, ұзақ монғолдық формалар кейіннен пайда болған құбылыс екенін айтады.

Түркітанушы Н.А.Баскаков түркі тілдерін зерттей келе мынадай қорытындыға келеді: «Ақиқат-заттық мағынасы бар сөздің түбірі дербес сөз ретінде қолданыла алады. Осыған байланысты сөз тіркесі құрамында және сөйлем ішінде өзінің қызметі бойынша белгілі бір грамматикалық формасы болады. Агглютинативті тілдердің флективті тілдерден айырмашылығы да осында. Аффикстер лексика-грамматикалық және функциональды-грамматикалық сөзжасамдық аффикстері және сөз түрлендіруші аффикстер болып бөлінеді» [3, 43]. Н.А.Баскаковтың пікірі бойынша, түбір лексика-грамматикалық сөзжасам аффикстерімен тіркесіп бірінші негізді, ал

функционалды-грамматикалық сөзжасам аффикстерімен тіркесіп екінші негізді құрайды, яғни міндетті түрде негізгі базалық элемент ретінде түбір қатысып, сол арқылы түркі тілдеріндегі сөздің морфологиялық құрылымы біріншілік және екіншілік екі түрлі негізден тұрады. Бұдан түйіндеріміз: негіздің сөзжасамдық аффикстердің қызметіне тәуелді болатындығы.

К.М.Мұсаев қарайым тілін зерттей келе мынадай қорытындыға келеді: «Сөз таза негізден, сонымен қоса, сөз түрлендіруші аффиксті морфемадан тұрады. Өз кезегінде негіз әрі қарай бөлшектеуге келмейтін таза түбірден тұрады немесе түбір мен сөзжасамдық морфемадан тұрады» [4, 94-95].

А.А.Юлдашев башқұрт тілінің тілдік жүйесіне талдау жасай келе, түбірдің семантикалық көлемі негізге қарағанда әрқашан кең болып келетіндігін, түбір негізден әрқашан көп мағыналы, ал түбірдің мазмұны негіз семантикасының мазмұнына қарағанда бұлыңғыр болатынын, негіз нақтылау, ал онымен салыстырғанда түбір барлық кезеңдердің жиынтығы болғанымен, әрбір кезеңнің іздері жеке байқалмайтындықтан, дерексіздеу болып келетіндігі туралы тұжырым айтады [5, 39].

Түбір мен негіз туралы түркітанушы Л.А.Покровская гагауз тілінде ики, сары, оку, қырмызы, балабан сияқты екі буынды түбірлер көптеп кездесетінін, бірақ көп буынды түбірлердің құрамы тарихи талдау барысында морфологиялық элементтерге ажырап кететіндігін, сондықтан, қазіргі кезеңде көп буынды түбірлердің бәрі сөзжасамдық не басқа да морфемаларға бөлінетіндіктен, оларды негіз деп қарау дұрысырақ болатындығы туралы пікір айтады [6, 81]. Мұнда ғалым қазіргі түркі тілдеріндегі лексикалық мағынасы күңгірт болғанымен, көп буынды яғни дыбыстық құрамы күрделі түбірлерді негіз деп атайды.

Н.А.Баскаков үш дыбыстар тіркесінен құралған бір буынды сөздерді түбірге жатқызады да, құрамы үш дыбыстан көп болса, басқа тілден енген немесе өлі, тірі аффикстерге ажырайтын түбірлер деп көрсетеді.

Қазіргі тіліміздегі екі буынды сөздер көп болғанмен, сөзжасау қабілеті бір буындыларға қарағанда әлдеқайда бәсең. Орхон ескерткіштерінің тілін зерттеуші ғалым Ғ.Айдаров жазба ескерткіштерде түбірлер көбіне бір буынды не екі буынды болып келетінін, ал екі буынды сөзді түбір мен қосымшаға ажыратуға болатындығын айтады [7, 139].

Бұдан шығаратын қорытындымыз: сөздік қордың негізі болған бір буынды түбірлердің буын санының ұлғаюы өте ежелгі дәуірде, Орхон-Енесей жазбалары дәуіріне дейін-ақ әбден орныққан құбылыс болғандықтан, екі буынды түбірлер сол дәуірдің өзінде-ақ күрделі құбылыс болып табылады.

Орта ғасыр ескерткіштері тілі деректері негізінде бір буынды сөздердің де туындылар қатарына жатуы мүмкін екенін көрсеткен қазақ тіл білімінде V, VC, CV, VCV, CVC, VCCV, VCVC, CVCC тұлғалы түбірлер мен түбір-негіздер тән екені дәлелденді.

Аса ежелгі дәуірлерде қолданылған түбірлер мен қосымшаларды мүмкіндігінше бастапқы қалпына келтіруді өз зерттеуінің басты мақсаты етіп алған қазақ ғалымы Б.Сағындықұлы қазіргі түркі сөздерінің ежелгі тұлғасын реконструкциялауда дәстүрлі салыстырмалы-тарихи әдістер жиынтығымен қатар математикалық амал-тәсілдерге де, атап айтқанда, теңдеу теориясына жүгінеді.

Ғалым математикалық амалды тілдік деректерге қолдану барысында компоненттік талдау әдістерінің нәтижелерін пайдаланады. Тек өлі түбірлер ғана емес қазіргі қосымшалардың да кезінде дербес мәнді лексемалық дәрежеде қолданылғаны туралы гипотезалық идеялардың негізділігін қолдайтын ғалым түркі тілдері дамуындағы жалғамалылыққа дейін флексиялық, синтетикалық кезеңдердің негізділігін көрсетеді.

Түркі лингвистикасындағы түбіртану мәселесі бойынша айтылған ой-пікірлер, түбірлер мен түбір-негіздердің жекелеген аспектілерін қарастырған зерттеу нәтижелері де, кешенді түрде жүргізілген зерттеулер де тілдегі түбірлік деңгейдің қалыптасуы мен дамуы фонетика-фонологиялық, морфологиялық, семантикалық, ономастиологиялық құбылыстардың өзара тығыз байланысына негізделетінін, түбір табиғатын тереңірек тани түсу үшін тарихи түбірлердің сыртқы тұлғасы мен ішкі мазмұнын сабақтастыра қарастырудың қажеттілігін көрсетіп отыр. Үнемі даму үстінде болатын тілдік жүйенің өзгермелі, икемді табиғаты моносиллабтардың құрылымдық модельдерінің даму бағытымен, оның құрамындағы фоно-корреляттардың өзара сәйкестік түзу мүмкіндігімен, таралу аясымен, фоно-морфологиялық, фоно-семантикалық, идеофондық, идеосегменттік қырларымен сипатталады. Ал бұл аталған мәселелер түбіртану саласында іргелі зерттеулерді күтуде.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Шайхұлов А.* К проблеме коренных основ и коренных слов в тюркских языках // Түркология. –2004. №2. –С. 51-63.
2. *Томанов М.* Тіл тарихы туралы зерттеулер. –Алматы: Ғылым, 2002. -614 б.
3. *Баскаков Н.А.* К вопросу о классификации тюркских языков // Известия АН СССР. Отд. Литературы и языка. –1952. № 2. –С. 17-22.
4. *Мусаев К.М.* Грамматика караимского языка. Фонетика и морфология. –Москва: Наука, 1964, –С.344.
5. *Юлдашев А.А.* Система словообразования в спряжений глагола в башкирском языке. –Москва: Наука, 1958. -194 с.
6. *Покровская Л.А.* Грамматика гагаузского языка. Москва, 1964. –298с.
7. *Айдаров Ф.* Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века. Алма-Ата, 1971. 379с.

#### REZUME

ISABEKOVA U. K. (Almaty)

#### ROOTS - QUESTIONS OF FOREVER IN THE LANGUAGE STUDY

In Turcology the root concept has the long history of studying, nevertheless, in spite of the fact that it is comprehensively investigated, out of sight always there were questions on differentiation of structural types of root words, on definition of the phonetic-morphological semantic nature. The difficult nature of Turkic roots can be accurately differentiated only by complex consideration of structural features of root words. Therefore one of actual problems is research of root words in Turkic languages from positions of structurally-system, comparative-historical and anthropocentric paradigms.



F.ӘНЕС

МАХАМБЕТ ӨЛЕҢДЕРІ НҰСҚАЛАРЫНДАҒЫ МАҚСАТТЫ ЖӘНЕ  
ТЫНЫС БЕЛГІСІНЕ ҚАТЫСТЫ ПАЙДА БОЛҒАН АУЫТҚУЛАР

*В статье говорится о пунктуационных и лексических отклонениях в поэтических изданиях Махамбета Утемисулы.*

*Yazar M.Ötemisulu eserlerindeki amaçlı ve noktalama işaretleri açısından ortaya gelen değişiklikleri değerlendirmiştir.*

Мақсатты ауытқулар негізінен мәтін ішіндегі сөздердің ұйқас үшін, өлең сөздің сұлулығы үшін шығарушылардың қажет деп тапқан синонимдерімен, мағынасы көмескі тартқан сөздерді түсінікті болып табылатын атауларға ауыстыруымен және ең бастысы, саясат (цензура) араласқан тұста белгілі бір сөздерді әдейі өзге бір сөзбен ауыстыруға байланысты болып келеді.

Оған жоғарыда біз *лексикалық ауытқулар* деп таныған сөздер тобы мысал бола алады. Әрине, бұл – санамаланған өзгерістер тілге, мәтін тұтастығына жасалған тікелей қиянат. Махамбет өлеңдерінде саяси цензураның дүмпуімен жасалған өзгертулер уақтылы текстологиялық жағынан қайта қалпына келтірілмегендіктен, мектеп бағдарламаларынан бастап, жоғары оқу орындарына арналған оқу құралдарына дейін еніп, құлаққа сіңісті болып кеткен. Сондықтан да кейінгі ұрпақ (адресат) бұрмаланған сөздердің астарына үңілместен, сол күйінше оқи беретін дәрежеге жеткен. Мәтінтанушы маманның тікелей міндеті мәтіннің құрылымын о бастағы қалпына барынша жақындату болғандықтан, әр жылғы тізімдерді салыстырып, автор қолданған түпнұсқаға барынша жуық варианттарды сыни (канондық) нұсқада таңдап алуға тура келеді. Мысалы:

*Тағы сынды **мырза едік** (1989)//*

*Тағы сынды **ер едік** (1974).*

*Бұлықсып жүрген **мырзадан** (1989)//*

*Бұлықсып жүрген **ерлерден** (1939, 1948, 1974).*

*Қанның тобы үш атты (1948, 1939)//*

*Орыс добын үш атты (1989).*

*Алаштағы жақсыдан (1989, 1948)//*

*Елдегі асыл жақсыдан (1939).*

*Мұсылманның баласын (1989)//*

*Қара қазақ баласын (1939, 1948, 1974).*

*Ауызы түкті кәуірдің* (1925)//  
*Ерегіскен дұшпанды* (1989, 1939).

Тізімдердегі тыныс белгілеріне қатысты пайда болған айырымдар.

Тыныс белгілерінің төл тілімізде қалыптасуы ұлттық жазудың қалыптасуы дәуірімен байланыста қарастырылып жүр [1]. Сол сияқты профессор Б.Әбілқасымов алғашқы қазақ газеттеріндегі тыныс белгілерінің жайына арнайы тоқталғандығы белгілі [2, 61]. Бұл көрсетілген еңбектерден қазақ тіліндегі тыныс белгілерінің біртіндеп бір ізге түсе бастауы ХХ ғасырдың алғашқы ширегіне дейін созылғанын көреміз.

Ал жалпы тыныс белгі, пунктуациялық ережелердің бір қалыпқа түсуі хат мәдениетінің дамуы, түрлі әдеби шығармалардың баспа бетін көруімен байланысты, қажеттіліктен туындайтыны белгілі.

Араб әліпбиін пайдаланған тілдердің қай-қайсысында да көпке дейін тыныс белгілері бір ізге түсіп, жалшылық сипат ала қоймағандығы туралы проф. А.Казембек былай дейді: “В восточных языках нет знаков препинания (исключая в Ал-коране). Это одно из существенных причин, по которым книжный язык всегда отличается от языка разговорного. Если персынину или турку вздумалось бы писать своим разговорным языком какую-нибудь сказку или роман, то какое сочинение для азиатца было бы столько же запутано и непонятно, сколько для европейца любое романтическое сочинение без всяких знаков препинания, без больших букв и без всякого отделения предметов; Турки, чтобы облегчить эти неудобства, которыми их язык изобилует преимущественнее перед восточными языками, прибегают в книжном языке к частому употреблению союзов, деепричастий, причастий и других частей речи, которые служат у них к соединению фраз и предложений, составляющих одно целое, нередко чрезвычайно длинное” [42, 436]. ХІХ ғасырдың екінші жартысында араб графикасымен жарық көрген аздаған қазақ кітаптары тыныс белгілерін жүйелі пайдалана қоймаған еді. Бұл жөнінде Б.Әбілқасымов былай дейді: “Ең алғашқы баспасөзіміз “Түркістан уәләяті газетінде” де ешбір тыныс белгісі қолданылмаған. “Дала уәләяті газетінің” шыға бастаған алғашқы жылдарындағы номерлерінде де тыныс белгісі кездеспейді. Тек қана ұзақ күрделі ой не бір тұтас пікір біткенін білдіру үшін екінші ой жаңа жолдан басталып жазылғаны байқалады. Ал осы абзацтағы сөйлемдердің өзін бір-бірінен ажырату өте қиындық келтіреді» [2, 63].

1896 жылғы 4 августағы 31-номерінен бастап “Дала уәләятінің газетінде” тыныс белгілерінің қазіргі жаңа жүйесі туралы хабарлама жарияланады. Онда *нүкте* (.) – тыныс, *нүктелі үтір* (;) –

жарты тыныс, ал *үтір* (,) – тыныстың төрттен бірі деп аталғанымен, қолданылатын орындары көрсетілмеген. Кейіннен 1898 жылдан бастап, сызықша, оның қолданылатын орны жөнінде хабарлама берілген. Мұндай ала-құлалық қазақтың тұңғыш ұлттық басылымы саналатын “Қазақ” газетінде (1913-1917) ғана айқындалып, жоғарыда аталғандарынан өзге сұрау (?), леп (!), сұраулы леп (?!), жақша ( ), қос нүкте (: ) белгілері еркін қолданылатын дәрежеге жеткен [3, 74-75].

Әрине, бұл тыныс белгілік ауытқулар арасында мәтіндегі тыныс жолдарын, интонацияны жүйелеумен қатар сөздің (тіркестің) мағынасын да өзгертіп тұратын тұстары жоқ емес. Мысалы:

Қоғалы көлдер, құм сулар (1925)//  
Қоғалы көлдер, құм[,] сулар (1939, 1948, 1989).

Кімдерге қоныс болмаған[.] (1925)//  
Кімдерге қоныс болмаған[?] (1948, 1974)//  
Кімдерге қоныс болмаған[?!] (1989).

Жау іздеген ерлердің [–] (1939, 1948)//  
Жау іздеген ерлердің (1925, 1989).

Тізімдерде көп нүктені” (...) қойыла бастауы 1939 жылдан бастап беле” алады:

Біздің бүйткен бұл іске[...] (1939)//  
Біздің бүйткен бұл іске[.] (1925, 1989, 1948, 1974).

Іштегі қызғын басылды-ау[!..] (1939)//  
Іштегі қызған басылды-ау[.] (1925)//  
Іштегі қызғын басылды-ау[!] (1989, 1974, 1948).

Ажалымыз қайдан-ды[!] (1925)//  
Ажалымыз қайдан-ды[?!] (1948)//  
Ажалымыз қайдан-ды[?] (1989).

Исатай [–] басшы, мен [–] қосшы (1989, 1974)//  
Исатай басшы, мен қосшы (1925).

Орыс добын үш атты[...] (1925, 1939)//  
Сонда батыр жөнелді[.....] (1925)//  
Қан әскері кенелді[.....] (1925).

Әдетте қалыптасқан үш ноқатының орнына төрт-бес ноқаттың қойылуы тыныс белгілері жөніндегі ғылыми пікірдің әлі де орнықтағандығын білдіреді.

Нұсқаларда сөз мағынасының өзгеруіне әсер ететін *-ды, -ді, -дағы, -дайын, -дейін* көмекші элементтердің бірге немесе сызықша арқылы жазылуына байланысты туындаған орфографиялық ауытқуларды атап өтпеске болмайды.

*Түлкі дейін түн қатып* (1925)//  
*Түлкідейін түн қатып* (1989).

*Қарындасым барды деп* (1925, 1939, 1948)//  
*Қарындасым бар-ды деп* (1989).

*Қайғырамын мен дағы* (1925)//  
*Қайғырамын мендағы* (1948, 1939)//  
*Қайғырамын мен-дағы* (1989).

*Кім жеңері талайды* (1925)//  
*Кім жеңері талай-ды* (1989).

Кейде *де, да* көмекші етістіктері де өзінің алдындағы сөзбен бірігіп жазылып кетіп отырған:

*Малың берде, басың қос* (1939).  
*Сенде айрылдың көліңнен* (1939).

*Қарадан бірақ тусайшы* (1939)//  
*Қарадан бір-ақ тусайшы* (1989).

Егер тізе берсек, тыныс белгіге, орфографиялық нормаға қатысты туындаған айырмашылықтар өте көп. Біздің түйіндеп айтарымыз, мәтінтануда ұсақ-түйек нәрсе жоқ. Әсіресе, әдебиетшілер мәтінді қалпына келтіруде тыныс белгіге аса көп мән беріп жатпайтыны жасырын жәйт емес. Сол себепті лингвомәтінтанушы сыни (канондық) мәтін түзер тұста ең алдымен осы тыныс белгі, сөздердің дұрыс жазылуына баса назар аударуы шарт. Бұл өз тарапынан жалпы тіл тазалығына, әдеби тіл мәдениетін көтеруге ықпал етері сөзсіз.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Новикова Т.М.* Лингвистика текста: Современное состояние, синтаксис и перспективы // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 8. М., 1978. -267 стр.; *Новикова Л.А.* Художественный текст и его анализ. М., 1988; *Әбдірахманов Т.* Сөз – текстология жайында // Қазақ әдебиеті, 1966, 25-февраль, №9 (С.Торайғыров шығ.).

### Әнес Ғ. Махамбет өлеңдері нұсқаларындағы мақсатты ...

---

- Текстологиясы туралы); *Еспембетов А.* Сөз төркінін іздесек...// «Жалын», 1980; 3.  
Сыздық Р. Қазақ әдеби тілінің тарихы. – Алматы: Арыс, 2004.-283 б.
2. *Әбілқасымов Б.* XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ әдеби тілінің жазба нұсқалары. – Алматы, Ғылым, 1988. – 144 б.
  3. *Момынова Б.* «Қазақ» газетіндегі қоғамдық-саяси лексика. – Алматы, Арыс, 1998. – 110 б.

#### REZUME

ANES G. (Almaty)

#### PUNCTUATION AND LEXICAL DEVIATIONS IN POETIC EDITIONS OF MAHAMMET UTEMISULY

The article deals with the punctuation and lexical deviations in poetic editions of Mahambet Utemisuly.

Досбол ИСЛАМ

ТҮРІК ХАЛЫҚТАРЫ ПОЭЗИЯСЫНА ОРТАҚ ДӘСТҮР МЕН  
ЖАҢАШЫЛДЫҚ МӘСЕЛЕЛЕРІ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ӨЛЕҢІНДЕГІ  
ЗЕРТТЕУ ЖАЙЫ

*В этой статье освещаются традиционные и новаторские проблемы тюркской народной поэзии а также исследования процессы казахских стихах.*

*Bu makalede Türk halk manzum eserlerindeki edebi gelenek ve yenileşme meseleleri ile günümüz Kazak şiirindeki inceleme sorunları ele alınmıştır*

Қазіргі түрік халықтары әдебиетінің түп негізін бір арнада тоғыстыратын ең көне тектің бірі – поэзия. XV ғасырға дейінгі тарихи жәдігерлеріміздің, көркемдік дүниетаным арналарының ортақ саналатыны белгілі. Туыс халықтар этногенезімен сабақтасатын поэзиялық жанрдың түріктік дүниетанымындағы жыр атаулының бәрі, әдебиеттің кейінгі даму эволюциясының ішкі көркемдік ұқсастығын сақтауда маңызды роль атқарады. Мұндай көркемдік дүние түйсіктегі тұтастықтың түрік халықтарының кейінгі әдебиетінде де ортақ сарындар тудырып жататыны заңдылық. Тек ол сарындардың қазіргі тектес әдебиеттердің тарихында әртүрлі кезеңдерде көрініс беретіндігін ескеру керек. Сонымен қатар, бүгінгі көркем әдебиеттегі ортақ сарындарды көбіне формадан іздемей, мазмұндағы идеялық рухтың желісінен қарау керек. Бұл, әсіресе қазіргі әдебиеттің бағыт-бағдарын айқындаудағы дәстүр мен жаңашылдық мәселесіне көбірек тиесілі. Себебі көптеген туыс әдебиеттерде поэзиядағы жаңашылдықтың жасалуын жанрдың сыртқы пішініндегі өлшем-өрнектерге апарып қоятын жәйттер кездеседі.

«...Углубляя и развития утвердившиеся национальные художественные традиции современная алтайская поэзия нуждается в новых формах и средствах: в границах традиционной ли поэтики или новой. В этом плане плодотворны переосмысление и трансформация народных форм, их развитие до уровня новой формальной структуры» [1, 10], – деген пікірде поэзиялық форма тудырудағы ізденістердің бағыты мен тіректері дұрыс пайымдалған. Жаңа пішін тудырудағы мұндай пікірлерді кез келген халықтар поэзиясына қарата айтуға да болар. Дегенмен, осы көзқарастың тереңіне байыштар болсақ, мұнда жаңа форма тудырудың басты қажеттілік болып саналып тұрғанын аңдамай қала алмаймыз. Жанрдағы қалыптасқан ұлттық көркемдік дәстүрдің өсімпаз қырларын қазіргі әдеби процессте бейнелеуде міндетті түрде жаңа форманың керек екендігі біржақтылыққа соқтыратындығы мәлім. Ұлттық көркемдікті ізденіс қырынан дамыта жырлауда жаңа форма жасау басты мақсатқа алынбауы тиіс. Әдебиеттегі ұлттық көркемдік жаңашылдығы жаңа формада ғана көрініс бермейді және ұлттық көркемдіктің жаңалығы

мазмұнның ішкі рухында жататындығын ұмытпау керек. Шығарманың ішкі рухының ұлттық дәстүрлі көркемдікпен тұтастығы, жаңашылдықтың ғылыми критерилерін қанағаттандыра алады. Ал, туындыдағы ішкі рух пафосы дәстүрлі дүниетанымдық арналарымен қабысып, адамзаттық сана қажеттілігін орындап жатса оның көркемдік биігіне көтерілгені. Мазмұндағы ішкі рух бұлыңғырланып, есесіне жанрдың сыртқы қалыбында өзгерістер пайда болып жатса оны толығымен жаңашылдыққа жатқыза алмаймыз. Сондықтан шығарманың ішкі рухының пафосы бірінші кезекке алынуы керек. Идеялық ішкі рух пафосы ғана сыртқы пішінге тікелей әсер ететінін ұмытпағанымыз жөн. Себебі, мазмұндық-идеялық рухтың көрінісі ғана өз қажеттілігіне қарай сыртқы пішінге өзгерістер әкеліп жатады. Рух пафосы жоқ әдебиет кеңестік дәуірдегі қазақ әдебиетінің тағдырын басынан кешері сөзсіз. Рухсыз, пафоссыз әдебиеттің формализмнің жолын құшатынын кеңестік қазақ поэзиясы тарихынан көріп, білдік емес пе? Жоғарыдағы пікірге қайта оралсақ, жаңа форма тудыру мақсатының біржақтылыққа бастайтынына, сондықтан ол пікірдегі ойлардың пішіндік түрленуге ғана оңтайлы келетінін айтқымыз келеді. Алтай поэзиясы да басқа түрік халықтары жырлары секілді өлеңнің негізгі түрлеріне бағынады. Бұл Алтай поэзиясы түр өлшемінің көне ортақ түрлерден бастау алатынын білдіреді. «...Найболее распространены в алтайской устной и письменной поэзии семи- и восьмисложные размеры. Не менее популярны сочетания семи-и восьмисложных стихотворных размеров. Девяти-,десяти-,одинадцати-и двенадцати-сложные размеры встречаются часто, но не в такой степени, как семи-и восьмисложники» [2, 193]. Мұндағы айтылған негізгі түр өрнектерінің қазақ өлеңі түрлерімен табиғаттас екендігін көруге болады. Жалпы жеті-сегіз буынды өлең түрінің «түрік тілдес елдердің қай-қайсысының поэзиясында болсын кеңінен тарағандығын» З.Ахметов айтып кеткен болатын [3, 206]. Мұның алдындағы пікірдегі «сложные размеры» деп отырғанында 12 буыннан жоғары өлең түрлерін атап отырғандығы белгілі. Мұндай күрделі өлшемдердің түрік халықтарына А.Ясауидің «Диуани хикметі» секілді сопылық поэзия арқылы келгені белгілі,

«...У дэвирдики уйгур жэмий итидэ түрлүк мәшкүрэвий еқимлар мавжут болған...» [4.11]. Мұнда ұйғыр поэзиясына әкелген сопылық дүниетанымның көркемдік әсері сөз етіледі. Түрік халықтары поэзиясында көркемдік дәстүр тудырған сопылық үлгі өлеңнің күрделі буынға негізделген ырғақты өлшем-өрнектерімен түрленуіне себеп болды. Мұндай өлшемдік ырғақ жаңашылдық ретінде кейінгі дәуірлердегі түрік халықтары поэзиясында көрініс беріп жатқанымен ежелгі соқпақты еске түсіргендей болады. Көптеген түрік халықтары секілді қазақ әдебиеті де дәстүр арнасынан ажырап қалды. Кеңестік дәуір тұсындағы әдеби дәстүр мен жаңашылдық мәселесі осыны аңғартады.

Әдеби дәстүрсіз бүгінгі көркем кемелділік тумайтынын «социалистік реализм» әдісі де танытты. Заман жаңа, толғам жаңа болғанымен сол жаңаны

танытушы – халықтық сөз өнері. Ұлттық сөздік қор жаңалықты қоғамды суреттеуде де зор мүмкіндіктер көрсетіп көп құбылалы сырын ашты. Кеңес дәуірі лирикасының дәстүрді дамытушыларының басында С.Сейфуллин, С.Мұқанов, Б.Майлин, І.Жансүгіровтер тұрды. Бұл ақындар шығармашылығы тарихында дәстүр мәселесі толымды зерттелгендіктен және кеңестік дәуір ақындарының бәріне ортақ жеміс «социалистік реализм» болғандықтан мұндағы белгілі жаңалықтарға тоқтала қоймаймыз. Сол кезеңдегі зерттеушілеріміз де мәселеге социализм принциптерімен ғана қарағандықтан дәстүр табиғатын түсіндіруде біржақтылық көп кездеседі. Мәселені айқындаудың бүгінгі қажеттілігіне орай, кеңестік әдебиеттанушылардың ішінде дәстүрді ғылыми тұрғыда пайымдаушылар да болды. Мәселенің өнердегі болмысына ғылыми дәлдіктермен жақындап бағалаушылардың көзқарастары кейінгі жаңа танымдық зерттеулердің алғашқы бағыттары еді. Қазақ әдебиеттануында дәстүр мен жаңашылдықты ұлттық қырынан әр түрлі деңгейде қарастырған еңбектердің көпшілігі кеңестік дәуірде-ақ бой көтерген еді. Профессор Н.С.Смирнова фольклорымыздың дәстүрлі өрнектерін, М.С.Сильченко ән-өлең жанрындағы дәстүр жаңалықтарымен Абай поэзиясындағы дәстүр жайында мәселе көтерді. Қ.Жұмалиевтің «Абайға дейінгі қазақ поэзиясы және Абай поэзиясының тілі», Б.Кенжебаевтың «Қазақ өлеңінің құрылысы», З.Кедринаның «Дәстүрдің жаңа бұлағынан», С.Сейітовтің «Қазақ поэзиясындағы Маяковский дәстүрі», Т.Нұрғазиннің «Жазушы және өмір» еңбегіндегі «Поэзиялық түр жағынан ізденушілер», «Ақынның поэтикалық эволюциясы» тақырыптары, Ә.Дербісәлиннің «Әдебиет туралы толғаныстар», М.Базарбаевтың «Өлең – сөздің патшасы, сөз сарасы», А.Нұрқатовтың «Абайдың ақындық дәстүрі», З.Ахметовтің «Абайдың ақындық әлемі» Ә.Тәжібаевтің «Өмір және поэзия» т.б. зерттеулерде қазақ өлеңіндегі дәстүр мен жаңашылдық дәуір сипатымен, жеке шығармашылықтағы көркемдік тұтастығымен, ерекшелігімен зерделенді. Аталған зерттеулерде ғылыми принциптеулердің басты бағыты кеңестік дәуір идеологиясына сай социалистік реализм методологиясымен жүргізілді. Абайға дейінгі қазақ өлеңінің дәстүр табиғаты толық ашылмады. Абайдан кейінгі қазақ өлеңіндегі жаңашылдық та кеңестік пындықпен өлшеніп, түсіндірілді. Қазақ поэзиясындағы дәстүр мәселесі де белгілі себептермен осылай біржақты зерттеліп келгенімен Тәуелсіздік тұсында қайта тексеріле бастады. Бұл орайда алдымен ауызға аларымыз З.Ахметов, Қ.М.-Жүсіп, Н.Келімбетов, А.Қыраубаева, Б.Абылқасымов, Ш.Елеукенов, С.Негимов, А.Ісмақова, Қ.Ергөбек, Қ.Алпысбаев, Т.Есембеков, Б.Майтанов, Б.Кәрібаева, Б.Кәрібозұлы, Т.Шапай, Қ.Мәдібай, Ж.Дәдебаев, Б.Әбдіғазизұлы, Қ.Әбдесұлы, Ө.Әбдіманов, Б.Омарұлы, Т.Тебегенов, А.Шәріп т.б. еңбектері.

Қазақ өлеңіндегі дәстүрді қайта бағамдауға ғалым Н.Келімбетовтің мына пікірі де терең ой салады. «...Қазақ әдебиетіндегі көркемдік дәстүрдің кешенді мәселелері (жанр генезисі мен типологиясы, мазмұн, форма, стиль



бірлігі, көркемдік дәстүрдің пайда болуы мен даму эволюциясы, көріктеу құралдарының түрлі тарихи кезеңдер талабына сәйкес түрленіп, өзгеріп, қайталануы, т.б.) ғылыми зерттеу объектісі ретінде біртұтас күйінде алынып, талдауды талап етеді» [5, 8]. Бұл айтылғандар қазақ өлеңінің идеялық-мазмұндық көркемдік құрылымының пішіндік ерекшелігімен тұтастықтағы болмысын танытуға жетелейді. Жанрдың көркемдік талаптарын қанағаттандыратын әрбір өлең бойында дәстүр белгілерін сипаттайтын мазмұндық не құрылымдық компоненттер сақталуы тиіс. Оның қайсысы басымырақ болуы да маңызды емес. Мазмұн мен форманың заңдылықтары тұрғысынан қарағанда дәстүр қалыбына сыртқы пішін мен ішкі мазмұнның да бірдейлік функциясы бар. Дәстүр жаңашылдығына қатысты мазмұн мен форманың қызметін өлең құрылымына талдаулар жасағанда арнайы тоқталамыз. Дегенмен қазақ өлеңінің басты өзгешелігі дәстүрлі түрге негізделетінін айта кетсек болады. Ал дәстүрлі түрдің буындық, бунақтық, ырғақтық, әуенділік, дыбыстық саздылығы мен үйлесімділік т.б. өлшем-өрнектердегі түрленуі форма (пішін) жаңашылдығын танытады. Н.Келімбетовтің қазақ өлеңіндегі дәстүрдің кешенді мәселелеріне мазмұн мен пішінді бірлікте алуы да осы заңдылықтан деп білеміз. Сонымен қатар ғалым пікірімен мына нәрсені де ажырата айтқымыз келеді. Ол көркемдік дәстүрдің қалыптасуы мен дамуындағы көріктеу құралдарының қызметі. Айталық белгілі бір дәуірде, сол замандағы дүниетаным өзгешелігімен өлеңде ұлттық дәстүрлі көркемдік арналар қалыптасты. Мұндағы дәстүрлі арна жанр генезисі мен типологиясының белгілерін бойына сіңірген-ақ болсын. Уақыт өте келе ұлттық таным мен сана өрісінің кеңеюімен, эстетикалық рухани сұраныс мұратымен де әлгіндегі дәстүрлі көркемдік қалыптың мәні жаңғыртылады.

Өлеңдегі дәстүрлі мән-мағынаның жаңғыртылуы әр уақытта дүниетанымдық жаңғырыққан санадағы мәнді іздің қозғалысынан туады. Ол қозғалыстың идеялық болмысы ұлттық сананың рухани кеңістігінде қуаттанса материалдық көрінісі көріктеу құралдары арқылы жинақталады. Ұлттық сананың рухани кеңістіктегі өрісі тарихи кезеңдердегі көрінісімен белгілі. Рухани кеңістік қазақ әдебиеті тарихындағы әр дәуір әдебиетінің идеялық бағыт ерекшелігімен нақты танытылып келеді. Ғалым пікірлерінде ескертілгендей-ақ әр тарихи кезең сұранысына сай көріктеу құралдарының түрленуі сол дәуір дүниетанымымен тұтастықта жатады. Көріктеу құралдарындағы сөздік мән-мағынаның сол тарихи кезең дүниетанымын айқындайтын поэтикалық-лексикалық түр қалыптастыратынын да ұмытпағанымыз жөн. Көріктеу құралдарынан туындайтын өлеңнің идеялық желісі қай дәуірге тән екендігін де айғақтап тұрады. Ендеше көріктеу құралдарын түрлендіруші қозғалыс басы сол дәуірдің дүниетанымдық категорияларында жатыр.

Тәуелсіздік тұсындағы әдебиеттануымызда қолға алынған көп проблемалардың бірі көркемдік дәстүр жайы еді. Ғалым Н.Келімбетов

жоғарыда келтірілген көркемдік дәстүрді зерттеудің кешенділік сипатын келесі еңбегінде де жалғастырды. «Сонымен, бүкіл қоғамдық ой-сананы қайта құрып, қазақ елінің әдеби, мәдени, қоғамдық, әлеуметтік, жалпы рухани тарихы қайта жазылып жатқан бүгінгі таңда көне әдеби түркі ескерткіштерін зерттеудің өзі жеткіліксіз болып отыр. Ендігі міндет ежелгі тарихтың түрлі кезеңдерінде өмірге келген әдеби шығармалардың бірінен-бірі туындап жататын ішкі логикалық байланыстарын, өзара ықпал әсерін, даму жолдарын, жаңа көріктеу құралдарының пайда болуын, тағы басқа байланыс белгілерін талдау болып табылады. Сол арқылы ғана біз көне түркі әдеби ескерткіштері мен қазақтың өзіндік төл әдебиеті арасындағы көркемдік дәстүр жалғастығы бір сәтке де үзілмей жалғасып, ұласып келе жатқанын ғылыми негізде дәлелдей аламыз» [6, 4]. Ғалымның аталмыш мәселені зерттеудегі ұсынған бағыты кеңестік дәуірдегі қазақ әдебиеттануының таштауырын жолына түбегейлі өзгеріс әкелді. Өз зерттеуінде реконструкциялық тәсілді ескеріп отырған ғалым пікірінің әр дәуірдегі әдеби туындыларын ішкі логикалық үйлесімділігіне баса назар аударуы да көркемдік дәстүрді танытудағы бірден бір ғылыми байлам болып саналады. Себебі дәстүр мен жаңашылдық арасындағы поэтикалық сабақтастықтың өзі әуелі шығарманың ішкі мазмұндық ой қатпарларына тәуелді. Мазмұндағы ішкі поэтиканың тарихи белгілеріндегі логикалық желі үйлесімділігі дәстүрдің бастапқы арналарын табуға жетелейді. Мұндай поэтиканың ішкі қисындылығын тану көркемдік дәстүр дамуының тарихи кезеңдерін де саралап алуымызға жәрдемдеседі. Зерттеуші қиялының ұлттық дүниетанымның эволюциялық даму белгілерін ажырата, айқындап алуындағы интуициялық дағды тудыруы мәселенің мәтіндік құрылымымен де байланысты деп ойлаймыз. Дәстүр әуелі ұлттық белгілер сипаттарымен ерекшеленетіні де өзінің тарихи қатпарлы қабаттарын дерексіз жағдайда анықтауды дүниетүйсіну мифопоэтикасын да жүктейді. Оның үстіне өлеңнің мәтіндік құрылымының өзгешелігі де, дүние түйсінудің көп стадиялы қатпарларының тарихи жады да бедерленген сезімдік танымдарды тірілту секілді процесс тудыратынын да ескерген жөн. Бұл процесс дәстүрдің көркемдік қырын айқындаудағы барлық жанрға тиесілі деп ойлаймыз. Өлең мәтнінде өзгешелік танытаныны тармақ, шумақ арқылы өрнектеліп, жанға әсер етудегі әуенділік, саздылық, музыкалық күштің жоғарылығында. Мұны, өлеңдегі көркемдік құрылым табиғатының ерекшелігін қазіргі қазақ өлеңіндегі дәстүрлі поэтиканы даралауда ескеріп отыратын боламыз. Сонымен зерттеуші Н.Келімбетов қазақ әдебиеттануындағы дәстүр мен жаңашылдық мәселесіне мүлде тосын қырынан келді. Ежелгі түрік әдебиеті мен қазақ әдебиетінің арасындағы көркемдік сабақтастықты туындылардың тақырып пен идеясынан, сюжеті мен композициясынан, бейнелеу құралдары мен тілінен іздеген ғалым өзіндік тұжырымдар да берді. «Бірқатар әдеби талдаулардың нәтижесінде бүгінгі қазақ әдебиетінің қайнар бастаулары сақтар мен ғұндар дәуірінде өмірге келген қаһармандық эпостарда жатыр

деген тұжырым жасадық» [6, 242]. Мұндай өлең генезисіне апарар батыл пікірді кеңестік кезеңде ғалым Б.Кенжебаев көтеріп, ежелгі соқпақтарға шәкірттерін салып еді. Қазақ әдебиеті дәуірін көне жәдігерлеріміздің уақытымен өлшеген батыл ойлар бергінде Н.Келімбетов, М.Жолдасбеков, А.Қыраубаева т.б. еңбектерінде көрініс тапты. Қазақ әдебиеті бастауларының типологиясын зерделеген зерттеулер келді. Көне түркі дәуіріндегі руна жазба поэзиясындағы түркілік дүниетаным дәстүрі бүгінге дейін әрленіп келіп отыр. «Олжас Сүлейменов поэзиясындағы және оның бойындағы кібіртіктеуді білмейтін еркіндік, өткірлік, таза сұлулық пен қайсарлық, ойшылдық көне түркілердің даналығы мен мінезінде бар... О.Сүлейменовтің жасаған поэзиясы мен оның бүкіл жан дүниесі, басқасын айтпағанда, көне түркі руна жазба шығармаларымен бір арнада толқып ағуының құпиясы неде? Ол – руна жазба мұраларындағы түркілік-ұлттық рухтың күші» [7, 13]. Бұл пікір қазіргі қазақ өлеңінің жанрлық генезисін барлағандағы көркемдік дәстүрдің идеялық-мазмұндық желісінің тым тереңнен тамыр тартқанын білдіреді. Ұлттық дүниетанымда ойлайтын қазіргі көптеген ақындар шығармашылығына тиесілі осыны айтуға болады. Дәстүр табиғатын танытудағы ұлттық рух кез-келген әдеби шығарманың негізгі тіні. Жанрлар құрылымындағы тарихи поэтиканың типологиясын осы ұлттық рухтың тілдік бейнеленуінің эволюциясымен де айқындауға болады. Бұл көркемдік дәстүрдің мазмұндық арнадағы басты көрсеткіші. Жоғарыда келтірілген мысалдағы О.Сүлейменов өлеңдеріндегі мінез психологиясының түркілік дүниетанымымен астасуы ұлттық дүниетүйсіну концепциясымен ішкі сабақтастықты көрсетеді. Бұл концепция XX ғасыр басындағы адамзаттық сана көрінісімен қайта оянғаны белгілі. Бірақ ұлтшылдарды қырып жою салдарынан ұлттық азаматтық сана тұншықтырылып, жаңа социалистік мазмұндағы патриотизм еңсе көтерді. Азаматтық, елдік сананың тарихи тамыры жұлынып кейші, болмысы өзгертілді. Әрине бұл өзгеріс бірден жүзеге асқан жоқ. Отаршыл елдің сан ғасырлық, жымысқы, мақсаты әрекеттерінің жемісі болатын. Озбырлық, повинистік пиғыл күшпен де, саяси идеологиялық қарумен де жүргізілді. Әсіресе саяси идеологиялық қару арқылы жүргізілген шаралар белсенділік танытты. Ұлттық сананы жаулауға жұмылдырылған саяси факторлар арқылы қазақ елін де кеңестік империяның қолтығына кіргізді. Бұдан бергі тарихтың қалай өзгергені қазір баршаға аян. Кеңестік империалистік қоғамда өмір кешкен Қазақстанның халықтық санасы бәрібір тарихтан көшкен жоқ. Халық зиялыларының ішкі рухани қарсылығы қайта толысып өмір-тіршіліктің әр түрлі процесінде көрініс беріп жатты. Кеңестік дәуір психологиясы реалды шындығымен қазақ әдебиеті тарихындағы концептуальды туындылар мазмұнына айналды. Әдеби процес арқылы өмір шындығын беру идеясы кеңестік дәуірдегі шығармашылық тарихындағы кеңестік дәуірдің «жылымық» кезеңінен кейінгі үрдісі ұлттық бағытқа бет түзеді. Азаматтық, елдік сананың тарихи жадын тірілту концепциясы қайта жаңғырды.

Азаматтық концептуальды лирика да басқа жанрлар қатарында ұлттық өреге көтерілді. XX ғасырдың 60-70 жылдары жаңа мзмүн ташқан лирикалық жанрдың келелі мәселелері зерттеу нысанына айналдырылып біршама тексерілді. Бірақ сол зерттеулердің көпшілігі уақыт жағынан ескірді. Сондықтан да қазақ әдебиеттану ғылымы кеңестік дәуір әдебиетінің проблемалы тұстарын зерттеуді әлі де қолға ала түсуі тиіс. Кеңестік дәуірдің соңғы ширегіндегі әдеби процестегі азаматтық процестің интеллектуальды мазмұнының материалдық бөлшектерінің тегін, түрін тануымыз керек. Әсіресе азаматтық концептуальды лириканың интеллектуальды сипаттарындағы ұлттық компоненттерінің функциясы айқындала қойған жоқ.

«Ұлттық поэтикалық дәстүр – барша шығармашылықтың асыл дінгегі. Солай бола тұрса да дәстүр дамымай дәуір мен уақыттың өзгешелігіне орай өз ерекшелігімен көрінбей қалса, дәстүрдің жасампаздығы болмақ емес. Дәстүрдің дәстүр болуы жаңашылдықпен байып отыруында. 60-шы жылдары әдебиетке келген ақындар шоғыры дәстүрге сүйене отырып, поэзиямызға көп жаңалық әкелді. Өлеңнің ішкі ырғақ құрылымы мен сыртқы сымбатына мән беріп, мазмұнын байытып, тұрса бір организмге айналдырып жырлауда, сөздің мелодиялық-интонациялық кестесіне, ұйқас табиғатына, әуезділігіне, ырғақтық құрылысына басты назар аударған бұл кезеңдегі ақындар өзінен бұрынғы толқындардың ең озық үлгілерін ілгері дамытып, жаңадан шығармашылық өнер танытты. Кейінгі поэзия өкілдеріне өз ерекшеліктерімен үлгі боларлықтай із салды» [8. 157]. Қазақ өлеңіндегі сапалы өрлеуге баспалдақ болған ең әуелі сөз, ой еркіндігінің үміті көрінгендігінде. Белгілі себептермен қазақ әдебиеті де социалистік құрсаудан босаңсыған рай танытты. «Жылымық» кезеңнің әдебиетіндегі ізденіс ұлттық мүддеге қарай бірге-бірге ойыса бастаған болатын. Бірақ қазақ өлеңінің қалыптасқан штампты бұза жаруы өте баяу жүрді. Лириканың да басқа жанрлармен бірге адам тағдырын, сезімін, көңіл-күйін мейлінше терең бейнелеуіне қадам басқаны аян. Лирикалық кейіпкер жан дүниесіндегі ішкі интимдік сырлар сыртқа шыққанымен, әлі де болса дәуір демінің ескі соқпағынан ұзай алмады. Лирикалық «меннің» ішіндегі бұлқынысы өмір тартысының көлеңкесінде қала берді. Лирикалық кейіпкер бойындағы оптимистік көзқарас бақытты адамның қуанышымен, паттығын, арманын, сағынышын тербеткенімен халықтық мүддені көтере қоймады.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Палкина Р.А. Горизонты Алтайской литературы (60-80-е годы)//Актуальные проблемы современной алтайской литературы. Горно-Алтайск, 1995;
2. Катанов С.М. Алтайское стихосложение// Актуальные проблемы современной алтайской литературы. Горно-Алтайск, 1995;
3. Ахметов З. Абайдың ақындық әлемі. А., Ана тілі, 1995.-272б;
4. Моллаудов С. ХҮІІІ әсир уйғур поэзияси.-Алмута; Наука Каз ССР, 1990.-272б;
5. Келімбетов Н. Ежелгі әдеби жәдігерлер. Астана, Фолиант, 2004.-480б;
6. Келімбетов Н. Қазақ әдебиеті бастаулары. – А., Ана тілі, 1998.-256б;

**Ислам Д. Түрік халықтары поэзиясына ортақ дәстүр..**

---

7. Еңсегенұлы Т. Көне түркі руна жазба поэзиясы. Монография. А., Білім, 2007;
8. 40-50 және 60 жылдардағы қазақ әдебиеті. 2-кітап. А., Ғылым, 1998.-400б.

**REZUME**

**ISLAM D. (Turkistan)**

**COMMON PROBLEMS OF TRADITIONS AND NEUNESS IN TURKIC FOLK POETRY  
AND INVESTIGATIONS OF KAZAKH POEMS IN MODERN STAGE**

This article deals with the problems of traditions and neuness in Turkic folk poetry and also investigations of Kazakh poems.

Өтеген ОРАЛБАЕВ

## АҚЫН, ЗАМАН ЖӘНЕ ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ЖАУАПКЕРШІЛІК

*Автор в статье говорит о творческой ответственности поэта перед эпохой, о его отражении в его творчестве и делает анализ о впечатлениях читателей.*

*Yazar şairin zaman önündeki sorumluluğu ve onun kendi eserlerinde boy göstermesiyle okuyucularına tesir ettiğini örneklerle değerlendiliyor.*

Атақты әдебиетші ғалым, академик Зейнолла Қабдолов жазушы Әбіш Кекілбаевтың кейінгі жылдар бедерінде жазып, жариялаған «Дүниеғапыл» жыр жинағын оқығанда жазған өзінің «Таланттың тағы бір қыры» деген шағын ғана бірақ үлкен мәні бар мақаласында: «Көне заман ойшылдары өздерінің ұлылығын мойындағанда немесе мойындатқанда: біз өзімізге дейінгі ұлылардың иығында тұрмыз, қалай ұлы болмайық дейді екен. Сол секілді қазіргі ең жас ақындардың өзі бас ақындардың иығында тұр. Олар өлең өрімін (инструментовкасын) бұрынғылар жетілдіріп жеткізген биіктен бастап кетеді. Өнерін содан әрі қарай өрбітеді» [1, 5], – деп, Абай айтқан «алдыңғы толқын ағалар мен кейінгі толқын інілер» арасындағы мәңгілік байланыс пен өзара қарым-қатынастың өнер тіні, өлең жібі арқылы одан әрі өріліп жатқанын орынды көрсеткен.

Әрине, кез келген ақын өзінен бұрын ғұмыр кешкен ақынның сұлу тағдырын ғана емес, сырбаз өлеңін де өзіне үлгі-нұсқа тұтады. Ақынның ақындығы сонда, ол өзінен бұрын айтылған ойлар мен теңеулердің тасасында қалмай, немесе содан қара үзіп шығып кете алмай, шідерленген шабыттың еркіне мойынұсынса ол ақын абыройлы асқар биікке шыға алмайды. Өзін ақын атаған әрбір талант ең алдымен туған еліне қарыздар, ал туған елі ақынын алақанға сала алмаса ол да қасірет:

Саяқтанса, үйіріңе қу да кел,  
Оңайлықпен сына қоймас сындағы ер.  
Бүгін балаң, ертең данаң сол шығар,  
Ақыныңа мейірімді бол, туған ел, -

деп жырлаған Тұманбай Молдағалиевтің жан сырын ақындар гвардиясының кез келген өкіліне арналған жыр деп қабылдау керек [2].

Өлең атты қасиетті мекеннен қара үзіп шығып, халықтың көз алдында азаматтық пен адамдықтың ақ туын көтеруге ұмтылған пенденің кей кезде шалқып, кей кезде еркелеп, ал енді бірде өзінің мәңгілік майданын көптің алдына жарқыратып жайып салатын жандар былай деп жазса, оның да артықтығы бола қоймас.

«Поэзияда азаматтық әуеннің басымдығы, көркемдік түйіндеулерге ойысқандық, адамның ішкі әлемін аша түсуге машықтану, заман алдындағы

жауапкершілікті сезіну тәрізді сипаттар, барған сайын бой көрсете түсуде» деп жазды ақын-ғалым Сағынғали Сейітов кезінде жастар поэзиясын талдау мақаласында [3].

Қаламгердің заман алдындағы жауапкершілігі дегенде, оның шығармаларындағы шыншылдық пен көркемдік, идеялық және тақырыптық ізденістер сол ақынның жеке шаруасы ғана емес, яғни жеке адамның жалпыға ұмтылған, жалпының жалқыға игі әсер етер ықпалы түсініледі. Бұл бағытқа келгенде, ақын Оразалин ежелден өзінің заман алдындағы ақындық жауапкершілігін терең сезінген және сол сезінуді өлең арқауын құрауда әркез есінен шығармаған, иығына түскен әлеуметтік жүкті көтерудегі азаматтық тұлғасын аласартпаған ақын.

Ақынның ең алдымен өзін іздеуі, өзінің қоғамдағы орнын іздеуі бір қарағанда махаббатқа астасқан сырдай болып көрінсе, үңіле қарағанда ақынның заман тынысын сезінуге деген тынбас талпынысы жырларынан айқын аңғарылады. Осылайша өзін өмірден іздеген ақын бірте-бірте, уақыт өте келе жаңа биік, жаңа арналардан өзін көрсете бастады. Ақындық алып-ұшпа сезім мен көңіл-күй енді байсал тартып, ақылмен суарылып, қаламгер халықтық аудитория алдындағы сөзін бұрынғыдан да көркемірек, бұрынғыдан да тегеурінділеу шабытпен жырлауға көшті:

Ел сүйсе ақбоз аттай заулар бағың,  
Еріңе сақ бол, інім, аудармағын.  
Жер шеті тірелмейді Алатауға,  
Ұмытпа! Таулардан соң таулар барын.

Ел-ана тең көргенмен балаларын,  
Ел атын асқақтатар дана, дарын.  
Жер беті таусылмайды Сарыарқамен,  
Ұмытпа! Даладан соң дала барын.

Замана төккенімен көп ызғарын,  
Ел-ана санайды ұлдың егіз бәрін.  
Жер шеті шектелмейді Атыраумен,  
Ұмытпа! Теңізден соң теңіз барын.

Кеңесіп, келіскенмен тәмәм дарын,  
Ала алмай келеді ойдың қамалдарын.  
Соғады сағат тілі Мәңгілікке,  
Ұмытпа! Адамнан соң адам барын.

Қай ақын тауыса алған жыр ғып бәрін,  
Сарқып айт, сарайыңда сыр бұқпағын.

Саналар шарқ ұруда шартарапқа,  
Ұмытпа! Құрлықтан соң құрлық барын.

Аптықпа! Айт дегенде – асырмағын,  
Шаптықпа! «Шатағыңды» жасырмағын.  
Анығын айтады әлі тарих өзі,  
Ұмытпа! Ғасырдан соң ғасыр барын.

Шулайды... тарқамайды алаңдарым,  
Зулайды... жеткізбейді замандарым.  
Мынау ұлы дүние – тұтас, бүтін,  
Ұмытпа! Ғаламнан соң ғалам барын.

Тыңдайды бейтаныс та, таныстарың,  
Естиді аш-арығың, арыстарың.  
Он сегіз мың ғаламың – көз бен құлақ,  
Ұмытпа!  
Құдай барын...  
Ғарыш барын...

Ақынды заман тәрбиелейді, уақыт өсіреді. Қаламгердің ішкі жан-дүниесінің азаматтық алғырлығы, уақыт пен кеңістік алдындағы адамдық парызы мен жауапкершілігін терең сезінуі оның ой-өрісі мен рухани кемелденуінің негізін салады. Осы тұрғыдан келгенде, Нұрлан Оразалин заман тынысын, оның адамзатқа тигізер ықпалы мен әрекетін, әсері мен тәлімін о бастан зарделей білген ақын.

Жалпы қазақ өлеңінің арғы дәуірден бастау алатын көне соқпағы мен сартап сүрлеуін шолу ретінде болса да еске түсіру – қазақ жырының мәңгілік қуаты мен құнарының қайдан шығып, қалай жеткенін аз да болса еске түсіру. Қай заманда да қаламгердің халық алдындағы, өз уақыты алдындағы үлкен жауапкершілігін сезінуі қажеттігін еске салу. «Қолына қалам ұстаған зиялы қауым М.Әуезов шығармашылығынан нәр алып, Мұхандай халқы мен Отаны алдындағы жауапкершіліктен таймауы тиіс, өз елі мен халқының болашағына қызмет істеуі керек», – дейді Елбасымыз Нұрсұлтан Назарбаев [4].

Ақынның заман алдындағы жауапкершілігі оның шығармаларында жан-жақты көрініп жатуы ләзім. Сондықтан да ақынның әрбір өлеңі, мейлі ол таза лирикалық тонда болсын, мейлі ол азаматтық пафосты болсын, мейлі ол сүйген жар мен сүйікті ата-анаға арналсын, онда азаматтық жауапкершілік реңі көрініп тұруы шарт. Сонда ғана ол ақын жауапкершілігін сезіндіріп, сол арқылы оқырманын қапысыз иландырып, сендіріп тұрмақ.



**ӘДЕБИЕТТЕР**

1. *Кекілбаев Ө.* «Дүниеғайыл» өлеңдер кітабына жазылған алғысөз. А., «Арыс» баспасы, 1999.
2. *Молдағалиев Т.* Жиырма бесінші көктем (жыр кітабы), А., Жазушы», 1980 жыл, 179-б.
3. *Сейітов С.* Өлең өлкесінде, А., «Жазушы», 1984 жыл, 243-б.
4. *Назарбаев Н.* Қалың елім, қазағым, Алматы, «Өнер», 1998. 278-б.

**REZUME**

**ORALBAYEV U. (Astana)**  
**ERA, POET AND CREATIVE RESPONSIBILITY**

Author of the article speaks of the creative responsibility of the poet before the time of his reflection in his work and makes the analysis of impressions readers.

Г.С. БАЛТАБАЕВА

### КӨНЕ ТҮРКІКӨК БӨРІ ТӨТЕМІ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ӘНГІМЕСІ

*Автор в статье говорит о тотеме Кок бори занимающее место в жизни тюрков, и анализирует особенности вида и структуру рассказа Мухтара Мағауина «Касқыр-бори»*

*Yazar türklerin yaşamında büyük önem taşıyan Bozkurt sembolu hakkında söyleyerek, kazak hikayesinde düşünceyi sembolle anlatmak metodunu gerçekleştiren yazar M. Magauin'in "Kaskır - bön" hikayesini ayrıntılı olarak değerlendirmiştir.*

Қазақстанның тәуелсіз, егеменді ел болуы – біздің жаңа тарихымыздың басы. Ендігі жерде біз қазіргі әдебиетімізді заманға сай тұрғыдан зерттеп, ұлтымыздың тарихтың ұзақ жолында ұтқаны мен ұтылғанын, жеткені мен жете алмаған тұстарын кең ашып, бүгінгі егемендігімізге сөз өнерінің қосқан үлесін көрсетуге тиіспіз. Жалпы ұлтпен, ұлт мәдениетімен біте қайнасып, қатар өрбіп келе жатқан, қайшылықты жолдан өткен біздің қазіргі әдебиетіміз жаңа талғаммен қарауды керек етеді.

1991 жылдан бергі жылдардағы қазақ прозасы толымды ізденістермен басталғаны белгілі. Кеңестік саясат тыйым салып, ой-пікірі жарық көре алмаған қаламгерлердің бірқатары осы тұста сөз еркіндігін пайдаланды. Тәуелсіздік кезеңіндегі әдебиеттің дамуының бағдары, міндеттері жайында кең көлемде пікірлесу өріс алды. Ақын-жазушылар да қалаған, жанына жақын тақырыпқа шығармалар жазды. Елдің егемендігі мен ұлт мүддесін арқау еткен тәуелсіздік кезеңіндегі жаңа әдебиет – бұрынғы социалистік реализмнің сыңаржақты бағытына қарағанда, бірқатар тәжірибе жинап, ұлт әдебиетіне ортақ жаңа сапалар, өлшемдер кіргізді. Соның бірі қазіргі қазақ прозасының символикалық сипаты. Біздің басты назар аударатынымыз – бұрыннан бар тәсілдің қазіргі таңдағы жаңа прозадағы жаңа көрінісі дер едік.

Символикалық сипат – шығарманың еңсесін биікке көтеретін факторлардың бірі. Мұнда қаламгер айтпақ ойын көзге ұрардай жарқыратып, ашып тастамайды, көлегейлеп, астарлап, символмен, меңзеумен, шағын деталь арқылы, астарлы метафора көмегімен, тұспалдап, ишарамен, емеурінмен, ұсынады. Зер салып, байышпен қарасаңыз, қаламгерлер адамдар өмірін, құстар мен хайуанаттар тіршілігін, табиғат тылсымын қатар алады да, ит-құсқа адамға тән сипаттар бере отырып, көп жағдайды, талай нәрсені ұқтырады, елестетеді, өмір, қоғам, адамдар тұрасындағы терең толғанысқа толы философиялық-әлеуметтік ой түйеді. Айта кететін бір жайт, туыңды-символдағы образдар мүлтіксіз, кесек сомдалса ғана жазушы мұратына жетеді.

Қазіргі қазақ прозасында ойды символикамен жеткізу әдісін батыл игерген жазушының бірі – Мұхтар Мағауин. Алып отырған символикасы –

**Қасқыр – Бөрі.** «Қасқыр – Бөрі» әңгімесі өзінің құрылымдық жағымен ерекшеленеді. Автор шағын ғана әңгімесінің өзін төрт бөлімге бөліп берген.

«Қазақтың қасқыры – қасқыр емес, шене, құрт кезінде, яғни бағзы заманда әлемдегі ең айбарлы аң болған» деп басталатын шағын әңгімеде бабамыздың байрағына түсіп, жүрек пен рухтың, қайтпас ерліктің ұранына айналған боз құрт, шене туралы автор өзінің танымын асқан шеберлікпен жеткізген.

Түркілер өздерінің ата-тегі қасқыр деп санаған. Осы қайратты да ерікті, айлакер де ақылды тұз тағысы жаулардың шабуылынан қырғынға ұшыраған тайпаның ең соңғы ұрпағы, кішкентай сәбиді желеп-жебеуші, асыраушы, құтқарушы болып танылған. Бағзы заманда түркі тайшалары қасқырды «Көк құрт» деп атаған. Мұндағы «көк» сөзі «аспан» және «көк түс» деген мағына береді. Сонымен бірге аспан құдайы Тәңірдің қасиетті символдық түсі көк түс. Ал «құрт» сөзі «құтқару», «аластау» мағынасындағы қазіргі түрік тіліндегі «куртулуш» сөзінің түбірі. Осы деректерге сүйенсек «Көк құрт» сөзінің толық мағынасы бүкіл бір тайпаны мүлдем құртып кетуден аман сақтап қалу үшін құдай жіберген «аспаннан (көктен) келген құтқарушы». «Көк» сөзінің де мағынасы зор. Негізінен айта кететін жайт, түркілердің өздері көк, қызыл, сарыға бөлінген. Оның ішінде «көк» шығу тегінің асылдығын, қоғамда алатын жоғарғы орнын көрсеткен [1].

Түркілердің шығу тегі көне түркі тілінде айтсақ «Көк құртқа», қазақша айтсақ «Көк бөріге» тығыз байланысты екендігін дәлелдейтін бірнеше аңыздар бар [2].

Көк бөрі тотемі түркілер өмірінде үлкен орын алып келеді. Тіпті Қытай ғалымдары «түркі қағаны» мен «бөрі» сөзі синоним, бір ұғымды білдіреді деп таныған.

Ежелгі түркілер туға алтынмен әріштелген бөрінің басын бейнелеген. Ал, түркі қағандары шет елден келген елшілерді бөрінің басы салынған туды көрсеткенде ғана қабылдап отырған [3, 230-237].

Осындай қасиетті де қадірлі Көк бөрі бейнесі – барлық түркі халықтарының ежелгі дәуір әдебиетінде, фольклорында есте жоқ ескі заманнан келе жатқан образ. Оны көне түркі жазба ескерткіштерінен де кездестіре аламыз. Соның бірі – XIII-XV ғасырларда жазылған, түркі халықтарына ортақ көне мұрағат «Оғыз-наме» дастаны [4]. Дастандағы «Ұранымыз Көк бөрі болсын» деген тіркестің үлкен мәні бар. Мұндағы ұран дәрежесіне дейін көтерілген Көк бөрі түркі тілді халықтардың аса қадір тұтып, табынатын киелі де қасиетті аңы.

Көк бөрі бейнесі Әлем әдебиетінің інжу-маржаны «Қорқыт ата кітабында» да ұшырасады [5].

Көк бөрі бейнесі ауыз әдебиетінде хандар мен батырлардың ұлылығын, ерлігін суреттеуде бірден-бір теңестіріле көрсететін образ [6, 56-58].

Қазақтың эпостық жырларында бөрі бейнесі ылғи да ұнамды сипатта алынып, жауға жалғыз шашқан батырдың асқан ерлігін суреттеу мақсатында

қолданылады. Қазақ эпостарында Көк бөрі ерлік пен батырлықтың баламасы ретінде алынған.

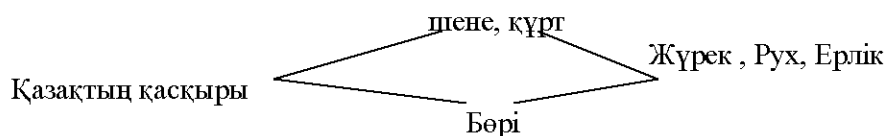
Басқа да түркі халықтарының эпостарында қасқыр бейнесі көп кездеседі. Хақас халқының халық эпосы «Албынжида» Ақпуур яғни, Аққасқыр Албынжи батырдың басты көмекшісі қызметін атқарады [7, 16].

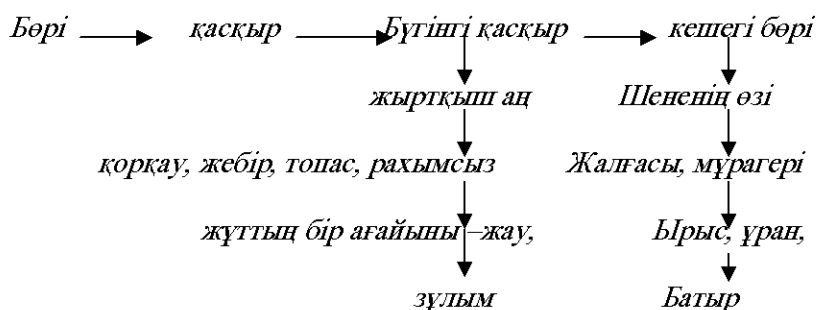
Алтайдың батырлық эпосы «Ақ Тойчыда» Ақ қасқыр басты қорғаушы рөлін атқарады. Қиын-қыстау кезде ол адам кейпіне еніп, бас кейішкердің ағасы болады.

Түркі халықтарының ертегілерінде де Көк бөрінің өзіндік бейнесі сомдалған. Ертегілерде қасқыр мен адам қарым-қатынасын бейнелеу эпостық жырлардан гөрі өзгешелеу құрылған. Қиял-ғажайып ертегілердегі қасқырлар басты кейішкерлермен адамша сөйлесіп, достасып жүреді. Қиын-қыстау кезеңде адамға жол көрсетіп, түрлі кедергілерді жеңіп, арман-мақсатына жетуіне көмектеседі [8, 96-107]. Татар халқының ертегілерінде бас кейішкер қиналған кезде әдемі жас жігітке айналып отыратын қасқыр бейнесі жиі кездеседі. Ал Оңтүстік Сібірдің бір ертегісінде мынадай оқиға айтылады: бір бала биеге мініп аспанға ұшады. Хан он екі бөріні қуғынға жібереді. Мұндағы он екі бөрі – Күнді біріннің артынан бірі қуып келе жатқан 12 айды білдіреді. Ал, Бие Шығыста, әсіресе, түркілерде (Сақтар, массагеттер) Күннің Символы болып саналады. Яғни, Күн ең жүйрік шырақ, жер бетіндегі ең жүйрік жануарлармен теңестірілген [9, 70]. Сонымен бұл ертегідегі 12 бөрі Әлемді қозғаушы күш ретінде Күнді қуалап қозғалысқа келтіруші қызметін атқарып тұр.

Түркі халықтарының фольклорында Көк бөрі туралы аңыздарды да көптеп кездестіреміз. Қырғыздар мен түркімендердің аңыздарында Көк бөрі ұрпақ таратушы Ана ретінде көрінеді.

Көк бөрі бейнесі түркі халықтарының мақал-мәтелдерінде, қанатты сөздерінде үлкен орын алған. Анадолы түріктерінде батыр адамдарды «бөрі тектес» деп атайды, ал азербайжандарда ер жүрек адамдарды «қасқырдың жүрегін жұтқан» деп немесе «бөрі баласы, бөрі болады» деп дәріштейді. Сонымен қатар «ер азығы мен бөрі азығы жолда», «бөрі арықтығын білдірмес, сыртқы жүнін қампайтар», «қасқыр да қастық қылмас жолдасына», «қасқыр ішігі бар кісі жолдасының тоңғанын білмес», «қасқыр қартайса да бір қойға күші келеді», «өлі бөріні ит аттамас» деген қазақ халқының мақал-мәтелдерінде бөрі бейнесі, мінез-құлқы жан-жақты ашылған.





Бөрінің орнына қасқыр келді, бірақ пшын мәнісінде екеуі бір-ақ аң: бөрі деген – қасқыр, қасқыр деген – бөрі. Сырттай қарағанда, атау ғана ауысқан тәрізді болып көрінеді. Ал, пшын мәнісінде... бөрі өзгерді. Кейінгі қасқыр – бұрынғы бөрідей бола алмады. Ырыс, ұран, батыр болған Бөрі енді қасқыр болып сорға айналды, ұранға ене алмады, оның ерлігінің өзі қарақшылыққа саналды. Барлық асқақ сыпат, жақсы қасиет – бөрінің бойында қалды. Абыройсыз істің бөрі қасқырға телінді. Баяғы құрт пен шенеден, кешегі бөріден қалған бақ, көшкен рух қасқырға қонбапты. Қасқыр – даланың төрт аяқты жыртқыш, қорқау, жебір, рахымсыз аңы ғана емес, жұттың бір ағайыны – жау екен. Бұрын батырды бөріге теңесе, енді қадыр-қасиеттен ада зұлым адамды қасқырға теңейтін болыпты. Дегенмен, қасқыр мен бөрі – атауы бір, түп негізі ортақ, бір-ақ мақлұқ емес пе? Қасқыр қанша азса да, оның бөрі атауының ескірмеу себебі неде, қасқырға қашан, қалай айналғаны туралы ой толғайды.

«Ал мен көрген сияқтымын. Бөрінің қасқырға емес. Қасқыр атанған бөрінің қайтадан әуелгі – бөрі кейін тапқанын» [10, 337], - деп әңгіменің ішіндегі әңгіме басталады. Қой қораға кіріп кеткен әлі құрыған аш қасқырды шоқпар емес, сойыл емес, жеңіл ашамен бір соғыш алады. Қор болып өлген аш қасқырдың терісін бітеудей сыпырып алады. Бір қасқыр екеу болып шығады: терісі және өзі. Адам жиіркенелік қып-қызыл қылып сыртына айналдырып, құйрығын шұбалтыш ілулі тұрған аш қасқырдың түкті терісі мен қасқырдың тоны сыпырылған жалаңаш денесі деталь қызметін атқарып, артынан символға айналады. Сорғыш, аз-маз кештіріп, шелдеп, тұздап, малма жағып, неше бүктеп орап, бабына келтіріп иленген тері қайта тірілгендей болды.

«Мен керіскедей бөріні арқасынан ештеп сипадым. Жүні қатқыл, бірақ алақанға жайлы. Мерейлі жылу бар. Қолымды әрең айырып, сәл-пәл шегінің, бажайлай, сүйсіне қарап тұрдым. Жоны қызғылтым, қабырғасы көкшулан, бауыр жағы бозамық сұр. Қос құлағы сергек, тырнағымен қоса шығарылған май табандары мүйізгек. Қылшық мұрт, тықыр түкті бітеу тұмсығынан – буылтық, шолақ құйрығының қоңыр күрең ұшына дейін сесті. Бар бітісімен айбынды әрі әсем еді. «Нағыз ал бөрі!» – дедім мен атамның соңғы сөзін қайталап» [10, 337]. Ырсиған, арық, қу сүйек қасқырдың

жалаңаш денесі мен иленген теріні бір-біріне антитеза формасында қарама-қарсы алады. Ырсиган қасқырдың жалаңаш денесі қандай аянышты болса, жаны жоқ, тіпті ішкі мүрдесі де жоқ иленген тері анағұрлым айбарлы шыққан. Автордың айтпағы кешегі арық, жалаңаш дене жаңа бір күш-қуатқа еніп, өзінің мына, әуелгі қалпына түскен тонын қайтадан кісе не болар еді? Нағыз дауыл бөрі болар еді деп түйіндейді. Байыптап қарасаңыз, сышырылған – тері емес, Рух! Кешегі қызыл бөрі, көк бөрінің бүгінгі ұрпағы өзінің әуелгі қалыбын табуы үшін, тек жүрек қана басқаша соғуы керек! – деп ұран тастайды автор.

«Ендеше, әңгіmemіздің аты «Қасқыр» емес, «Бөрі» болсын» деп, автор «Қазақтың қасқыры – қасқыр емес, шене, құрт кезінде, яғни бағзы заманда әлемдегі ең айбарлы аң болған» деп басталатын шағын әңгімесінің БӨРІ туралы басын қайталау формасымен қайтадан береді. Тек соңғы аяқталуын ғана «... арада елу жыл өтті... Қасқыр қайтадан бөрі атанды... ...Қасқырдың қайтадан бөріге айналғаны туралы менің немерем Бату жазады» деп өзгертіп беріп, келешекке аманатқа қалдырады.

Шағын ғана әңгіменің үшінші бөлімін «ҚАСҚЫР» деп алып, қайтадан шегініс арқылы «...Әлі құрыған, аш қасқыр екен...» деп, аш қасқыр туралы үзінділерді қайталаумен бере келіп, тек қана соңын «...бүкіл ұрпағымның тағдырын тәлкекке бере алмаймын. Қасқырда келешек жоқ. Демек, «БӨРІ» – деп басынан бастап, үшінші мәрте бөрі туралы мәтін қайталап беріледі. Тек соңын «Ал, әңгіменің роман-эпопеяға айналған, менің немерем Бату биікке көтерген жаңа нұсқасын елу жылдан кейін оқисыз. Тек ...сол ерекше шығарманың аты да «ҚАСҚЫР» болып шықпағай... Қауіпсіздік шарасы ретінде «БӨРІ» атауын біржола бекітеміз. Әңгіmemіздің аты – БӨРІ» деп аяқтайды.

Авторлық таным сеніммен аяқталады. Өйткені... Арғы атам – Ер Түрік. Біз Қазақ еліміз!. Бөрі әулетіміз.

Мұхтар Мағауиннің «Қасқыр – Бөрі» әңгімесі қазіргі қазақ әңгімесіне құрылымдық, түрлік өзгешелік әкелген соны туыңды болып табылады. Бұл әңгімені – аманат әңгіме деп пайымдауға толық негіз бар.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Акишев А.* Искусство и мифология саков. –Алма-Ата: Наука, 1984. -176 с.
2. *Гумилев Л.* Древние тюрки. –М.:АН СССР. Институт народов Азии, 1967. – 504 с.
3. *Бичурин Н.* Собрание сведений о народах? Обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.1. –Алматы: Ғалым, 1986. – 207 б.
4. *Оғыз-наме.* – Алматы: Ғалым, 1986. – 207-б.
5. *Дәдә Горгут.* –Баку, 1950
6. *Манас.* Киргизский эпос. Великий поход. – М.: Гослитиздат, 1946. -371 с.
7. *Урманчеев Ф.* По следам белого волка. Ранние этнокультурные связи тюрко-татарских племен. – Казань: АН Татарстан, Инс-т языка, литературы и истории им. Г.Ибрагимова, 1994. - 125 с.
8. *Қазақ ертегілері.* –Алматы: Қазмемкөркемәдеббас, 1957. -443-б

Балтабаева Г.С. Көне түркі көк бөрі тотемі және...

9. *Геродот*. История в девяти книгах. –Л.:Наука, 1972. -600 с.

10. *М.Мағауин*. 7-том, 330-б.

**REZUME**

BALTABAEVA G.S. (Almaty)

**ANCIENT KOK BORI TOTEM AND MODERN KAZAKH STORIES**

The author tells about Kok bori totem which has a great importance in Turkic life and explains the structural difference of the story “Kaskir-bori” by Mukhtar Magauin who is the master of symbolic writing method in Kazakh prose.

Алуа ТАҢЖАРЫҚОВА

ҚАЗАҚ ПРОЗАСЫНДАҒЫ ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНА ОРТАҚ  
ФОЛЬКЛОРЛЫҚ САРЫНДАР

*Автор в статье делает анализ явления общим для тюркских народов как луна, Солнце, Огонь, тотем змеи, облику птицы встречающихся в казахской прозе фольклорным мотивам.*

*Yazar türk halklarına ortak olan Ay, Güneş, Ot gibi kavramların, yılan, kuşun surati gibi folklor motiflerinin kazak hikayesindeki rolünü incelemiştir.*

Қазақ прозасының мәтіндік құрылымында адамзат баласы санасының сонау сәби шағынан бастап түрлі тарихи кезеңдерді жинақтайтын сенім, түсінік іздері мен қатар түркі халықтарына ортақ Ай, Күн, От, т.б. құбылыстары мен жылан тотемі, құс тотемі көркемдік әдіс ретінде көрініс тапқан.

Мысалы: дүниеден көшкен жанның аруағын еске алып, қабірін қастерлеу қасиеті қазақта ғана емес қарақалшақ, өзбек, татар т.б. түркі халықтарында күні бүгінге дейін жалғасып келеді.

Осындай киелі ой-түсінікті жазушы Әбділдәбек Салықбай «Құлшытастың киесі» атты әңгімесіне арқау еткен. Аталар аруағын қастерлеген халық марқұмның жерленген орнын да ерекше қадірлеген. Әңгімедегі елдің осындай ең аяулы сезімдерінің зорлықпен ташталуы, оған қарсы тұрған қарапайым еңбек адамдарының тұлғасын көрсету арқылы жаңаша ой айтудың формасы табылған.

Адам баласының түрлі сыртқы факторлары арқылы үзілген генетикалық негізі түптің түбінде бір зауал әкеледі дейтін ойды айтады автор. Қимыл-харекет үстіндегі Матвейдің санасын сансыратқан өз ата-бабасы жайлы әңгіме авторлық шешім. Бұл көп айтылып жүрген «мәңгірттену», «ұлттық құндылықтан ажырау» ұғымдарымен өзектесіп жатыр.

Шағын әңгіме кейіпкерінің өзге ұлт салт-дәстүріне еніп, өзінің ата-тегін ұмытуын, әкесінің көзін көрген Иван Харитоновичтің әке аманатын жеткізетін тұстағы диалогын жазушы ұтымды қолданған. Осы диалог арқылы әңгіме арқауының түпкі түйіні тарқатылады. Ол тексіздік, мәңгірттік, өз қағынан жерінің, өзгеге бас ұрып, өз жұртына жаттану проблемасы.

Ұлттық кәсіптің көмескіленіп, өзгенің кәсібіне тәуелді болуы – қазақ халқының бодандыққа түсуінің басты себептерінің бірі. Бүкіл қазақ жұртын тіршілік көзі нан арқылы қол астында ұстағысы келген Матвей секілділер қазақ тарихында мың-мыңдап саналады. Қаламгер қол диірмен салу үшін қазақтың киелі жері құлшытасын бүлдіріп бұзған адамның әрекеті мен ой-аңсарын қатар бедерлеу арқылы шығарманың әсерін арттыра түскен. Ол бірде авторлық баяндау бірде ішкі монолог арқылы көркемделген.

Осы туындыда жазушы табиғат пен адам әрекетін астастыра суреттеп,



пейзаждың түрлі көркемдік қасиеттерін де аша білген. Адам мен табиғат арқылы кейіпкер ісі үйлесімді суреттеледі.

Жазушы таланты айға байланысты фольклорлық ұғым-түсініктерді шығарма шешіміне, кейіпкердің келеңсіз әрекетіне кедергі, бөгет ретінде шеберлікпен қиюластыра білуінен көрінеді.

Ай жарығымен арам шығылын іске асырып, ісін аяқтамақ болған кейіпкерге табиғаттың өзі қарсы тұрады. Халқымыздың көкті тәңір тұтып, аспан пырақтарын киелі санайтын қасиеті жазушы танымының түкпірінде сақталған. Сол фольклорлық сана автордың да, оқырманның да ой-санасымен шектесіп жатады. Адам танымының алғашқы кезеңдеріндегі айнала табиғатты тұтас жан деп ұғыну, Адам мен табиғаттың бір-біріне оң және теріс әсерлері туралы түсініктер бұрынғы ата-бабаларымыздың тұрмыс-тіршілігіне тірек болып, бүгінгі заман ой-танымында, әдеби көркемдік әдістерінде сақталған. Айнала табиғаттағы Күн, Ай, Жер, Жұлдыз, Тау т.б. құбылыстарға қасиет беріп, киелі санау, олармен қарым-қатынаста белгілі бір заңдылықтарды сақтаудың мәні ол шарт бұзылса адам кеселге: ауруға, өлімге ұшырайды. Отқа суға түсірме, аттама, айға қол шошайтпа, күн батарда ұйықтама, жер сабалама деген сияқты түрлі ұғымдардың әрқайсының өзіндік мәні бар.

Өйткені дүние жүзінің көптеген халықтары, солардың ішінде, түркі монғол халықтары да ерте кезде табиғат сырларын түсінбеген. Ертедегі адамдардың дүниетану шама-шарқы төмен болғандықтан жаратылыс көріністерінің әр алуан түрлерін (ай мен күн, бұлт пен дауыл т.б.) жарылқаушы күш ретінде қарап, оларға сиынған, медет тілеген. «Шамандық сенімнің дүниеге келуі, – деп жазады Ш.Уәлиханов, жалпылай немесе жекелей табиғатты қадір тұту, қастерлеу болып табылады» [1, 113]. Осындай арғы замандардың айғағы болған ай, күн, аспан, жұлдыз сияқты космостық бейнелер бір кездері ертедегі адамдардың мифтік түсінігінен туып, келе-келе ауыз әдебиетінің тұрақты поэтикалық образдарына айналған.

«Осы кезде аспанның бір шеті бозамықтанып барып, сәл тұрды да, жан-жағын ақ жалқын нұрға малып, ашпақ болып ай туды. Көңілі орныққан Матвей бұдан әрі еш қауіп жоқ, ай батқанша бір жағына шығармын деп ойлап, жұмысына алаңсыз кіріскен. Кенет көзінің оты жарқ етіп, дүние асты-үстіне түсіп, төңкеріліп бара жатты. Шыбын жаны шырқырап, бетін баса жығылған ол қан аралас жылымшы сұйықтың алақанына толғанып да, саусақтарының арасынан шыпылдап шыққанын да сезген жоқ» [2, 67].

Ал М.Айымбетовтің «Адыраспан» әңгімесінде жазушы өз істерінің дұрыстығына шүбәланбайтын ауыл әкімі мен қарияның, отбасы мүшелерінің ойларын бере отырып, халықтық қағидалардан қаншалықты ауытқып кеткенімізге ден қойдырады. Екіншіден, Оспанқұл қарияның бойында анасынан келе жатқан бақсылық емшілікті оның табиғатын даралайтын қасиет ретінде көрсетуге назар аударған.

«Оспанқұл болса өзінің бұл шаруасын әпенденің тірлігі дегенге еш

уақытта келіспес еді. Айдың жарығында орылған адыраспанды ол сол адыраспан өскен алқапқа әкеліп, ата-бабасының қасиетті мекенін әлдекімдердің сұғанақтығынан, лас әрекетінен аластату үшін түтетпекші болды» [3, 224].

Мұнда оттың көне мифтік семантикасы авторлық шешім арқылы түрленген.

Сақтардың мифологиясын зерттеуші ғалым А.К. Ақышев: «Ғалам оттан пайда болады және оттан ойран болады, осы тұрғыда адам туғанда оттан туады, олай болса оттан өлуі тиіс деген түсінік, адам өлгесін өртелуі тиіс» деген ұғымды қалыптастырған – дейді.

Ал ғалым Д. Банзаров пікірінше, «алғашқы пайда болған от Зенд – Авеста ілімі бойынша, өмірдің негізгі көздері, барлық жәндіктерді тірілтуші, ол адам жаны, жан рахаты мен қуатының негізі. Оның ерекше қасиеті – тазалық, тазалау, өзінің тазалығын хабарлау» [4, 69].

«Кешкен адыраспанды Оспанқұл әуелі әр-әр жерге кішігірім жеті шөмеле қылып үйді де, содан соң біреуінің түбіне келіп, «біссімліә» деп, қалтыраған қолдарымен сіріңке шақты. Сытыр-сытыр лаулап жанған адыраспанның қоңқыл түтіні шудаланып, тымық ауаға ұйытқымай тіп-тік көтерілді. Жеті шөмеледен көтерілген түтін бір-біріне ұласып, қаулаған қалың өргіті елестеткендей көрініс берді» [3, 225].

Жазушы танымындағы отқа табыну сенімінің сілемі бақсылықтың қалдығы туралы түсінікпен астасып, қария бейнесінің фольклорлық сипатын айқындай түскен.

Отқа табыну да қазақ арасына кеңінен тараған ырым. Сол себепті отқа ерекше қасиет таңылған, от та адамды әртүрлі қауіп-қатерден, жын-шайтаннан, ауру-сырқаудан құтқарады делінген. Сондықтан отты қазақ ішінде осы уақытқа дейін қастерлейді, отқа түкіруге, отты басуға болмайды. Баланы әртүрлі ауру-сырқаудан сақтау үшін бесіктің ағашын қатты қызған темірмен немесе отпен айнала қырып-күйдіріп таңба салған. Жанып тұрған екі оттың ортасынан өту де ауру-сырқаудан, пәле-жаладан құлан таза құтылудың жолына саналған. Егер мал жұқпалы ауруға ұшыраса, оны да жанған оттың ортасынан айдап өткізген. Тіпті адамның біреуге берген анты мен серті шын, таза болуы үшін да жанған оттың ортасынан өткізген.

Қазақ прозасының сюжеттік құрылымындағы көркемдік деталь ұғымының астарындағы фольклорлық сана, түсінік іздері мифтік, тотемдік, аруақ культі т.б. да тарихи танымдардың сілемінен де көрінеді. Мәселен: Мәди Айымбетовтің «Көрі жыланның азасы» атты әңгімесінде науқастанған баланың қойнына кіріп шыққан жыланның құдіреті арқылы жылан культінің мәнін жаңғырту автордың айқын қолтаңбасы.

– Иә, Жасаған ием, сақтай гөр құлынымды. Бала-шағасының обалынан қорқа гөр, Жаратқан! – деп күбірлеген Балкүміс кемпір түн ішінде сыртқа пығып, үйді екі-үш мәрте айналып өтті. – Құрбандықшын, құрбандықшын ботамның, жалғызымның жолында...

«Апыр-ай, не болды екен?! – деп киналған Сәдірхан ұлының күйіш-жаныш жатқан маңдайына сулы пүберек басып отырды. – Дерттің беті жаман, күн өтіп, ішіне ауа түспесе неғылсын. Күн өткен адамның төбесіне қара қойдың төстігін тартып, не қасқалдақтың қанын ағызупшы еді-ау осы...».

Қайдасбек осы мезетте иығынан төмен сорғалаған маңағы мұздай жалғыз тамшыны есіне түсіріп, тағы да бүкіл жан-тәні, өн бойымен сол күйді сезініп өтті. Оң қолымен еріксіз иығын, жүрек тұсын, сол жақ қапталын еріксіз сипалай берді.

– Сол. Соның өзі бұл. Иықтан төмен түсіп, жүрегімнің тұсынан сорғалап өткен...

Қайдасбектен мән-жайға қаныққан соң, Сәдірхан шалдың көзі жасаурап, жан әлемін толқыныс биледі.

– Алда, жарықтық-ай, киелім-ай, жанұшыра келіп жебеген екен ғой сені. Дертті аяғыңның ұшынан пығарып жібергені ғой бұл! Киелім-ай [3, 99].

Жалпы, түркі халықтарындағы Жылан образы негізінен тотемдік түсінікпен байланысты. Мұны жазба ескерткіштеріндегі Қырғыз жерінен табылған біздің эрамызға дейінгі адамдарды қауіптен қорғауға арналған дұғалық мәтіні бар ескерткіштер растайды. Қалайы дәуіріндегі Сібірдің күн қабірінен табылған төрт жылан орта ғасырдың түркі тайпасы қайылардың жылан түріндегі таңбалары Жыланның тотемдік бейнесі екендігіне дәлел. Қазақ түсінігіндегі «жыланның адамның киіміне енсе оны бай және бақытты етеді» деген сенімі мен адамдардың жылан басы бейнеленген тұмар тағуы да осы танымның іздерін танытады.

Дүние жүзі халықтарының көбіне, сондай-ақ, парсы, түрік елдерінде Жылан материалдық байлық беруші бейнесінде, кейде жақсылыққа жақсылық қайтарушы ретінде көрінеді – дейді ғалым Б.Әбжетов [5, 10]. Фольклордағы жыланға қатысты ұғымдар:

- Жылан – жер асты патшалығын мекендейді.
- Жер астына түскен кейішкерді жер бетіне шығарады.
- Жылан кейішкерді қауіптен құтқарып, оған дүниенің тілін үйретеді.
- Жыландардың тартысын көріп, кейішкер ақ жыланға көмектеседі, т.б.

сипатта көрінеді [5].

Ордалы мекен жайлаған жердің «Жыланды» аталуында фольклорлық топономикалық аңыздың ізі сақталған. Авторлық қолданыстағы бұл ұғымдар кейішкер тағдырларымен тұтастықта қарастырылған.

Қоғам мен адамның арақатынасы ізгілік пен зұлымдық тартысы қай заманның да руханияты үшін өзекті тақырып болған. Қазақ прозасындағы табиғатты жандандыру, әсіресе Құс бейнесімен өмірінің заңдылықтарын адам өмірімен астастыру арқылы ой айтудың өзіндік бір арнасы қалыптасқан. Белгілі қаламгер Қ.Жұмаділовтің «Құзғынның өлімі» шығармасындағы бүркіт пен құзғын образында адамның шығу тегі мен белгілі жануарлар немесе өсімдіктер, жансыз заттар түрлері арасында туыстық байланыс бар дейтін алғашқы қауымдағы тайшалардың табиғаттағы белгілі бір зат немесе

қандастық әрі туыстық байланысына негізделген тотемдік наным ізі сақталған.

Түркі тектес халықтардың эпостарында «құс тұмсық», «құс мұрыш», «құс қанат», т.б. қыран құстардың бейне келбеті көштеп ұшырасады. Ал, қазақ балаларына, жер-суға көп қойылатын бүркітке байланысты аттар осы құсқа қатысты байырғы наным-сенімнің тікелей әсері деп қарауға болады.

Әңгіме әу бастамасында құс жайында сияқты көрінгенмен, авторлық баянмен қатар өрілген кейіпкер ойы арқылы Құстың символикалық астары біртіндеп ашыла түседі. Құзғын жайындағы қазақи таным-түсініктерді тілге тиек ете отырып суреткер Құзғын образына, қазақ халқына қасірет әкелген сан ғасырлық жау тиішн аллегориялық тәсілмен жинақтаған.

Суреткер талантының ерекшелігі адамдар өмірін құс өміріне көшірумен ғана шектелмейді. Сол арқылы қазақ халқының қилы тағдырын елестетіп өтеді.

Қыран жайлы фольклорлық көзқарас шығармашылық әдістермен шеберлікпен пайдаланылғандығы, құзғынның жан дүниесі мен оның өмірлік мұратын тереңдей баяндайтыны антигезалық жолдарға сыйғызған. Бұл қаламгер талантының даралығын айқындайтын жаңа үрдіс.

Құс туралы көне мифтік ұғымдарды қайта жандандырып, адамзат өмірінің мәселелерін қозғаудың мысалын Ә.Көпішевтің «Құмайкөктің көк аспаны» атты туындысынан да байқаймыз. Жазушы қиялына қанат бітірген аспан кеңістігі, тек биіктікті мекен еткен қыран құстардың өмірімен өзара тайталас тірлігі. Бұл тірі табиғат атаулыға тән заңдылықты беруде жазушы фольклорлық мифтік ұғымдарға арқа сүйеген.

Сондай-ақ Құт-Құс – Тәңір мен жер арасындағы дәнекер, әрі адам баласына «жан беруші, қорғаушы, киелі елшісі, жебеп қорғаушысы» (медиатор) дейтін сенімдердің ізі осы шығармада да көрініс тапқан.

Қазақ халқының бүркітті аса қадірлеп, қазақ қоғамының бір жанды мүшесіне санағандығын, қапелімде мерт болған немесе ауылда өлген бүркіттің иесіне: «Ат өледі, құс қапайды, екі қанат бір құйрық табылар, ажалы жетсе бәрі өледі», – деп сабырлыққа шақырып, көңіл айтуынан көруге болады. Қазақта ертеректе өлген қыран құстың қанат, құйрығына май жағып, ақ матаға орап, биік тау құздарына немесе адам аяғы баспайтын жерге арулап жерлейтін салт болған. Авторлық баяндау арқылы Құмайкөк атты қыранның жан күйзелісі, айнала табиғатпен қарым-қатынасы шеберлікпен суреттелген.

Шығармада автор табиғаттың дүлей күшімен бетпе-бет келетін қыран құстардың өмірін суреттеу арқылы төзімділік пен күш-қайрат, жігер сезімдерін алға тартады. Қаншалықты қиын кедергіге кезіксе де Құмайкөктің тар қуысқа тығылмай, қыранға тән мінезбен жаралы қанатымен самғауы қыран жайлы халықтық ұғымдарға сәйкес. Құстар өміріндегі аналық, аталық сезімдерді, ұршақ өрбіту жағдайларын суреттейтін тұстарды Құмайкөктің ақыл-ойында жүріп жатқан ой, сезім сипаттары арқылы бедерлеген. Ана қыран мен бала қыранның қатар сілтеп қалыспай бара жатқанын көрген. Ата

қыранның соңғы күш-қуатын жинап, сынық қанатын көтере ұшқан өрлігі рухы биік қазақ болмысының намысын меңзеп тұрғандай. Жазушы көркем шарттылықтардың бірі еске түсіру тәсілін де құсқа тән қасиет ретінде алады.

Жазушы Құмайкөктің өзінің ғана емес, оның ата-бабасының басынан кешірген жағдайларын баяндау арқылы бүркіттер өміріндегі жалғастық, тектік, туыстыққа назар аудартады. Фольклорлық шығармалардағы шежірелік тұтастану құбылысын тудырған ата-бабасынан таратып жырлау, кейіпкерінің өзіне дейінгілердің ерлік ісінің жалғасы екендігін дәріштеу тәсілінің ізі осы шығармадан анық байқалады. Ол – өзінің ұрпағы үшін ата жауымен жан аямай айқасып, ақыры өзін құрбандыққа шалған Құмайкөктің бесінші атасы Зілқара қыранның тағдыры. Халықтың жақсылық пен жамандық, зұлымдық пен ізгілік жайлы ойларын Зілқара мен оның қарсыласы Қиданның образына жинақтай отырып, жазушы қай заманда да жақсының етегінен тартып, аяғынан шалған жауыздардың бар екенін ескертеді. Өз ұрпағының өмірін өз құрсағының қамы үшін қиған Қидан да бүркіт тұқымдас. Бірақ оның Зілқара қыран мен оның ұяластарынан тұрпаты да, пиғылы да мүлде бөлек.

Эпостық жырлар мен ертегілердегі елі сүйген ердің жауымен бетпе-бет соғысын суреттеу құстар өміріне көшірілген. Батырдың тілеуін тілейтіндей ел де Зілқара жағында. Алайда жауыздық та осал күш емес. Ол да оңай беріспек емес. Бұл сәтті суреттеудегі авторлық сипаттаулар шебер суреткерлік белгісі. Тағы да атап өтерлік мәселе, батыр тұлғасындағы Зілқара қыран «шапса қылып, атса оқ өтпейтін» магиялық күшке ие емес. Ол қаншалықты тегеурінді күш иесі бола тұрса да, бірде жеңіп, бірде жеңіліске түсіп жатады. Бұны фольклорлық ұғымның жазба әдебиетінің көрігіне түсіп, қайта жаңғырған сипаты, реалды өмір пындығына жақындатылған формасы деуге болады.

«Зілқара есін жиып алғанда, құз-жарғастың кемерін қуалай біткен қалың тобылғының үстінде жатқанын бір-ақ білді. Жер мен көктің арасында қидан паттана шаңқылдап жүр екен. Құрысқан қанаттарын жазып, салмақтап-салмақтап қағып қояды. Зілқара орнынан үш ұмтылып әзер тұрды. Мұны көре салған қидан көзіне қайта қан толып, дәл төбеден сорғалады-ай кеш!» [6, 234].

Өлім мен өмір қатар арбасқан жантәсілім сәттегі қыран басына келген ойларды суреттеуде психология элементтері тереңдей түскен. Бүркіттің ата-бабасына сиынуы, қыран атаулыға тән өлім алдындағы Әулие шәпті тістемей өлгеніне өкінуі өзінің ұрпағы үшін құрбандық палу сезімдерін суреттеуде адам мен табиғат жігін ажыратпайтын мифтік сана сәулесі көркемдік мән иеленген.

Әрине, жазушы фольклорлық сана, ұғымдар мен поэтикалық заңдылықтарды көркемдік құрал еткенімен, өз оқырманының уақыт талабымен санаспай тұра алмақ емес. Жазушы бүгінгі заманның өкілі болса, оқырман да көркем шарттылық пен пындық шекарасын айқын ажырата

алатын сана-сезім иесі. Сондықтан да автор құстар өмірінің сан қилы құрылысына бойлап, олардың да өміріндегі талас-тартыс оқиғасын суреттегенімен, әңгіме оқиғасының шарықтау шегіне адам баласының әрекетін қосқан. Бұл әрекет түз тағыларының тайталасының түйінін шешетін шешуші оқиға. Қыран құстың адам баласын ажалдан арапалап, өзін құрбандыққа шалуы – адам мен табиғаттың бірлігін аңсаған авторлық идеяның көрсеткіші.

Жазушы қаламының қуаты арқылы өрілген тек, тамыр, қасиет, кие жайлы ұғымдар туыстық сезімнің дәріптелуімен түйінделеді. Өз ұяластарын сырт жауыздықтан қорғау жолында құрбан болған ата қыран жайлы аңызды аңсай отырып есіне алған Құмайкөк те, құзғын қолынан мерт болған баласын аңсап аңыраған ана да оқырман көңілінде аянып тудырады. Сол арқылы оқырман ізгіліктің, жақсылықтың бағасын парықтай түседі.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ш.Уәлиханов. Таңдамалы. 1 том. А., 1985.
2. Ә.Салықбай. Түн түнегіндегі екеу. А., 2010.
3. М.Айымбетов. Құмөзек хикаялары. А., 2007.
4. А. Тойшанұлы. Түрік-моңғол мифологиясы. А., 2009.
5. Б.Әбжетов. Қазақ ертегілеріндегі үнді-иран мотивтері. Ф.ғ. кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін жазылған автореферат. А., 2002.
6. Ә.Көпішев. Құмайкөктің көк аспаны. А., 2007.

#### REZUME

##### TANZHARIKOVA A. (Almaty) COMMON FOLKLORE WAYS OF TURKIC PEOPLES IN KAZAKH POETRY

The article deals with the common folklore ways of Turkic peoples in Kazakh poetry, such as phenomenon of Moon, Sun, Fire, snake totem, bird figure.

Нурфия ЮСУПОВА

## ТРАНСФОРМАЦИЯ СУФИЙСКИХ СИМВОЛОВ В ТАТАРСКОЙ ПОЭЗИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

*В поэзии начала XX века доминирует мышление образами-символами. Особо в этом плане стоит отметить традицию суфизма, философско-эстетические основы которого были близки к символизму и элементы проявились в татарской литературе начала XX века. В татарской поэзии о Тукае начала XX века также и доминирует суфийская символика, где на первый план выходят такие астральные образы как «Звезда», «Солнце», «Луна», «Свеча»; и в формировании национального идеала в лице Тукая участвует суфийская концепция Совершенного человека.*

*Tokay hakkındaki XX asır başlangıcındaki tatar şiirinde tasavvufi sembollere geniş yer verilmiştir. “Yıldız”, “Güneş”, “Ay”, “Çırağ” tanımlamalarıyla millî kahraman olan Tokay’ı “gelişmiş insan” olarak göstermeye çalışır..*

В поэзии начала XX века доминирует мышление образами-символами. Особо в этом плане стоит отметить традицию суфизма, философско-эстетические основы которого были близки к символизму и элементы проявились в татарской литературе начала XX века [3, 75-76]. По мнению исследователей, культура выражает себя через мир символических форм, которые передаются от человека к человеку, от поколения к поколению. Через символы нашему сознанию открывается святая святых культуры – смыслы, живущие в бессознательных глубинах души и связывающие людей в едином по типу переживания мира и самих себя [1, 14-15]. Искусство XX века, по определению А.Белого, насквозь символично [2, 340].

Как отмечает А.Саяпова, историко-культурный фон татарской поэзии начала XX века способствовал активному вторжению в нее суфийской образной системы, которая придала в целом светской, европеизированной поэзии национальный восточный колорит, расширив и обогатив ее художественное и эстетическое содержание [3, 97]. Проследивая отдельные произведения, посвященные Г.Тукаю, можно выделить трансформацию суфийской символики в татарской литературе начала XX века, определить художественные особенности творческого сознания.

В поэзии начала XX века личность Г. Тукая становится символом нации, идеалом татарского общества. Как известно, общей тенденцией в татарской литературе начала XX столетия является повышенный интерес к национальным проблемам. Эта тенденция отражается в создании идеальной, абсолютной личности в ее специфике.

Символизация личностей своими корнями уходит в средневековую литературу. Проследивая эволюцию идеализации можно выделить ряд

этапов в данном процессе, наблюдать диахронические трансформации идеала в татарской литературе, которые в конечном итоге приводят к формированию светского идеала в начале XX века.

В болгарский период возникает идеал в соответствии с религиозно-исламской идеологией, доминирует «религиозный идеал». Исламская философия оказывает решающее влияние на его формирование в среднем Поволжье. Через мусульманский мир в татарскую литературу проникают традиции восточной литературы, общественно-философской мысли (суфийское учение), основанные на учении «Камиль инсан», (совершенный человек), предложенном Ибн Араби (1165-1240), создавшем философские основы суфизма [4, 62-75].

В качестве образца абсолютного совершенства восточный мыслитель возносит пророков, от Адама до Мухаммеда, уделяя духовному миру и образу жизни последнего особое внимание и рассматривая его как ответ божественного [5, 56].

По мнению Ибн Араби, образ Адама, Совершенного человека, повторив образ Бога в зеркале мира, стал вселенской матрицей бытия [6, 21-22]. Образ совершенного человека в лице Мухаммеда, сумевшего сплотить языческие арабские племена в единый «мусульманский народ», воспринимается и как стержень некоего центра, способного объединить вокруг себя человеческое общество. В силу превосходства духовных и нравственных качеств, эта идея, определенная в трактатах великих мыслителей Востока Аль-Фараби, Ибн-Рушди, Ибн-Сины, проникает в средневековый татарский мир через труды Насретдина Туси, Низами, Фирдоуси, Джами, Новаи и находит отражение в творчестве Кул Гали, Котба, С.Сарай, Х.Кятиба, Мухаммедьяра [7, 56-57].

Они, продолжая традиции своих предшественников, считали себя проповедниками объединения вокруг божественного и жизненного идеала в самом северном форпосте тюркского анклава. Непременным условием формирования идеального общества поэты предполагали наличие умного, образованного, справедливого правителя, т.е. наделенного качествами пророка. Одним из первых литературных произведений, представивший образец религиозного идеала в соответствии с учением «Камиль инсан», была поэма Кул Гали «Кыйсса-и Йусуф». Традиции Кул Гали, его представления об идеальной личности продолжают в произведениях «Хосров и Ширин» Котба, «Махаббатнамэ» Хорезми, «Джумджума султан» Х.Кятиба, «Гулистан бит-тюрки» Саифа Сарай, а также в более поздних произведениях Мухаммедьяра, Умми Камала, Г.Утыз Имяни.

Во второй половине XIX века формируется новая мировоззренческая парадигма, в которой религиозные учения соединяются с просветительскими тенденциями. В центр внимания выдвигается уже земной представитель татарского общества, в котором концентрируются лучшие черты национального характера, происходит напластование религиозного и



светского идеалов. Личностью, наиболее соответствующей данному идеалу, стал татарский просветитель Ш.Марджани.

В начале Нового столетия на литературной арене появляется образ-символ другой личности, который заботится о благе народа, все силы отдает делу нации, смысл жизни видит в служении народу [8, 127], борется за свободу духа и мысли, защищает интересы народа, главным качеством при оценке героя становится национализм. Надежда на светлое будущее татар связывается с социальной личностью, гуманистом, борющимся за счастье всех социальных слоев общества [9, 12].

Таким образом, формируется идеал личности, посвятившей себя служению народу - «национальный хадим». Учение о личности, посвятившей свою жизнь служению нации, было разработано И.Гаспринским и Г.Баруди, Ю.Акчуриным [10, 36]. В дальнейшем эта концепция совершенствуется в работах А.Хальфина, Дж.Валиди, Г.Забирева.

В поэзии рассматриваемого периода такие качества Тукая, как преданность народу и нации, граничащая с жертвенностью, душевность и гуманизм детерминировали многозначность нового идеала. При этом личность Тукая и его творчество рассматривается как дифференцированное целое. Высшим достоинством национального идеала - Тукая является его решимость отвечать за свои действия, способность к высшему духовному творчеству, творчеству совести, личной нравственной ответственности, в чем и заключается красота личности.

Кроме того, в формировании национального идеала участвует концепция Совершенного человека, т.к. при изучении образа Тукая в поэзии начала XX века можно выделить некоторые признаки суфийской концепции. В некоторых поэтических произведениях наблюдается устойчивая тенденция к изображению образа Тукая в ракурсе поэта-пророка. Например, в стихотворении «Поэту» С.Сунчалая автор опирается на традиции учения Камиль инсан, перед читателем Тукай предстает как поэт-пророк, стремленный к совершенству. Поэт является своего рода микрокосмосом, тенью, отражением макрокосмоса, что определяет в нем человеческие и божественные качества:

Әй, шагыйрь! Белсәң иде, нинди синең кадерең боек!  
Син Ходаның илчесе - һәм жырларың вәхи кеби! [11, 3].

В таких произведениях как «Азан» С.Сунчалая, «После смерти Тукая» Ш.Бабича образ Тукая создается в соответствии с представлениями об идеальной личности, как личности, обладающей нравственной чистотой, глубиной духа, богатством чувств и души, в то же время способной объединить татарскую нацию:

Рух өрден син, халкың тергезден син,

Гали күңлең чэчте кодси нур... [12, 21].

В творческой деятельности поэта определяется благородный подвиг во имя народа, что кажется его пророческим призванием. Схожую тенденцию наблюдает Г.Халит и в творчестве Тукая при раскрытии образов Х.Ямашева, Ш.Марджани, Л.Толстого [13, 178]. В творчестве Г.Тукая наблюдается усиленный поиск идеала нового образца. В стихотворениях, посвященных Ш.Марджани, Х.Ямашеву, Г.Исхаки выявляются компоненты, присущие обобщенному образу идеальной личности - «героя своего времени». Самое интересное заключается в том, что данная модель стала использоваться в творчестве поэтов более позднего времени как образец в изображении самого Тукая.

Кроме того, в поэзии, посвященной Тукаю, личность поэта раскрывается через характерные для его же поэзии символические образы. В стихах Ш.Бабича («Габдулла Тукаев», «После смерти Тукая»), С.Сунчалая («Ручей»), К.Курмашева («Поэтическому соловью, великому Габдулле Тукаеву»), Х.Габидова («Почему же гаснут свечи»), носящих светский характер с идейно-смысловой нагрузкой, также обнаруживается суфийская символика. В них романтическая символика, взятая из арсенала суфийской литературы и превратившаяся в национальную традицию, становится своеобразным художественным приемом создания образа Поэта и Человека. Например, в стихотворении Х.Габидова «Почему же гаснут свечи» используется один из самых распространенных суфийских символов – свеча:

...Җил өрәме, мае йокмый - нигә бу шәмнәр сүнә [14, 129].

Как известно, образ свечи суфиями воспринимается как божественный свет, Макрокосм, Абсолют. Но в данном произведении образ свечи приобретает новую смысловую нагрузку и переосмысливается Габидовым как символ высшей божественной силы, одаривающей творческим вдохновением. В рамках стихотворения автор обращается к еще одному суфийскому образу «корабля», который символизирует судьбу, одиночество, трагическую участь человека, брошенного в хаос жизни. Последние строки рождают чувство горечи, что усиливает эмоциональное воздействие внутренних переживаний лирического «я», подводя к черте скорби романтической трагедии:

Мәрхәмәт! Шәфкать!.. Ярабби!.. Кызганыч өннәрчыга!  
 Бу караңгы төн үтеп, безгә качан көннәр чыга?.. - дип,  
 Мөгаллимнәр горуһы сызлана, жаннан бизә,  
 “Коткарам!” дип милләтен, миһнәт күрә, дөнья гизә.  
 Җан атып, корбан булып шанлы мөгаллимнәр үлә... [14, 129].

В отдельных произведениях поэты обращаются к таким космогоническим образам как Солнце, Луна, Звезды, создавая при этом новые смысловые вариации в соответствии с потребностями времени. Каждый символический образ по своей семантике и эстетике служит определению величия, духовной целостности поэта. Н.Пригарина, на материале жанра бейт в восточной поэзии так определяет это явление: «целью сравнения является не субъект, а объект сравнения и усилие поэта направлено не на постижение действительности через метафору, а скорее на постижение метафоры с помощью действительности. Естественно, что подобный механизм ... дает их идеализированный, обобщенный и символизированный аспект» [15, 91] Это положение приемлемо и к указанному пласту национальной поэзии. Символы Солнца, Луны, Звезд позволяют более емко, значимо увидеть и осмыслить внутренний мир, образ жизни героя-поэта.

В стихах Ш.Бабича «Габдулла Тукаев», «Инеш» С.Сунчалая, «Габдулла Тукай» Ш.Фидаи, «Габдулла эфэнде» М.Файзи и др. образы-символы Солнца, Луны, Звезды Чулпан приближают Тукая к абсолюту. Он один, единственный в своем роде и его смерть равнозначна для татарского народа потери небесных светил:

Яктысы берлән сихерләп күк читен, әкрән генә,  
Моңгына изге кояш – солтан кояш иелә, иңә...  
Йә, ничек киң ул сәгадәтле кояшның яктысы!  
Нинди төс юк нурларында! Һәммәсе оҗмах төсе! [12, 13]

Как известно, пришедший из восточной литературы символ Луны выражает красоту, чистоту, первозданность чувств. Развиваясь в новых эмоциональных и смысловых оттенках, этот символ теряет свои традиционные черты: под «красотой» уже подразумевается нравственность, духовность, творческое величие поэта, и в конечном счете, единство судьбы поэта и народа. Для лирического героя стихотворений начала XX века Тукай – Учитель, духовный наставник, объект преклонения и подражания.

Арсенал символических образов, используемых татарскими поэтами начала XX века для идеализации Г. Тукая, не ограничивается астральной символикой. Стоит обратить внимание и на другие символы, в частности, на символы жемчуга и бриллианта, характерные для средневековой суфийской поэзии. Такая символика применяется в стихах Я.Мамишева «На память», К. Патии «Тукаю». Например, в произведении «Тукаю» К.Патии обращается к суфийскому символическому образу бриллианта:

Тукай, син бриллиант халкың күзендә,  
Һаман ялт-йолт итәр "Ялт-йолт" йөзендә.  
Бәләнд рухын, бәләнд аң диңгезендә,

Тирән эз калды ул узган эзендә... [16, 4]

Шүрәлең көлдәрә кич көндезендә...

Образ бриллианта в рамках стиха используется в двух значениях: во-первых, подчеркивает подлинную драгоценность, божественное значение поэзии Тукая, во-вторых, ассоциируются с образом слез в связи с безвременной кончиной поэта. Подобная многозначность образа обеспечивает возможность выявления новых смысловых нюансов, тончайших изгибов мысли.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Культурология: Учебное пособие // Сост. и отв. редактор А.А.Радугин. – М.: Центр, 2003. – 243 с.
2. *Белый А.* Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
3. *Саяпова А.* Дардменд и проблема символизма в татарской литературе. – Казань: Изд-во «Алма-Лит», 2006. – 246 с.
4. *Ибрагим Т.* Суфийская концепция «совершенного человека» // Человек как философская проблема: Восток – Запад. – М., 1991. – С.62-75.
5. *Брагинский И.* К итогам дискуссии о периодизации истории литератур Востока // Народы Азии и Африки. – 1965. - №3. – С.55-72.
6. *Игнатенко А.* Мир – Бог в Зеркале, или как возник Совершенный Человек // Человек Природа в духовной культуре Востока. – М.: ИВ РАН: КРАФТ, 2004. – С.17-47.
7. *Абилов Ш.* Идеал социальной утопии в наследии татарских мыслителей периода средневековья // Из истории татарской общественной мысли. – Казань: Тат.книж.изд-во, 1979. – С.56-67.
8. *Мәрданов Р.* «Шура» журналында (1908-1918) әдәбият мәсьәләләре: филол. фн. канд. ...дис. – Казан, 1999. – 157 б.
9. Татар әдәбияты тарихы: 6 томда. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1986. – Т. 3. – 600 б.
10. *Хабутдинов А.* Татарское общественно-политическое движение в досоветский период: 1900-1918 гг. – Казань: Изд-во КГУ, 1997. – Ч. 1. – 62 с.
11. *Сүнчәләй С.* Шагыйрьгә // Сүнчәләй шигырьләре. – Казан, 1913. – 7 б.
12. Мин Тукайга киләм. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. – 192 б.
13. *Халит Г.* Многоликая лирика. - Казань: Тат. кн. изд-во, 1990. – 405 с.
14. *Габидов Х.* Нигә бу шамнәр сүнә // Казан утлары. – 1991. – № 1. – 129 б.
15. *Пригарина Н.* Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке / Восточная поэтика. – М., 1983. – С.89-107.
16. *Патти К.* Тукайга // Сабыйлар догасы. – Казан, 1915. – 8 б.

#### REZUME

YUSUPOVA N. (Kazan)

#### TRANSFORMATION OF SUFI SYMBOLS IN TATAR POETRY OF EARLY 20<sup>TH</sup> CENTURY

**In the Tatar poetry of the beginning of the XX-th century about Tukai the Sufi symbolics dominates, where on the foreground there are such astral images as "Star", "Sun", "Moon", "Candle". At the same time in poetry of that period idealisation of Tukai is observed, he is represented the exemplary person, a national symbol. The Sufi concept of the Perfect person participates in formation of a national ideal.**

**Keywords: poetry, sufism, philosophy of Sufism, an image, a symbol, «the perfect person».**

А.Т.АКАМОВ

КОМПОЗИЦИОННЫЙ ПРИЕМ «ВОПРОС – ОТВЕТ» В ПОЭЗИИ  
АБДУРАХМАНА ИЗ КАКАШУРЫ

*В данной статье рассматривается один из стилистических элементов творчества кумыкского поэта-суфия Абдурахмана из Какашуры. В частности это изложение идей и соответственно построение текста в форме вопросов и ответов, в результате чего повествование становилось близким к живой разговорной речи с её динамизмом и экспрессией и легко доступным для восприятия.*

*Makalede kumuk tasavvuf şairi Kakaşurlu Abdurahman'ın şiirleri üslup açısından değerlendirilir. Kolay anlaşılabilir ve sözlü eserlere ait olan "soru – cevap" metodunun üzerinde durulur.*

Одним из выдающихся представителей кумыкской литературы рубежа XVIII – середины XIX веков является Абдурахман из Какашуры (ум. в 1841), чье художественное наследие было возвращено читателю совсем недавно. С высокой художественностью и достоверностью поэт отобразил свою эпоху, в его эстетической системе ярко выражено философское начало. В мировоззрении Абдурахмана отразились социально- исторические, политические и духовные процессы того времени, нашли своеобразное преломление элементы многих философских учений. В центре его философских и художественных исканий - человек и проблемы нравственности.

Абдурахман из Какашуры оставил богатое художественное наследие, он стал проводником общечеловеческих, гуманистических, демократических и просветительских идей.

Один из элементов стиля поэзии Абдурахмана из Какашуры – это изложение идей и соответственно построение текста в форме вопросов и ответов. Такова композиция, например, произведения «Ол недир ки душманым бар дос теки?» («Что это за враг, подобный другу?»). Поэты-суфии старались применять сравнительно простую систему образов, часто обращались к параллелям, хотя и использовали сложную символику, но тут же давали пояснения. В поэзии Абдурахмана из Какашуры в основном господствует иносказательный метод мышления, который в плане выражения читается по-разному. В данном «тюрки» поэт использует и традиционный для восточной поэзии прием поэтической загадки и отгадки. Одним словом, Абдурахман старается высказаться таким образом, чтобы его мог понять и ученый, и неуч, человек низкого и знатного происхождения. Стихотворение это «насыщено как оригинальными, так и традиционными суфийскими загадочными образами, иносказаниями и символами, способствующими глубокому философскому осмыслению явлений жизни. Эти образы раскрываются самим поэтом через уста его «оппонента» Али» (Али Багдади из Тарков – А.А.).

Не кьапудур, бир ябулса ачылмас?  
Не шарацдыр, бирден тюгюл ичилмес?  
Не халатдыр, бичим ийлан бичилмес?  
Ариш олсанг таърип айларсан Али.  
Ол кьабурдур, бир ябулса ачылмас,  
Оьлюм огъу бир гюн тюгюл ичилмес,  
Ол гебиндир, бичим ийлан бичилмес,  
Баян этип савларам, Абдурагъман [1, 124].

Что за ворота, закрывшись, не открываются?  
Что за напиток, который пьют только раз?  
Что за халат, который пьется без кройки?  
Если ты сведущий, то разгадаешь, Али.  
Это могила, закрывшись, не открывается,  
Это яд смерти, который пьют только раз,  
Это саван, который пьется без кройки,  
Скажу с ясностью, Абдурахман.

Указанный композиционный прием задолго до Абдурахмана использовался арабскими суфийскими авторами, например, Ибн Араби (1165-1240), выдающимся мыслителем мусульманского Средневековья. В его мистико-философском сочинении «аль-Футухат аль-Маккиййа» («Мекканские откровения») это обычный и распространенный способ построения текста:

Вопрос 81: «Кому предназначены дары нашего Господа?»

Ответ: «Тому из владык, чье житие – благо».

Вопрос 117: «Что такое чапа любви?»

Ответ: «Сердце любящего, у которого нет ни разума, ни чувства, потому что сердце его переходит из одного состояния в другое, так же как Аллах, который любим, «каждый день Он за делом» [3, 124].

Рассматриваемый прием был широко известен и среди персидских суфиев. Наглядным примером этого служит суфийское сочинение «Нур-аль-улум» («Свет наук»), созданное в Хорасане в начале XIII в. неизвестным автором. Это жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани (ум. в 425/1034 г.), содержащее предания, связанные с его именем и ряд образов его речей. Первая его глава вся построена в форме вопросов и ответов:

Спросили: «Что такое дервишество?» –

Ответил: «Река из трех источников: один – воздержание, другой – щедрость, третий – быть независимым от тварей Бога, всевышнего и преславного...» [2, 254-255].

Следует отметить, что и тюркская суфийская литература также была знакома с этим композиционным приемом. Известный суфий из Средней Азии Ахмед Ясави (476/1083 – 562/1166), создавший свое направление в

среднеазиатском суфизме, часто использовал такое построение поэтического текста в своем знаменитом «Дивани хикмат» («Сборник мудрых изречений»):

Сражаются рай и ад, в сражении [между ними] происходит объяснение:

Ад говорит: «Я – выше, во мне Фираун и Хаман».

Рай говорит: «Что ты болтаешь, ты говоришь не понимая [смысла слов],

Если в тебе – Фираун, то во мне – Юсуф Кенаф!»

Ад говорит: «Я – выше, во мне жадные рабы, скряги, носящие на себе огненные цепи...» [3, 125].

Показательно, что стихотворение Абдурахмана из Какапуры «Жаннат илиан Жагъаннами» («Рай и ад») тематически и композиционно соответствует выше приведенному поэтическому тексту:

Жаннат айтар: «Мен артыкъман,

Менде Юсуф Канъани вар».

Жагъаннам айтар: «Мен артыкъман,

Менде Фиръавун, Гъаман вар».

Рай скажет: «Я – выше,

Во мне есть Юсуф Кенаф».

Ад скажет: «Я – выше,

Во мне Фираун, Хаман».

Это произведение еще раз подтверждает то, что Абдурахман из Какапуры был хорошо знаком со многими произведениями, сочинениями суфийских авторов мусульманского Средневековья.

Можно предположить, что данный композиционный прием является общим элементом стиля средневековых суфийских сочинений Ближнего и Среднего Востока. Возможно, что в рамках этого стиля упомянутый прием был призван выполнять специальную функцию, обусловленную теми задачами, которые ставили перед собой суфийские проповедники.

Построение текста в форме вопросов-ответов является довольно простым и естественным способом повествования. В результате повествование становится близким к живой разговорной речи с её динамизмом и экспрессией и легко доступным для восприятия. Динамизм, доступность и экспрессия – были, несомненно, привлекательны для проповедников суфизма, в том числе и для Абдурахмана из Какапуры, художественной задачей которого было эмоционально сильно возбуждать и в то же время поучать своих слушателей или читателей. Суфийские авторы довольно часто использовали этот прием, так как с его помощью можно легко придать поэтическому тексту столь необходимую суфиям динамику и дидактическую экспрессию.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абдурахман из Какашурь*. Сборник назмов. / Сост. А.Т. Акамов. Махачкала, 2005.
2. *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература // Избр. тр. М., 1965.
3. *Фомкин М.С.* Султан Велед и его тюркская поэзия. М., 1994.

REZUME

АКАМОВ А.Т. (Makhachkala)  
COMPOSITIONAL WAY "QUESTION-ANSWER" IN THE POETRY OF  
ABDURAKHMAN FROM KAKASHURA

This article deals with one of stylistic elements of creativity Kumyk poet-sufi Abdurahman from Kakashury. In particular this statement of ideas and accordingly construction of the text in the form of questions and answers therefore the narration became close to live informal conversation with its dynamism and an expression and easily accessible to perception.



Тоғатай ОМАРОВ

### СҮЙІНБАЙ МЕН ҚАТАҒАННЫҢ АЙТЫСЫ

*В статье говорится об айтысе Суюнбая и Катагана не только как о состезании искусства, но так же как высоких духовных ценностях для киргизской и казахской литературы, где собраны в большом количестве историко-этнографические сведения из жизни киргизов.*

*Makalede kazak ve kirgiz halkının manevi kıymetlerinden olan atışma kültürü ve Süyünbay ile Katagan'ın atışması detaylı olarak inceleniyor.*

Сүйінбайдың Қатағанмен айтысы – қазақ пен қырғызға кең тараған айтыс. Бұл айтыс Арыстанбек пен Сүйінбайдың айтысынан бұрынырақ болған. Қазақ ішінде Қатаған ақын туралы мәлімет жеткілікті болмаса да бұл айтыстың үзінділері кейінгі ақындардың біразының аузында жүреді. С.Садырбаев бұл айтыстың алғашқы нұсқасы 1935 жылы Ілияс Жансүгіров құрастырған «Сүйінбай ақын» жинағында жарық көргенін айтады. Айтыстың толық нұсқасы Жамбылдан 1937 жылы жазып алынған нұсқадан, Мәстура Кәрібайқызының қолжазбасынан және филология ғылымдарының кандидаты Мүбәрак Үмбетаев Шу қаласының жыршысы Мәдеп Әлімбековтен жазып алған нұсқалар бойынша түзілген. Сол сияқты көкшетаулық жыршы Сатыбалды Аяғановтан Бозтай Жақыпбаев жазып алған қолжазбамен салыстырылған [1, 120].

«Сүйінбайдың әдеби мұрасының тарихи-әлеуметтік сипаты» деген тақырып бойынша ғылыми еңбек қорғаған М.Үмбетаев бұл айтыстың тарихына жан-жақты үңілген. Сөйтіп, осы сөз сайысы төңірегіндегі тарихи оқиғалар мен тарихи тұлғалар жөнінде бірқатар деректер ұсынған. Ғалым зерртеу жүргізген кездегі көзқарас тұрғысынан зерделесек, «Жүз жыл бойы қазақ, қырғыз халықтарының арасында жатқа айтылып, ауызша сақталған «Сүйінбай мен Қатаған айтысында» ХІХ ғасырдағы қазақ, қырғыз халықтарының әлеуметтік құрылысы, сұлтандар мен бай, манаптар билеген феодалдық дәуірдегі елдің ауыр тұрмысы тарихи шындық негізінде ашылған» [2, 87].

Айтыстың өткен мезгілі туралы деректер әртүрлі. Мүбәрак Үмбетаев «Сүйінбай мен Қатаған алғаш рет қырғыздың ең ірі билеуші манабы Орманның шешесіне берген асында кездескен. Ас 1852 жылы Ыстықкөл жағасындағы табиғаты көркем жайлауда өткен» [2, 89], – дейді. Ал «Сүйінбай» атты кітапты құрастырып, алғы сөзін, түсініктемелерін жазған Сұлтанғали Садырбаевтың мәліметі бойынша «1847 жылы қазақ пен қырғыздың арасындағы билікке таласқан әлдекімдер, екі елдің ежелгі достығына біршама нұқсан келтіреді. Арада бір жыл өткен соң соғыста шейіт болған бейкүнә азаматтарға арнап қырғыз елі Ыстықкөлдің жағасына жиналып, үлкен ас береді» [3, 86]. Сол асқа ұлы жүздің аға сұлтаны Тезек

төре мен Сүйінбай ақын қатысыпты. Сонда бұл дерекке сүйенсек, Сүйінбай мен Қатаған 1848 жылы айтысқан болып шығады. Айтысты басқарып отырған Қара Бәйтік Тезек төреден ертіп келген жас ақышының қырғыз-қазаққа арнап жырмен сәлем беруін сұрапты. Сүйінбай жырлай жөнеледі. Ол өзінен ілгерінді-кейінгі ақындар дәстүрімен ой толғайды. Әдетте мұндай аспен тойларда шынжыр балақ, шұбар төстерге, яки тойды ұйымдастырушыларға жашай мадақ айтылады. Сүйінбай қырғыз жұртының әйгілі тұлғалары Хан Жантай, Қара Бәйтік, Орман бектерді көкке көтере дәріштейді. Сөйтіп, көрші елдің әйгілі адамдарының даңқын асыра жырлайды. Оның бұл арнауынан қырғыздар Тезек төренің ертіп келген ақын баласы осал деп айтпасын деген ниеті байқалып тұрады:

Хан Орман болмас сөзге бұрылмайды,  
Хан Жантай ақ сұңқардай қырындайды.  
Мәуелі батыр Бәйтік шынар ағаш,  
Сан торғай бұтағында шырылдайды [3, 87].

Сүйінбай Бәйтікті жер-көкке сыйғызбай мақтай отырып, оның қатігездігінен де хабардар етеді. Қанша беделді болғанымен қырғыз халқының оны қорыққаннан сыйлайтынын аңғартып өтеді. «Қамшысын батыр Бәйтік қатты ұстаса, Қорқып тұр күллі қырғыз қырылғалы-ай», – деп, манағы мадақтың бәрі көрші елге деген құрмет сезімі екенін білдіріп, ақырында ақиқатты ашқандай болады. Сол сияқты бұл арнау да қырғыздың басқа бектері мен хандарының да абырой-беделіне қоса, олардың елге көрсеткен зұлымдығы мен зәбірі де астарлай айтылған деп ұғамыз. Сөйте тұра Сүйінбай «Бауырлас қырғыз елін көрмек үшін, Боларын осы астың күттік алты ай», – деп ағайын елге деген ынтызарлығын, қадір-құрметін сездіреді. Жалпы, қырғыздарға деген құрмет сезімі Сүйінбайдың шығармаларынан айрықша байқалады. Сол үшін де ол көрші ел ақындары арасында зор беделге ие болған. Қатағанмен айтыс алдындағы осы арнау өлеңде де қырғыз елін жоғары бағалау үрдісі білініп тұрады:

Бас қосқан екі халық – ұлы жиын,  
Келген соң сөйлеу керек сөзден қайтпай...  
Қол жайып, құран оқып өткендерге,  
Аруағын атап қырғыз келдім жоқтай! [3, 87].

Сүйінбай тек өз халқының ғана емес, қырғыздың да шежіресіне жетік ақын болған. Ол осы арнауында қырғыздың хандары мен билері, байлары мен бектері, олардың әулеттері, түп-түқияны туралы көп мәлімет береді. Қырғыздың белгілі адамдарының мәртебесін, абырой-беделін ардақтап, жеткен жетістіктерін санамалап жырлайды. Қайсысының қай атаның ұрпағы екенін, қай әулеттен қандай танымал кісілер шыққанын айтады. Биліктің биігіне көтерілген қырғыздарды мақтап-мадақтайды. Байлары мен бектерінің несібесін, батырларының ерлігін асыра дәріштейді. Ең соңында «Ат паштырды деген соң, Мен де келдім осында. Қырғыз елі бәйтерек, Мен бір келген бозторғай, Жырлайын деп қасыңда!», – деп, ағынан жарылады. Қазақ

ақышының бұлайша термелетіп жырлағаны қырғыздардың көңілінен шығады. Әсіресе, жиынды басқарып отырған Қара Бәйтік жас ақынның сөзін мұқият тыңдап, жоғары бағалашты.

Сүйінбайдың пығармашылық өмірін жетік білетін ғалым С.Садырбаевтың мәліметтері бойынша осындай арнау айтылған соң басталған айтыс былайша жалғасқан. «Сүйінбай өлеңмен амандасып, көпшілік халыққа сәлем береді. Сүйінбайдың сұлу сөзіне Бәйтік риза болады:

– Сүйінбай ботам! Менің саған сақтаған Қатаған деген ақыным бар, ол пымылдыңтың ішінде, екі келіншек сөзге айналдырып, зорға ұстап отыр, сонымен айтысасың, – дейді.

– Айтыспаймын деп айта алмаймын, айтысамын! Бірақ айтыстың аты айтыс: ақын барлық пен жоқтықты, ата текті, бектік пен көптікті, жамаңдық пен жақсылықты, әділет пен әділетсіздікті айтады. Қырғыз-қазақ болып елдесіп, татуласып отырғанда, ақындардың ащы сөзінен кейін тағы да араздасып жүрмеңдер!, – дейді Сүйінбай» [4, 25].

Сүйінбайдың бәйгені сұрап алмай, жеңіп алатын ниетін байқаған Қатаған пымылдыңтың ар жағынан шыға келіп, былайша жырлапты:

Сүйінбай, тоқтат сөзіңді,  
Ояйын ба көзіңді!  
Ақынмын деп ойлайсың,  
Мен тұрғанда өзіңді.  
Түзетілмес ағаш ең,  
Бір жөндейін тезіңді.  
Сыртыңнан іздеп жүруші ем,  
Келтірді құдай кезіңді.  
Ей, Сүйінбай, Сүйінбай,  
Тас төбеңнен жүрейін,  
Соғып өткен құйыңдай [3, 90].

Қатағанның айтысты бастаған өлеңінен оның өзіне өте сенімді, жеңетініне епқандай күмәні жоқ ақын екені байқалады. Ежелгі ақындар дәстүрін ұстанған ол тіпті Сүйінбайды өз бойына шақ көрмейді. Айтыс өнерінде мүлде аты пықпаған белгісіз біреумен сөз сайысына түсіп отырғандай кейіп танытады. Салғаннан қарсыласына тиісіп, оны ықтырып алуға тырысатын бағзы ақындардың әдісін қолданып бағады. Көрші елден келіп, қырғыздың манаптары мен бектерін, төрелері мен байларын мадақтап отырған ақынға қоқан-лоқы көрсетеді. Арыстанбек пен Сүйінбайдың сөз қағысуындағыдай тіс батырып отырса да бірін-бірін дәріштеу, сөз мәдениетін сақтау үрдісі бұл айтыста кездеспейді. Сөз бастаған Қатағанның өзі бірден намысқа тиеді, бітіспейтін ыңғай білдіреді. Сүйінбайды қолынан ештеңе келмейтін, өнерге бейімі жоқ босбелбеу біреуге, ал өзін айтыстың шыңына көтерілген күшті мен тістіге теңейді. Мысалы, Қатағанның «Боз жашырақ сен едің, Қияқты сұңқар мен едім», «Тырнағым келіп ілінсе, Қалмайды желкең қиылмай», «Қорықпаймын адам деп, Сүйінбай маған бұйым ба-ай!», –

дегеніне қарағанда өз мүмкіндіктерін аса артық бағалағанын көреміз. Сондай-ақ ол қазақ пен қырғыздың арасындағы ежелгі дауды – Кенесары мен Наурызбайдың көрші елге жорығына қатысты мәселелерді қозғайды. Қазақ халқын менсінбей сөйлейді. «Қаңғыш өскен қазақсың, Қаудыраған шалбарың», «Қырғыз болып аттансам, Өзімдікі емес пе, Қойныңдағы жарларың», – деп астамсиды. Жалшы, қазақ ақындарымен сайысқа түскен қырғыз ақындары Кенесары ханды өлтіргендерін мақтанышпен айтуға әуес. Және де мұны көрші, туыс елдің батырын емес, ежелден кегі бар басқа бір басқыншы елдің адамын өлтіргендей аса бір сүйсініспен жырлайды. Сүйінбаймен айтысқа шыққан Қатаған да бірден осы үрдіске салады:

Кенесары төреңнің  
Басын кесіп алғанмын.  
Наурызбайдай бегіңді  
Суға сүйреп барғанмын.  
Заты жаман Сүйінбай,  
Қане кегіңді алғаның! [3, 91].

Әділін айту керек, Қатағанның осы айтысты бастаған өлеңінен оның негізінен қуатты ақын екенін аңғару қиын емес. Ақындық темпераменті, алапат қарым-қабілеті, табиғи қасиеті айтыстан айқын сезіледі. Өз өнерінің бағасын Қатаған да жақсы білетін болуы керек. «Басыңа өлең жаудыртып, Миыңды сенің шайқайың», «Қынаптағы қылышшың, Сүйегіңе өтемін», «Меніменен айтыссаң, Тақ түбіңе жетемін», «Жарап жүрген бурамың, Бір-ақ пайнап кетемін», «Сүйінбай, сенен жеңілсем, Осы жерде жатып өлемін», – деп өзінің тәуір ақын екенін дәлелдеумен болады. Айтыс тарихын зерттеген профессор М.Жармұхамедұлының пікіріне сүйінсек, «Қатаған мұнымен де шектелмейді, ол бұдан әрі бөсе келе мастанып, асылық сөз айтуға дейін барады... Рас, Қатаған да осал ақын емес, ол жеңіске жету жолында бопсалау арқылы едәуір жетістікке жеткенін де айтуға тиіспіз. «Ер болсаң, бопсаға шыда» дегендей, өз елінде, өз жерінде қолдаудың бар екенін түсінген ол мәселенің өзіне ұтымды тұстарын естен шығарып, жақын тұрған жеңісті қолдан шығарып алады. Бұл оның әлі тәжірибесі толыспаған, шеберлігі жетісе қоймаған ақын екенін дәлелдейді» [5, 163 б.].

Осы арада біз М.Жармұхамедұлының Қатағанның шын аты Арыстанбек деп қателікке ұрынғанын айтуға тиіспіз. Біздің қолымыздағы Арыстанбек пен Сүйінбайдың айтысы, Сүйінбай мен Қатағанның айтысы бір-біріне ұқсамайтын мүлде бөлек дүниелер. Екі ақынның сөз саптауы, стилі әр түрлі. Ең бастысы, қырғыз әдебиеттанушыларының еңбектерінде бұл екі ақын бір адам деп танытылған емес. Керісінше, олар үнемі екеуінің екі ақын екенін айтумен болады. Сондықтан бұл жаңсақтықты түзететін уақыт жетті.

Айтысушы ақындар әдетте өз елінің белгілі кісілерін асыра дәріштейді, жеріне жеткізе мадақтайды. «Осындай белді адамың бар ма?», – деп қарсыласын тұқырта сөйлейді. Айтысты бастаған Қатаған да өз жұртының бектері мен манаптарын көкке көтереді.

Жүйрік жалын тараған,  
Күніне шауып жараған,  
Қара Бәйтік бегім бар.  
Падишадан шен алған,  
Қай жақсың бар, ей қазақ,  
Хан Орманға балаған?!  
Батыр Жантай бегім бар,  
Аузына қырғыз қараған [3, 91].

Қатағанның мадақтап отырған кісілері қырғыз еліне де, қазақ жұртына да белгілі адамдар. Бұлардың қай-қайсысы да қайшылықты тұлғалар. Олардың елге жасаған жақсылығы да, көрсеткен зәбірі де жеткілікті болған. Мұны қазақ және қырғыз әдебиетшілерінің деректері мен мәліметтері толығымен айғақтайды. Мысалы, «Орман хан – жеті атасынан бермен қарай халықты қан қақсатып, билеп-төстеп келе жатқан айлалы, жебір бай тұқымы. ...Орман ханның толық аты – Орман Ниязбеков. 1792 жылы туған. Ең үлкен атасы Орман заманында залым манап атанған. Орманнан Сүтейбай, Сүтейбайдан Сарсейіт манап, Сарсейіттен Үчүкө. Үчүкө өз тұсында қан сорғыш манап деген атқа ие болған. Үчүкөден Маматкул, Маматкулдан Болатбек, Болатбектен Эсенгул, Эсенгулден Ниязбек, Ниязбектен Орман. Орман 1810 жылы 18 жасынан бастап, шапқыншы жорықтарға қатынасып, 1817 жылы 25 жасында ел билігіне араласқан. 1840 жылы 48 жасында арқа қырғыздарының бай-манаптары Орманды хан көтерген. Осы кезден бастап, ол «хан» деген атқа ие болған» [2, 90-91].

Ал «Орман батыр көсемім, Қырғыз бенен қазаққа, Сөз бермеген шешенім. Қарабекұлы хан Жантай, Тапты сөздің есебін!», – деп жырлаған Қатаған өлеңінде аты жиі ұшырасатын «Жантай Қарабеков – Сарбағыш тайпасының Орманнан кейінгі азулы билеушісі. Манап Жантай 1800 жылы туып, 1867 жылы өлген... Жантайдың қол астында 12 би қызмет еткен. Бұл билерді өзінің үкімін кеңінен жүргізу ісіне мейлінше пайдаланған. 12 бидің бәрі Жантайдың сөзін сөйлеп, дегенін орындаған. Манап Жантай Қарабеков – тарихта өз тұсындағы рақымсыз, жауыздығымен аты қалған бай тұқымы. Мәселен, інісі Таптанбектің асында 65 кедей, жалшы, күнді бәйгеге шалған. Қаныпезерлігі шектен асып, Жантай есімінен, оның жүргізген тірлігінен халық қатты түршіккен. Міне, Қатаған Жантай тәрізді сотқар манапты мақтайды» [2, 95].

Айтыстың қазақша нұсқасында Қатаған астам сөйлеп жатқанда «Тезек төренің екі танауы қусырылып, қаны қашып, қолындағы қампысын жона берген екен» [3, 92], – делінеді. Осыған орай Сүйінбай Қатағанға қайырған жауабын «Қашырма, төре, қаныңды, Кіргізейін жаныңды. Қатағаннан жеңілсем, Талап алғын малымды», – деп бастайды. Сүйінбай ақынға тән басты ерекшелік, ол Қатағанның атаған кісілерін салған жерден жамандай жөнелмейді. Керісінше, өзінің Қатағаннан ақындық қуаты кем емес екенін

танытады. «Алмас семсер қылышын, Алтыннан соққан сабымды», «Нар кескенге жолықтың, Шапармын судай қаныңды!», «Жүйрік аттай көсілсем, Көре алмайсың паңымды!», – деп, қарым-қабілеті жағынан Қатағаннан шоқтығы биік тұрғанын аңғартады. Мұны Сүйінбайдың қарсыласының өз қаруын өзіне қолданғаны деп білеміз. Қатағанның өзіне айтқан сөздеріне сол үрдіспен жауап қайтарады. «Қойныңдағы жарларыңды тартып аламын», – дегеніне орай «Қабағын пытса Сүйінбай, Тарту қылып тартарсың, Қойныңдағы жарыңды», – деп азу көрсетеді. Ал қырғыз ақынының өз тегіне тиіскеніне орай «Заты жаман Қатаған, Мұнша неге желікті?», – деп келекелейді. «Келіп едім, тап бердің, Шибөрідей шырылдап», – деп оны өз бойына шақ көрмейтінін білдіреді.

Қатағанның екінші қайырыш айтуынан оның әдепкі екінші бәсеңдеп қалғанын көреміз. Қарсыласының қарымын аңғарған ол енді «Сүйінжан!» деп сөйлейді. Арыны басылып, «Алқыныш тұрған қазақты, Жүрекке тешпей мен қайтем?! Білемін деп келді бұл қазақ, Білекке тешпей мен қайтем?!», – деп шарасыздық көрсеткендей болады. Біресе «Айтыспаймын сенімен, Сес көрсетіп сынайын», – деп бұлталақтаса, біресе «Қаптаған қара борандай, Алды-артыңды орайын», – деп дөңайбат байқатады. Ең соңында «Қырғызымды мен айттым, Қазағыңды сен айтқын», – деп сабасына түседі.

Сүйінбай екінші рет кезек алғанда тынысы ашылып, арыны арға түседі. Ол Қатағанның «Аздық кімде, Сүйінжан, Көптік кімде, Сүйінжан?!», – деген сөзіне жабыса кетеді. Сөйтіп, «Тосыннан басталған айтыс пен сөздің зілділігінен алғаш Сүйінбай булығыш қалады, бірақ аз үзілістен кейін ақын тасқын судай тасып, қойылған айып-сынды жоққа пығарып қана қоймай, қарсыласының «көпшің» деген орынсыз сөзін оның өзіне қарсы оқ етіп атады» [5, 162-163]. Жері ұлан-ғайыр, саны есепсіз қалың қазақтың қалай болғанда да қырғызға қарағанда аз емес екендігі дау тудырмаса керек. Сүйінбай қазақтың әр атасынан тарайтын ұрпақтарын түгелдеп, ұзаққа сілтейді:

А, Қатаған, Қатаған,  
 Қатаған жүйрік ақын деп,  
 Мұның несін атаған?!  
 Көптігіңді білемін,  
 Екі атаның ұлысың.  
 Жаратқанның бірісің [3, 95-96].

Бұл айтыста Сүйінбай Қатағаннан басымдық танытады. Оның екі-үш түрлі себебін айтайық. Біріншіден, бұл қазақ ақынының талай жыр жампоздарымен айтысқа түсіп, тәжірибе жинақтаған, пығармашылық күш-қуаты әбден толысқан кезі. Екіншіден, Сүйінбай табиғи қабілеті, қуат-қарымы екі елге де мейлінше танылған тұста жыр сайысына түсіп отыр. Үшіншіден, ол – қырғыздың шежіресі, әйгілі адамдары, жер-суы жөнінде мол мәлімет жинақтаған ақын. Төртіншіден, ол – әдептілігімен, қарапайымдылығымен, кішіпейілділігімен қырғыздың жақсылары мен

жайсаңдарының алдында сүйкімі болған кісі. Бесіншіден, Қатағанның салғаннан дәрекілікпен айтысуы, өмірден өткен қазақ батырларының атына ғайбат сөз айтуы жеңілуіне де себепкер болды. Ақындар айтысының сан ғасырлық тәжірибесіне сүйенсек, астамсып сөйлеп, қарсыласын менсінбей шыққан даңғой ақындардың жеңіліс табатынын көреміз. Қатаған да осылардың жолын құшты. Негізінде қазақ ақыны Сүйінбай Қатаған үшін осал қарсылас болмай шықты. Сондықтан «Сүйінбайдың жауаптары өзінің уәжділігі мен ұтымдылығы және әділдігімен дараланады. Ақын кең сахарада қанатын жайған үш жүздің руларының байлығы мен сән-салтанатын, ел қорғаны болған билері мен батырларын, «шөгіш жатқан мұнардай» шексіз көп халқын жалғастыра жырлайды. Әсіресе, Сұраншы, Саурық батырлардың ерлігін мақтанып тұта сөйлейді. Қатаған дәріштеп мақтаған манаптарды да орнымен сынап, айтыстың бағыт-бағдарын халыққа қызмет ету талабына қарай бұрады» [5, 164].

Бұл айтыстың танымдық мән-мағынасы да өте терең екенін айтуға тиіспіз. Қатаған мен Сүйінбайдың айтысын тек қана өнер сайысы деп қарауға болмайды. Мұнда қазақ пен қырғыз өмірінің тарихи-этнографиялық мәліметтері жеткілікті қамтылған. Айтыста екі елдің рухани дамуының әлеуметтік-философиялық аспектілері де көрініс тапқан. Әсіресе, біз үшін айтыста аталатын қырғыз елінің тарихына байланысты ұғымдардың танымдық тұрғыдан маңызды екені анық. Сол сияқты жыр додасынан қырғыз жұрты да қазақтардың салт-санасы, шежірелік тармақтары, рулық қауымдастығы туралы жан-жақты мәлімет алады. Осы мәселеге жете назар аударған М.Үмбетәев: «Әр тұста «Сүйінбай мен Қатағанның айтысында» «манап» деген сөз жиі қайталанады. Қазақ халқы үстем тап өкілдерін бай, төре, сұлтан, би деп белгілесе; қырғыз халқы дәулеті мол байларды «манап» деп көрсеткен... Манаптар билеген елінің санына қарай, саны мен жерінің көлеміне қарай үшке бөлінген: 1) шоң манап (үлкен манап), 2) манап (орта манап), 3) шала манап (жарты манап). Жарты манаптар орта манаптардың маңына топтасса, орта манаптар үлкен манаптарға тәуелді болған [2, 100-101], – деп тұжырымдайды.

Айтыстың қазақ ішінде сақталған нұсқасына сүйенсек, Қатағанның жеңілгенін Орман хан мен Қара Бәйтік мойындаған. Сөйтіп, қазақ ақынына сый-сияпат ұсынған. «– Сүйінбай! Сен жеңдің, Қатаған жеңілді. Қатаған көшпін деп мақтаңды, аттың түгіндей қазақтан қырғыз қапшап көп болып еді? Бірақ, қазақ ала ауыз ел, әттең, сен соны айтпадың, Қатаған! – деп ашуланады Орман хан» [3, 102], – делінеді. Айтыста Сүйінбайдың жеңгені қырғыздың белгілі әдебиет зерттеушілерінің ғылыми еңбектерінде де айтылады. Мысалы, қырғыз зерттеушісі Б.Кебекова былай дейді: «Сөзді Қатаған бастап: «Кенесары, Наурызбайды өлтіріп, басын итке тастағанмын, қанекей кегің алғаның» деп сұлу сөзді шұбыртып, өктем жырлайды. Айналасындағыларға оның бұл сөзі жақпай, Сүйінбайдың жауабынан кейін бәйгені қазақ ақынына беруге ұйғарысады» [6, 40]. Шынында да Сүйінбай Қатағанның аруақтарға

тиіскеніне орай «Тірі жүргенде орыстың мазасын кетірген Наурызбайдың рухын қозғап қайтесің, шейіт болған кісілердің жанын қинама», – деп оны өлімге шек келтірмеуге шақырады. Сөйтіп, бұл айтыстағы Сүйінбайдың жеңісіне қазақ жағынан да, қырғыз жағынан да ешкімнің күмәні болмайды. Шынында да академик Р.Бердібай айтқандай, «Айтыста жеңген мен жеңілгеннің төрелігін жиналған жұртшылық, алқалаған әлеумет шешетін болғанының өзі дүние жүзі өнер тарихында сирек кездесетін құбылыс» [7, 86]. Алқалы топ ешқашан бұра тарпайды, айтыс көпшіліктің көз алдында өтетіндіктен бұлай болуы мүмкін де емес. Сөз қадірін, тіл құдіретін түсінетін қауым қашан да жеңісті мерейі үстем болған ақынға береді. Көршілес екі халықтың жақсылары мен жайсаңдары бас қосқан алқалы жиында айтысқа түскен қазақ ақыны осылайша абыройға бөленген. Мұның талассыз жеңіс екені жөнінде екі ел әдебиетшілері де әлденеше рет қорытынды жасаған.

XIX ғасырдың ең бір елеулі айтыстарының бірі – Сүйінбай мен Қатағанның сөз сайысы қазақ әдебиеті үшін де, қырғыз әдебиеті үшін де шоқтығы биік рухани құндылық болып саналады.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Садырбаев С. Түсініктеме // Сүйінбай. Таңдамалы шығармалары. – Алматы: Білім, 1996. – 152 бет.
2. Үмбетаев М. Менің пірім – Сүйінбай. – Алматы: Қазақ университеті, 1992. – 144 бет.
3. Сүйінбай. Таңдамалы шығармалары. – Алматы: Білім, 1996. – 152 бет.
4. Садырбаев С. Ақындық өнердің жарық жұлдызы // Сүйінбай. Таңдамалы шығармалары. – Алматы: Білім, 1996. – 152 бет.
5. Жармұхамедұлы М. Айтыс өлеңдерінің арғы тегі мен дамуы. – Алматы: Мұраттас, 2001. – 293 бет.
6. Кебекова Б. Арстанбек. – Бишкек: Адабият жана искусство институту, 1994. – 74 бет.
7. Бердібай Р. Кәусар бұлақ. – Алматы: Жазушы, 1989. – 296 бет.

#### REZUME

#### OMAROV T. (Shymkent) AITYS BETWEEN SUINBAI AND KATAGAN

The article deals with the aitys between Suinbai and Katagan, not only as the art contest, also as a great spiritual value for Kazak literature and Kirghiz literature as well, with rich historical and ethnographic sources about Kazakh and Kirghiz life.



И.С.ШИСЫР

ИЗВЕСТНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ СОБЫТИЯ В ПРЕДАНИЯХ ХУЭЙЦЗУ  
(ДУНГАН)\* ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

*Предания сопровождают человека в его эволюционном развитии практически со дня осознания им своего “ego”. Со временем они естественным образом стали настоящей сокровищницей исторического, политического, эстетического опыта народа.*

*Efsaneler insanlığın gelişimiyle beraber yaşayan kıymetlerindedir. Zaman geçtikçe onlar halkın asıl mirasına, tarihî, siyasi ve estetik tecrübesine dönüşmüştür.*

В фольклоре всех народов особое место занимают предания, которые считаются одним из наиболее важных жанров информационно-мнемонической народной прозы. Бытуя с незапамятных времен, они сопровождают человека в его эволюционном развитии практически со дня осознания им своего “ego”. Со временем они естественным образом стали настоящей сокровищницей исторического, политического, эстетического опыта народа. Совершенно справедливо сказано в “Казахском фольклоре”: “Предания связаны с народными воззрениями на природу и истории” [1].

Предания не были постоянным объектом специальных научных исследований. В фольклористике отсутствуют точные дефиниции, содержащие существенные признаки этого жанра. Исследования ряда ученых позволили выработать достаточно близкое понимание в его определении, позволяющее утверждать, что “историческое предание реалистически и без религиозно-суеверного осмысления повествует о происшедшем в недавнем или далеком прошлом” [2] и соответственно “уже с первых шагов становления предание формируется на основе исторической действительности, исторического факта” [3]. На самом деле предание “повествует о важных событиях, имевших место в прошлом, о видных деятелях, живших раньше, и об отдельных местностях и населенных пунктах, – говорит С.А. Каскабасов. – Поэтому события и действия, описываемые в

---

\* Хуэйцзу (дунгане) в Центральную Азию (Республику Казахстан, Кыргызскую Республику, Республику Узбекистан) переселись в конце XIX века из Северо-Западной части КНР. В настоящее время в Центральной Азии насчитывается свыше 100 тыс. хуэйцзу. Существуют три различных корня в формировании хуэйской (дунганской) национальности. Первый связан с арабами (С.Лишонгуй, Н.Явшиев, Х.Юсуров и М.Хасанов). Здесь этногенетическим предположениям присущи некоторые религиозные идеологические оттенки. Второй корень хуэйцзу (дунган) исходит от тюрков Центральной Азии. Сюжеты о “тюркской версии” возникновения хуэйского (дунганского) народа (А.П. Бенингсен, Ч.Чжоншонло, М.Я. Сушанло) также пользуются широкой популярностью в живой народной традиции. Третий – тянется к ираноязычным народам.

предании, считались в народе реальными, имевшими когда-то место. В отличие от сказки, вымысел в нем не имеет фантастического характера, а художественная условность еще слаба” [4].

В нашей таблице сюжетов информационно-мнемонического фольклора зафиксированы предания об исторических событиях, связанных с вооруженной борьбой мусульманского населения Китая против власти династии Цин. Все эти события связаны главным образом с антимусульманской политикой цинского императорского двора. О геноциде мусульман в Китае того времени красноречиво свидетельствует разосланный во все области, округа и уезды провинции план истребления хуэйцзу, разработанный в мае 1856 года губернатором Юньнани Шу Синьа и помощником начальника военного приказа Хуан Чжунем, который “ненавидел мусульман и жаждал получить все награды за очищение провинции” [5]. Первая акция в этом чудовищном замысле – резня хуэй в городе Куньмин. В течение 19 и 20 мая в городе и близлежащем округе было убито около 20 тысяч человек [6]. В самом Куньмине остались в живых всего 40–50 мусульман [6, 294]. В дальнейшем аналогичные акции проводились и в других районах провинции. Особенно жестокие погромы прошли в области Дали, округе Удин, тине Тэньюэ и некоторых других районах [6, 17-26, 77, 85-90, 219-220, 241-242].

В этих экстраординарных условиях у хуэйцзу оставался единственный путь к спасению – вооруженное сопротивление. 3 октября 1856 года, во время очередного задуманного погрома, хуэйцзу Дали подняли восстание. В скором времени вся западная провинция Юньнань практически вошла в повстанческое исламское государство Ду Вэньсю. Отсюда волна борьбы мусульман постепенно распространилась до провинций Ганьсу, Цинхай, Шэньси и Синьцзян, где проживала основная масса хуэйцзу. В конечном итоге хуэйцзу вступили на путь тяжелой двадцатилетней борьбы за свои национальные права против могущественного цинского правительства.

Только в конце 1877 года правительственной армии во главе с главнокомандующим Цзо Цзунтаном удалось подавить последний очаг восстания хуэйцзу. Оставшиеся в живых повстанцы, а также старики, женщины, дети вынуждены были покинуть родину, так как генерал Цзо Цзунтан с молчаливого согласия маньчжурского правительства не оставлял в живых ни одного мусульманина. Таким образом, “хуэй” (“возвращающиеся”) вынуждены были “вернуться” на Ближний Восток, в Переднюю и Центральную Азию и другие места<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> После подавления цинской армией восстания хуэйцзу вынуждены были покинуть родину и искать убежище на чужбине. Хуэйцзу северо-западного Китая оказались в Центральной Азии, юго-западного – в Бирме, Малайзии, на Филиппинах, в Саудовской Аравии, ЮАР и других государствах.

В данной работе мы не рассматриваем характер и содержание трагического восстания хуэйцзу. Эти проблемы являются приоритетными для исследования историков, которые к настоящему времени уже сделали немало интересных выводов, опубликованных в многочисленных изданиях на многих языках мира. Нас интересует только внешняя, фактографическая канва этого весьма драматического периода в истории хуэйцзу, отражение известных кровавых событий в фольклоре.

В таблице сюжетов информационно-мнемонического фольклора мы зафиксировали ряд преданий, отразивших отмеченные выше исторические события: “Дали в огне”, “Крепость Цзиньцзи”, “Суйчжоу”, “Крепость Манас”, “Переход через Тянь-Шань” и “Нарынская дорога”. Хуэйцзу Центральной Азии, спасшиеся от полного физического уничтожения, до сих пор с содроганием вспоминают пережитые страшные события. Из поколения в поколение передаются рассказы о самой чудовищной дискриминации хуэйцзу со стороны маньчжурских чиновников: молодежь не должна забывать трагические страницы национальной истории.

Чтобы получить целостное представление о драматическом периоде в истории на основе их воспоминаний, остановимся на сюжетах анализируемых преданий с учетом временной последовательности отражения событий. Настоящие предания, несмотря на их самостоятельное содержание, фактически являются частями одного большого произведения хуэйцзу о тяжелой борьбе против цинской власти Китая. Специфика таких материалов требует краткого изложения самих сюжетов, состоящих из отдельных локальных эпизодов трагического конфликта в жизни хуэйского народа.

Так, в предании “Дали в огне” повествуется о последних днях существования столицы государства Ду Вэньсю. Лидеры восстания, заручившись твердым обещанием генерала Ян Юйкэ сохранить жизнь защитникам города, приказали повстанцам сложить оружие. Однако последующие события показали истинную цену клятвенного уверения коварного главнокомандующего. Каратели практически не оставили ни одной живой души в городе. Повсюду лежали обезглавленные трупы воинов, стариков, женщин и детей. Стоны агонизирующих в предсмертных муках горожан слились в жуткий гул. Вода в священном озере Эрхай стала красной от крови пытавшихся найти в нем защиту людей. Казалось, что и земля не в силах вынести весь ужас совершенного злодеяния – готова разверзнуться и поглотить все, что осталось на ней после кровавой бойни, учиненной головорезами Ян Юйкэ. Тогда погибло больше 30 тысяч хуэйцзу.

В предании “Крепость Цзиньцзи” рассказывается об аналогичной расправе над повстанцами в северо-западном Китае карателей генерала Цзо Цзунтана, также клятвенно обещавшего пощадить стариков, женщин и детей. С прекращением сопротивления повстанцев начались массовые убийства истощенных от голода защитников крепости. Через неделю в Цзиньцзи остались в живых лишь десятки жителей. Остальные были зверски убиты.

По городу рыскали оьяневшие от крови солдаты в поисках “хуэй фэй”. Беременным женщинам вспарывали животы, чтобы навсегда покончить с хуэйцзу. Измученных жителей сотнями загоняли в мечети, запирали все выходы и заживо сжигали. Многим отрезали язык, выкалывали глаза и протыкали барабанные перепонки – только такие мусульмане, заявляли злодеи, не представляли опасности для правителей.

Страшные зверства, учиненные цинскими солдатами, описаны и в предании “Суйчжоу”. Расправа над защитниками этой крепости является одной из самых кровавых страниц в биографии генерала Цзо Цзунтана. Одного из руководителей повстанцев – Ма Вэньлу, открывшего ворота после того, как Цзо Цзунтан дал обещание пощадить мирных жителей, каратели схватили и, обмотав пропитанным маслом фитилем, подвесили на воротах. Подвергнутой такой изощренной казни несчастный только на второй день мучений отдал Богу душу. От дыма полыхавших домов три дня не было видно солнца, как будто оно скрылось в испуге от увиденного. Запах горящего человеческого мяса стоял в округе целую неделю. Повсюду в крепости были истерзанные человеческие тела.

В предании “Крепость Манас” рассказывается о гибели крепости Манас. Защитники города целый месяц отбивали атаки карателей. Только после того, как не осталось хлеба, они решили сдаться. Ворвавшиеся в крепость цинские палачи не пощадили ни одного человека. Они всячески издевались над схваченными хуэйцзу, заставляли седобородых стариков пить водку, а если кто-то отказывался, то ему тут же отрезали голову. Заходили в каждый двор, угрожая смертью, требовали драгоценности и, забрав их, всех убивали. Зачастую маньчжурские солдаты загоняли в дом всю семью, заколачивали двери и окна и сжигали несчастных заживо. Из 2500 хуэйцзу 2000 были зверски убиты. Практически все хуэйцзу были казнены и умерщвлены после страшных истязаний.

В предании “Переход через Тянь-Шань” рассказывается о бегстве хуэйцзу через перевал сурового Тянь-Шаня в пределы русского государства. После падения крепости Манас маньчжурские войска быстро захватили остальную территорию Синьцзяна. Выжившие повстанцы вынуждены были покинуть родные места и бежать в Центральную Азию. Под натиском карательной армии повстанцы разделились на три группы. Одна группа во главе с Ма Дажэнь направилась на северо-запад<sup>2</sup>. Другая, во главе с

---

<sup>2</sup> Первая группа, состоявшая в основном из хуэйцзу из г. Турфана, во главе с Ма Дажэнь через перевал Эргаш-таш направилась в Ферганскую долину. Потомки повстанцев этой группы ныне в основном живут в с. Кызыл-Шарк Карасуйского района Ошской области.

Да Сыфу, ушла на северо-восток<sup>3</sup>. Третья группа, под предводительством Бай Яньху двинулась на север, к Чакмакскому ущелью<sup>4</sup>. Каратели особенно упорно преследовали эту группу повстанцев. Генерал Люшо<sup>5</sup> у труп своего дяди, генерала Лю Суньшаня, убитого воинами Бай Яньху, поклялся принести на его могилу голову предводителя повстанцев.

В горной расселине бледное солнце скрылось за горизонтом. Тучи укрыли вершины гор. Густой туман вскоре опустился в ущелье. Стояла мертвая тишина. Беженцы по пояс в снегу, растянувшись цепочкой на тропинке, которая то подымалась на высокие скалы, то сбегала вниз к речке, с трудом продвигались вперед. Бай Яньху приказал идти по одному на расстоянии 4–5 шагов друг от друга. Многие падали вниз в глубокое ущелье. Особенно трудно было старикам, женщинам и детям. Путь через Чакмакское ущелье впоследствии хуэйцзу назвали “суйрати че”<sup>6</sup>.

В предании “Нарьнская дорога” повествуется о продвижении беженцев из Нарына в Токмак. Эта дорога также была невероятно трудной, так как пролегла в гористой местности с крутыми спусками, ущельями и перевалами. Истощенные, больные и уставшие люди с большим трудом шли вперед. Многие падали от усталости и больше не вставали. Остальные проходили мимо, так как не имели сил даже поднять их. Особенно тяжело достался переход через перевал Долон. Здесь также немало хуэйцзу уснули вечным сном под завывание снежного бурана. Местные кыргызы подбирали на дороге стариков, женщин и детей и доставляли к очередному перевалу. Только к концу декабря оставшиеся в живых прибыли в Токмак.

Известный врач, ученый, публицист Ф.В. Поярков в книге “Последний эпизод дунганского восстания” так писал об этом горьком отрезке из истории хуэйцзу: “Окоченевшие от холода и изнуренные голодом и продолжительностью и трудностью пути, они с трудом передвигали ногами, и некоторые из них, напрягая последние усилия и сделав несколько бесполезных шагов... падали тут же на глубокий и мягкий снег, чтобы более уже никогда не встать. Прочие проходили мимо них, как бы ничего не замечая, да в течение столь долгого времени они, по-видимому, уже и привыкли к подобным картинам, так как никто на это не обращал внимания.

---

<sup>3</sup> Вторую группу составляли главным образом хуэйцзу провинции Ганьсу, руководил ею Да Сыфу. Они вышли к Пржевальску. Здесь в количестве 1130 человек поселились в урочище Ырдык.

<sup>4</sup> Третья группа состоялась в целом из хуэйцзу провинции Шэньси.

<sup>5</sup> Так хуэйцзу называли командующего северной армией Лю Цзинтана. Его дядя Лю Суньшань погиб 14 февраля 1870 года под Цзиньцзипу.

<sup>6</sup> Имеется в виду “Сират” (“Путь”), который в мусульманской эсхатологии означает “мост” (“тоньше волоса и острее меча”), служащий для испытания верующих. Согласно представлениям суннитов о рае и аде, праведники проходят по этому мосту с быстротой молнии, а грешники сваливаются с него в ад (“зияющее адское болото”).

Среди пришедших это было, как видно, обычным явлением, да и помочь горю, облегчить страдания своих близких, более здоровые из них были не в состоянии. Обессиленные матери не в силах были держать своих полузамерзших грудных детей, и последние незамеченными часто выпадали из их окаменевших рук. Ужас и отчаяние читались на лицах прибывших... и улицы всегда глухого и пустынного небольшого укрепления Нарына огласились вдруг тысячами душу раздирающих воплей..." [7].

Люди умирали от суровых условий, от недостатка продовольствия, от нехватки теплой одежды. На помощь страдавшим беженцам пришло местное население, которое делилось самыми необходимыми: и скотом, и хлебом, и жильем. Беженцы ощущали эту помощь на всем пути от Нарына до Токмока. И сегодня можно услышать слова искренней благодарности от потомков Бай Яньху во многих дунганских селениях о благородных деяниях кыргызов, казахов и узбеков в год тяжелейших испытаний. После своего "возвращения" хуэйцзу, благодаря бескорыстной помощи коренных жителей, приобрели настоящую свободу на жизнь, труд, веру.

Мы зафиксировали всего несколько преданий об известных исторических событиях во второй половине XIX века, хотя в живой народной традиции существует еще множество аналогичных материалов. Проблема заключается в сложности выделения преданий из воспоминаний, так как хуэйцзу обычно такие материалы однозначно воспринимают как воспоминания. Однако воспоминания и предания являются информацией разной ступени человеческой памяти. Действительно, только со временем воспоминания, приобретая некоторые специфические особенности несказочного фольклора, переходят в предания.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Казахский фольклор // История казахской литературы: В 3-х томах. –Под. ред. Н.С. Смирновой. – Алма-Ата: Наука, 1968. – Т. I. – С. 233.
2. *Чичеров В.И.* Вопросы теории и истории народного творчества. – М.: Сов. пис., 1956. – С. 264.
3. *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры. – Л.: Наука, 1987. – С. 6.
4. *Каскабасов С.А.* Казахская несказочная проза. – Алма-Ата: Наука, 1990. – С. 152.
5. *Ларин В.Л.* Повстанческая борьба народов юго-западного Китая в 50–70-х годах XIX века. – М.: Наука, 1989. – С. 68.
6. Хуэйминь ции ("Восстания хуэй"). В 2-х томах. – Шанхай, 1952. – Т. 2. – С. 300 (кит. яз.).
7. *Поярков Ф.В.* Последний эпизод дунганского восстания // Дунгане. – 2002. – №№ 1–3. Для более полного представления о картине трагического периода в истории хуэйцзу следует добавить следующий абзац из воспоминания Ф.В. Пояркова: "Вглядываясь в эту пеструю и чуждую для привычного глаза толпу, невозможно было себе не только нарисовать, но и сколько-нибудь удовлетворительно представить полную картину тех мучений, борьбы и тех тяжких лишений, которые переносили эти люди. Только одна жестокость людская, бесконечная и безграничная в своей злобе и ненависти, способна

## **Шисыр И.С. Известные исторические события в преданиях...**

---

заставить себе подобных в такое совсем неурочное время года переходить вместе с дряхлыми стариками и грудными детьми Тянь-Шаньские высоты, трудно переходимые даже в лучшую пору лета, так как большинство горных проходов и перевалов, заключающихся в горах Тянь-Шаня, только летом, да и то на очень короткое время, свободны от снега, все же остальное время они покрыты глубоким снегом, почему и равнины узкие и короткие, заключающиеся между этими перевалами, в течение восьми-девяти длинных месяцев, представляют собой только одну сплошную снежную пустыню...". (Дунгане. – 2002. – №№ 1–3).

### **REZUME**

**SHISIR I.S. (Bishkek)**

### **LEGENDS OF HUAISZU (DUNGAN) OF CENTRAL ASIA OF FAMOUS HISTORICAL EVENTS**

**Legends are accompanying a person in his evolutionary development practically from the day of his perception of his "ego". In time they directly became a real treasury of historical, political, aesthetic experience of nation.**

Бақыт ӘБЖЕТ

«ШАХНАМА» ДАСТАНЫНДАҒЫ КЕЙШКЕР РҮСТЕМНІҢ ҚОҒАМДЫҚ  
ФОРМАЦИЯЛАРДАҒЫ КӨРІНІСТЕРІ

*В статье делается научный анализ превращению в главного и национального героя современного эпоса персонажей сказок и мифов из дастана «Шахнама».*

*Makalede “Şahname” destanındaki mitolojik kahramanların son asırlardaki destanlarına asıl kahramanlarına dönüşmesi ve milli düzeye yükselmesinin sebepleri ilmi açıdan incelenmiştir.*

Парсы халқының ұлы ақыны Фирдоусидің дүниеге әкелген «Шахнама» дастаны әлемнің жаратылысы туралы архаикалық мифтер мен адамзат баласының жер бетінде пайда болуы жайлы дүниеге келген түрлі мифтерден бастап, Иран елінің өткен тарихы мен ел шежіресінде айтылып келе жатқан бұрынғы билеушілердің іс-әрекеттерін, ел жадында сақталған хикаялар мен әпсаналар, тарихи аңыздардың негізінде патшалардың тарихын жазып шығуды мақсат тұтқандығы белгілі. Дастан үш бөлімнен тұрады, алғашқы бөлімнің сюжеті осы мифтер мен аңыздарға негізделген. Сондықтан да бұл тарауды архаикалық эпос деп атауға болады. Себебі бұл тарауда әлемнің жаратылысы туралы айтылатын космогониялық мифтер мен этиологиялық, тотемдік мифтердің салмағы басым болып келеді. «Шахнама» дастанында ежелгі ирандықтардың архаикалық мифтері мен зороастризм дінінен қалған мифтік, діни ұғымдар жақсы сақталған.

«Авеста» кітабындағы Ахура Мазда мен Ахриман құдайлар жаратқан әлемдік жаратылыстар, өсімдік пен жануарлар әлемі және зұлымдық пен ізгілік арасындағы ымырасыз күрес, әлемнің жұптан жаратылысы туралы дуалистік миф пен Гаюмард (Гаюмарс) сияқты этиологиялық мифтер, алғашқы адамның пайда болуынан бастап жасампаз қаһарманға дейінгі классикалық мифтер мен оған құрылған мифологиялық әңгімелер тізбегі дастанда кеңінен орын алады.

«Шахнама» дастанында аса бір шабытпен жырланатын кейіпкердің бірі – Жәмшид патша. Жәмшид патшалық құрған дәуірде қол астындағы халық өлім-жітімді, аптық пен мүсibatтың не екендігін білмейді, «қой үстінде бозторғай жұмыртқалаған» бейбіт те аста-төк заманда бақытты ғұмыр кешеді. «Фирдоусидің «Шахнамасында» жер жүзін билеп отырған Жәмшид патша басындағы тәжі арқылы мейірімді құдай Ахура Маздадан күш-қуат алып отырады. Дастанда ол дәуір «алтын ғасыр» деп дәріптелген» [1, 59].

Дастанда сөз болатын алтын ғасыр мифтік уақыттың категориясын көрсетеді. Алтын ғасыр дәуірі турасында «Мифологиялық сөздікте» мынадай түсінік беріп өтеді: «Категория мифического времени особенно характерна для архаических мифологии, но трансформированные представления об



особой начальной эпохе встречаются и в высших мифологиях, иногда как идеальный «золотой век» или, наоборот, как время хаоса, подлежащее последующей космозации. В принципе, миф нацелен на изображение превращения хаоса в космос» [2, 654].

Белгілі бір патша тұсында «алтын ғасырдың» орнауы архаикалық эпостарға тән дүние. Аталған эпостағы басты кейіпкер құдайдың жердегі өкілі ретінде сипатталып, бақыт орнатушы, адамдарға жақсылық сыйлаушы күш ретінде жырланады. Архаикалық эпостардағы уақыт өлшемі турасында айта келе белгілі фольклортанушы ғалым Ш.Ыбыраев былай дейді: «Мифтік дүниетаным әлі толық жойылмай тұрған кезде пайда болған архаикалық эпостарда патша құдай бейнесі қалыптасады. Байырғы мемлекеттердің шығуымен байланысты патша билігі діни-мифтік салттармен, әдет-ғұрыптармен күшейтіледі. Патша құдайдың өзі, я болмаса құдайдың таңдап алған жердегі өкілі деп есептеледі. Оның бейнесі мифтік хаостың орнына тәртіп орнатушы тәңірлік символ дәрежесіне көтерілген /Ра, Мардук, т.б. құдай патшалар/» [3, 231].

Фирдоусиге дейінгі ежелгі соғдылар мен сақтардан қалған Сияуыш, Рүстем батырлар турасында жеке-жеке айтылатын ертегілер болған. Алайда ертегідегі батыр мен қаһармандық эпостағы батырдың іс-қимылдарында көптеген айырмалар болады. Батырлық ертегілердің өзіне тән шектеулі қалшы сақталған. Мысалы қаһарман жолға шығады жолда дәуді немесе айдаһарды женеді, зұлым күштен қорлық көрген қызды өлімнен құтқарады. Оған кейде туысқан ағалары немесе мыстан кемшір қастық жасайды. Батыр өліп-тіріледі немесе қиыншылықтардың барлығын жеңіп шығады. Ертегінің соңы батырдың елге оралуы мен барлық мақсат-мұратына жетуімен аяқталады. Ертегіде коллективті өмір сүру кездеспейді, батыр да коллективтің міндетін мойнына алмайды, көпшілікпен бірге қарапайым өмір сүрмейді.

Фирдоусидің дастанында Рүстем мен Сияуыш сияқты батырлар тапсыз қоғамнан, немесе алғашқы рулық тайпа деңгейінен өсіп, саяси істерге дейін араласатын мемлекеттік дәрежеге көтерілгендігін көреміз. Негізгі тақырып Иран-Тұран соғысы болғандықтан мемлекетке бірігу, саяси оқиғалар араласқан тарихи жәйттерге орай туған аңыздардың араласуы Рүстемді қаһармандық эпопеяның кейіпкеріне айналдырады да, бұрынғы мифологиялық түсініктерге күшті соққы беріледі. Рүстемнің әкесі Зал Самұрық құстың ұясында өседі. Рүстем Тұран жағынан келген Акван дәумен соғысады. Бұл эпизодтардың барлығы ертегілік сюжеттер екендігі анық. Сондықтан да «Шахнама» дастаны өзінің көпқабаттылығымен ерекшеленеді. Ол жайын Е.М. Мелетинский де айтып өтеді: «В древнеиранском эпосе, в частности в книжном эпическом своде «Шах-наме» Фирдоуси, отчетливо сохранились следы различных эпических стадий: сказания (отчасти известные уже по «Авесте») о первопредках – культурных героях-змееборцах (Каюмарсе, Джемшиде, Керсаспе, Хушанге, Феридуне); сказочно-эпические

сказания о богатыре Рустаме, исторические предание о древнеиранских царях (например, цикл Каянидов).

При этом самый знаменитый богатырь Рустем во фрагментах древнего сако-согдийского эпоса сохраняет архаический облик сказочного богатыря – победителя дэвов, а в иранском книжном эпосе он включен в эпическую раму войны Ирана и Турана как главный иранский герой»[4, 443-444].

Фирдоусидің өмір сүрген кезеңі парсылардың тәуелсіздіктен айрылып, түркі нәсілді билеушінің қол астында, бір жағынан халифатқа бағынып тұрған уақытына сәйкес келді. Көптеген ғасырлар бойы Иранның ресми діні болған зороастризм жойылып, оның құндылықтары халықтың тұрмысы мен санасынан аластатылып, жаңа діннің үстемдік құрған, исламды толық мойындаған әрі қабылдаған сәті еді. Жалпы Фирдоуси халық ішінен шыққан ақын, тұрмысы да қарапайым әрі кедейшілікте өмір сүрді. Сондықтан да биліктегі үстем таптың өкілдерінен көрі қарапайым халықтың әлеуметтік жағдайын жақсы түсінді. Халықтың дәстүрі мен салтын, мұны мен зарын, асқақ арманын өзінің шығармасында дәл әрі асқан шеберлікпен жазып шықты. Халықтың санасындағы ғасырлар бойы жинақталған асыл мұрасын жаңғырғыш, ұлттық құндылықтарды жарқыратып көрсетіп, тәуелсіздік жолындағы биік рухты жырлағандығы билеушілер мен ақсүйектерге соншалықты ұнамағандығы белгілі. Алайда, ұлы ақынның дастаны халықтың жүрегінен жол тауып ауыздан-ауызға кең тарады. Ақынның ұлылығы ендігі жерде тек халық арасында емес, билік басындағыларға да жетіп, оның ұлы шығармасы ендігі жерде патша сарайында да мойындала бастады. Берген уәдесінде тұрмаған Сұлтанмахмуд патша өз қателігін түзетпек болғанымен онысы ендігі жерде кеш болған еді. Дегенмен ақынның бұл шығармасы өзінің идеясының асқақтығымен дараланып, әр халық алдымен өз тарихын бағалау, ұлттық дәстүрді сыйлау, әдет-ғұрыптарын сақтау арқылы дамитындығын көрсетті.

Фирдоусидің бұл еңбегі халықтың қайта түлеп, әдебиеті мен мәдениетінің жандануына айқара жол ашты. Қиссахандар кешкі отырыстар мен пайханаларда «Шахнамадан» үзінділер айтуды дәстүрге айналдырды. Осылайша ол халықтық эпосқа айналды. «Шахнама» дастанының негізінде халық фольклорында Рүстем батыр, Хұсрау патша т.б. кейіпкерлерге арналған батырлық, ғашықтық дастандар пайда болды. «Шахнама» дастанының әсері тек парсы жұртына емес, көршілес халықтардың әдебиеті мен фольклорына да ықпалдасып жатты.

«Шахнама» дастанында басты кейіпкерлердің бірі Рүстемді жоғары көтеріп, оны идеализациялауға кеңірек орын берілген. Мемлекеттің құлдырауы тұсында өмір сүрген халық өз қаһармандарын идеалға құра отырып өткенді аңсау, сол дәуірді теңдік дәуірі деп дәріштеу сияқты утопиялық ойға берілу арқылы тәуелсіздікті аңсауға құрылған шығармаларды тудыру кезеңі басталады. Ноғайлы дәуірі ыдыраған тұста да қазақ, ноғай т.б.әдебиетінде өз батырларын дәріштеуге құрылған «Қырымның

қырық батыры» сияқты цикльді жырлардың дүниеге келгендігі белгілі. Демек, тәуелсіздікті аңсау, елді қорғайтын бұрынғыдай батырларды идеал деңгейіне дейін көтеру құлдырап бара жатқан мемлекеттік жүйе тұсында пайда болатындығы заңдылық. Ондай эпостар кез-келген халықтың әдебиетінде бар және сол арқылы халықтың әдебиеті де дамып, белгілі бір деңгейге дейін көтеріледі. Дамудың мұндай сатыларын зерттей келе белгілі фольклортанушы ғалым, академик Е.М.Мелетинский мынадай түсінік береді: «Элементы идеализации героической старина усиливались в обстановке упадка древних государственных центров, в условиях раздробленности и иноземных нашествий и в особенности в процессе борьбы за независимость и новую политическую консолидацию. При таких обстоятельствах и возникали качественно новые народные концепции исторического прошлого. Представление о героическом веке не следует рассматривать как позднейшую историзацию мифического образа эпохи первотворения. Сходство этих представлений чисто функциональное»[4, 434-435].

«Шахнама» дастанында айтылатын мифтік оқиғалар мен мифологиялық кейіпкерлер зороастризм дініне кіріккен. «Авеста» кітабындағы айтылатын гимндерде ежелгі патшалар мен кейбір қаһармандар жаңа дін жолында өздерінің дұшпандарына қарсы аянбай күрес жүргізеді. Зороастризм діні дүниеге келген тұста, өзіне дейінгі халықтың санасынан орын алған мифтік ұғымдарды екіге бөліп өзінің идеологиясына сәйкес келетіндерін ұнамды бейнелер ретінде өзінде қалдырып, сәйкес келмейтіндерін Ахриманның жаратқан зұлымдық күштері ретінде қаскөй күштердің қатарында, солардың нөкерлері тобына қосқандығын көреміз.

«Шахнамадағы» басты кейіпкер Рүстемнің өзі Зәрдушт пайғамбардың сауытын киіп, оның тылсым күшімен қаруланған, дінді тарату жолында аянбай күрес ашып, Тұрандықтарды жеңетін, жолындағы жеті түрлі кедергіге төтеп беріп, қарсы келген зұлым күштердің көзін жоятын Исфандиярды ақырында Рүстем тоқтатады. Екеуі жекпе-жекке шығып үш күн бойы соғысады. Исфандиярмен жекпе-жекке шыққан кезде дінді тарату жолында жанын аянбай салып жүрген, зороастризмнің сүйікті кейіпкері, Зәрдушт пайғамбардың сахабасын дастан өлімге қимайды. Самұрық құс келіп Рүстемге Исфандиярмен соғысудан бас тартуын өтінеді. Егер Исфандияр өлген жағдайда оны өлтірген адамның өзі көп ұзамай ажал құшатындығын ескертеді. Рүстем жекпе-жектің алдында Исфандиярға соғысқысы келмейтіндігін, өзі жекпе-жектен бас тартатындығын айтады. Алайда, бірбеткей Исфандияр батырдың ымыраға келу ұсынысын аяқсыз қалдырады. Дастанда Исфандиярдың күшін Рүстемнен басым етіп көрсетеді. Рүстем Самұрық құстың көмегімен Исфандиярды айламен жеңеді. Бұл жерде ескі нанымның өкілі Рүстемнен жаңа діннің өкілі Исфандиярды артық етіп көрсетеді. Исфандиярды өлтіргенімен көп ұзамай Рүстем де өз туысының қолынан қаза табады. Осылайша зороастризмге дейінгі нанымдағы

кейішкерлердің кейінгі дінге қосылғандығын, осылайша бұл аңыздардың кейінгі дәуірлерге дейін жеткендігін көреміз.

«Шахнама» дастанында зороастризмге дейінгі нанымдардың болғандығын, кейін ол көріністерді дастанда барлығы бір кезеңде өтіп жатқандай етіп жерсіндіріп жібергендігі жайында Иранның фольклортанушы ғалымдары да жазды. Солардың бірі белгілі ирандық ғалым, ғылым докторы Маһваш Вахед Дуст «Шахнамадағы» мифологиялық кейішкерлердің шығу тарихы туралы жазған зерттеуінде былай деп жазады: «Авестадағы» негізгі қайнарлар мен бастаулар Фирдоусидің «Шахнама» дастанында назардан тыс қалып қоймаған. Тіпті, зороастризм дінінен бұрынғы жазылмаған мифтерді де біз осы дастаннан табамыз. Ғылыми тұрғыдан қарастырғанда осы әпсаналардың (ертегілер) ежелгі қайнаркөздері (Фирдоусидің «Шахнамасында») тұрған ортасына қарай жерсіндіріп жібереді. Соның нәтижесінде әпсаналар жергілікті дастанның бір бөлігіне айналады. Белгілі бір ретті өлшеммен тарихқа дейінгі дәуірді қарайтын болсақ, «Авеста» кітабынан да бұрын, оқиғалары ауызша айтылған дүниелерді әпсана тарихы деуге болады. Дүниенің алғашқы жаратылысы мен алғашқы адамнан «Гаюмарган» (Каюмарс) бастап Зәрдуштке дейін өз ретімен және жүйелі тарих сияқты құрылған. «Авестаның» авторлары бұл қиссаларды ешқандай күмәнсіз шынайы тарихта болған оқиғалардың тізбегі деп ойлаған да кіргізіп жіберген. Осы көне ұлттық дастанның көпшілік бөлігі мүмкін тарихтың тізбегіндегі ескі оқиғаларда, замандардың қойнауында өткен оқиғалардың ұшқыны болуы да мүмкін»[5, 60].

Осылайша ирандықтардың көне мифтері, ежелгі сақтар мен соғдылардың қалдырған әлемнің жартылысы туралы айтылатын космогониялық мифтерінің кейін зороастризм дінінде көрініс тапқандығын, ел ішінде сақталған әпсаналар мен зороастризм дінінде кездесетін ежелгі арналарды Фирдоуси өз шығармасында ұтымды пайдаланғандығын көреміз. Рүстем батырдың бейнесін тарихи оқиғалармен ұштастыра отырып жүйелі түрде әсерлі етіп сомдағаны сондай, қоғамдық өзгерістер болып жатқан, жаңа қоғам мен жаңа дінді қабылдаған тұста халықтың қиялындағы азаттықтың жарпысына айналған «Шахнама» дастаны жұрттың сілкінісін оятып, ортағасырдағы Иранның классикалық жазба әдебиеттің қалыптасуына айтарлықтай өз ықпалын жасағандығы ақиқат.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Әбжет Б. Түркі және иран халықтары ертегілеріндегі мифологиялық кейішкерлер.- Түркістан, Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ, «Тұран» баспаханасы, 2008. -258б.
2. Мифологический словарь /Гл.ред. Е.М.Мелетинский/. Москва, «Советская энциклопедия» 1991 г.
3. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырларының поэтикасы. -Алматы: Ғылым, 1993.-296б.

### **Әбжет Б. «Шахнама» дастанындағы кейіпкер Рүстемнің...**

---

4. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники.-2-е изд., испр.-М.: Вост. лит., 2004.-462с.
5. Маһваш Ваҳед Дуст. Фирдоусидің «Шахнама» дастанындағы мифологиялық бейнелер. Тегран, «Соруш пресс» баспасы, 2000. -500б.

#### **REZUME**

#### **ABZHET B. (Turkistan)**

#### **SCENES IN SOCIAL FORMATION OF 'SHAKHNAME' CHARACTER RUSTEM**

The interpretation of transformations of the mythological and fairy-tale characters in the "Shakhname" epos up to the main heroes of the epos the subsequent centuries and basic reasons of the increase up to a national level is given from the scientific point of view.

Дүйсенгүл ЖАҚАН

### ЖОҚТАУ ӨЛЕҢДЕРІНДЕГІ МҰСЫЛМАНДЫҚ САРЫН СИПАТЫ

*Автор с статье говорит о тотеме Кок бори занимающее большое место в жизни тюрков и анализирует особенности вида и структуру рассказа Мухтара Магауина «Каскыр-бори».*

*Yazar kazak halkının ağıt şiirleri ve defnetme adetlerinin dini inançla ilişkisini değerlendirmiştir.*

Қазақ халқының жерлеу ғұрпы өзегінде көне түсініктердің сарқыншақтары мұсылмандықтың басымдық алуына байланысты бір ізге түсіп, ортақ заңдылықтар ретінде қабылданған.

Қалыптасқан салт бойынша өлім халіне жақындаған жасы келген я сырқат адамның алыс-жақын ағайын-туғандарына хабар беріліп, көзі тірісінде арыздасып, қоптасуға мүмкіндік тудыру, оның соңғы тілегін, тірілерге айтар аманатын естіп қалу парыз саналған. Осы сәттен бастап, адамды о дүниеге жөнелтудің дәстүрлі шарттары қатаң сақталып, бұлжытпай орындалуы қадағаланған. Ең алдымен иман калималары айтқызылып, жанның тәннен шығуы үшін қолайлы жағдайлар жасалған (аузына су тамызу, жастығын алу, көзін жабу, оқшаулау, т.б.). Тиісті жөн-жосықтар түгел атқарылған адам мұсылманшылықта «иманы үйірілген» адам ретінде танылады.

Марқұмға тіленетін ең игі тілектің де мазмұны оның иманды болуы туралы ойлардан құралады:

Енді бізден пайда жоқ,

Иманың болсын жан жолдас [1, 48].

Түрлі себептермен атқарылмай қалған тиісті жөн-жосықтың өкініші өлеңге сарын болып қосылады.

Аузыңа сусын бере алмай,

Басыңа жастық қоя алмай.

Ақ дидарын көре алмай,

Қашыда кеткен дүние-ай [1, 63].

Жерлеу ғұрпының ең маңызды құрамдас бөлігін құрайтын вербальді, сөздік формаларының (дауыс салу, дауыс айту, жоқтап жылау, жоқтау айту) өзегінде сөздің көне магиялық қызметі туралы түсінік сақталған [2]. Өйткені, сөз арқылы марқұммен сөйлеседі, оған игілік тілейді, кейінірек мұң-шерін шығарады, тәрбие-тағылым түйіндейді. Бұл мұсылмандық түсінікте де жалғасын тауып, Құран сүрелерінің киелілігі туралы оймен көмкеріледі [3]. Жоқтаушы өз сөзінде дұға арқылы марқұмға көмек етуді көптің есіне ұдайы салып отырады.

Өлген адам мүсәпір,

Мұқтаж болып тұрады

Оқыған аят-дұғаға [4].

## Жақан Д. Жоқтау өлеңдеріндегі мұсылмандық сарын сипаты.

Қабірі нұрға жайнасын,  
Басына бұлбұл сайрасын.  
Бағыштап Құран оқылық,  
Маңғазым көрсін пайдасын [4].

Осыдан бастап ауық-ауық көрінетін сөзбен дауыс айтып жылау рәсімдерінде түрлі дәуірлерге тән таным элементтері араласып жүреді.

Мысалы жерлеу ғұрыптарындағы әйелдердің бетін қаншалықты жаралап, неғұрлым көп қан ағызса, өлген адамға соншалықты берілгендігін, жақсы көретіндігін танытады деген түсінік элементтерінің XIX ғасырдың аяғына дейін жалғасқандығын, егер ол жесір тарапынан іске аспаса, зорлау фактілерінің болғанын зерттеуші Г.Д. Баялиева келтіреді [5, 73].

Негізінен, бұл салттың жойылуына мұсылмандық көзқарастардың дамуы әсер еткен. Өйткені, мұсылмандық шарт бойынша: адам баласының өз денесіне жарақат салуы күнә деп есептеліп, ақыретте жауапқа тартылады деп сақтандырылады.

Ежелден күні бүгінге дейін қатаң сақталатын міндетті рәсім тазарту шараларына байланысты. Алдымен марқұмды жуындырады да, мүрдені үш рет аударып, тазалап жуып, кебіндейді. Кебіннің етек-жеңі, жағасы болмайды, ол қиылмайды, тігілмейді, тек оралады. Ер адамның кебіні оңнан-солға, ал әйелдікі солдан оңға қарай оралады. Кебінделу – адамның бұл дүниеден қол үзуінің басты белгілерінің бірі екендігі жайлы жоқтау жолдарында былайша өрнектеледі:

Желмаяға міндің ғой,  
Жағасы жоқ, жеңі жоқ.  
Үш қабат көйлек кидің ғой [4].

Артыңда қалып мен сорлы  
Отырмын, ойбай, зар жылап.  
Төртқары боз көйлегің  
Киіп кеттің жалбырап [4].

Жуылып, тазаланған мәйітті үйдің ішінен пығарарда аяғымен пығарып, босаға алдында кідіргудің мәні әртүрлі тұрғыда түсіндіріледі: бір жағынан, марқұмның үй-ішімен қоштасуын білдірсе, екіншіден, енді өлім қайталанбасын деген сақтану шараларын білдірген.

Жаназаға жиналған жұрттың ішінен 5-7 атаның ұрпағынан бір-бір адамның сүйекке түсілуі келісіледі, я ол жайлы марқұмның өзі өсиет етеді. Жуыңдырып болған соң мұсылмандық салт бойынша жаназа пығарылады. Бұл рәсімнің фидия кейде «даур», «искат» деп аталатын міндетті бөлігі мұсылмандық деп саналғанымен, оның негізі исламнан ерте дәуірдегі көпіру ғұршынан бастау алады. Себебі, Құранда біреудің күнәсін біреуге аудару жоқ, өркім тіршілігіндегі өз іс-әрекетіне сай Алла алдында өзі жауап беруі тиіс.

Ақыреттелген мәйітті кілемге орап, сыртынан тағы үш жерден

байлап, жаназасы шығарылады. Жиналғандар тік тұрып (азан айтылмайды, еңкеймейді), жаназа намазын оқиды. Марқұмды үйден шығарарда әйелдер міндетті түрде айғай салып, дауыс қылады.

Өлікті лақатқа түсірген соң кебиннің басы, ортасы және аяқ жағында байланған жерін шешеді, бұл кезде сыртта тұрған адамдар қабірдің жас топырағынан бір-бір уыс топырақ тастаған соң лақаттың аузын қыш кірпішпен жабылып, сыртқы үйін топырақпен толтырғаннан кейін Құраннан сүрелер оқылады.

Жерлеп болған соң, қабірден 40 қадам өткен соң оқылатын Құран сүрелерінің мәні: қабірге Мүңкір-Нәңкүр келіп, марқұмнан сауал алғанда оған демеу көрсету. Қабірдің ішкі жағы кейде шектеулі формада түсінілсе, бірде шексіз кеңістікті білдіреді. Пәни мен бақидың аралық шекарасы деп есептелетін – қабірге көму о дүние жер астында деген түсініктерді бекіте түскен.

Лақаттап жерге салған соң,  
Айласыз жүдеп, көнемін [6, 200].

Бағланым жатыр молада,  
Үстіне топырақ үйіліп [6, 159].

Қамқорым жер астына түскеннен соң,  
Қайғырмасқа не шара? [4].

Мәйітті қойып келген күні кешкісін құтпан намаздан соң оқылатын 4 ракат намазды «Ысқат» деп атайды. Өлік шыққан үйге жетісіне, қырқына, жылына дейін үздіксіз адамдар келіп, Құран оқу парыз саналады.

Одан әрі қарай бірінен соң бірі жалғасатын аза тұту рәсімдерінде көне түсініктер мен исламдық ұғымдар қабат көрініс табады. Аза тұту – жерлеу салтының ежелден келе жатқан міндетті, құрамдас бөлігі. Ол бүкіл дүниежүзі халықтарында болған. Құранда аза тұту уақыттары туралы ештеңе айтылмаған. Оның негізі өлім процесінің түрлі сатыдан тұратындығы жайлы ежелгі түсініктермен байланысты, яғни исламнан көп бұрын пайда болған. Аза тұту исламды ұстанбайтын елдер салтында да бар [7].

О дүниелік өмір жайлы сенім ислам дінінде Алланың иелігі, пайғамбарлардың шапағаты тиетін орын дейтін түсінікке ұласқан. Бұл марқұмды Алла мен пайғамбарға тапсыру арқылы сипатталады.

Рухың барып, жолдас боп,  
Пайғамбарға қосылғай [6, 147].

Тапсырдым қайран анамды,  
Жарылқа өзің, бір Аллам [4].

Көне замандардан желісі үзілмей, исламдық ұғымға дейін жалғасып, бірақ түрленіп, өзгеріске түскен сенім – марқұмның өлім еліне сапар шегуі. Ол бірте-бірте күрделенген. Оның бірі көне ұғым болса [8, 114-127], екіншісі



## Жақан Д. Жоқтау өлеңдеріндегі мұсылмандық сарын сипаты.

мұсылмандық түсініктегі ақыреттен кейінгі жұмаққа баратын жол.

О дүниелік ұғымдар әуелгіде аспан, жер, батыс, солтүстік, т.б. бағыт-бағдар түрінде көрінсе, біртіндеп күрделеніп, нақтылана түскен.

Қарағым сапар шеккен соң,  
Басыңа молда күңіреңгім [4].  
Құдай салды, мен көндім,  
Бұл сапарды ұнаттың [1, 8].

Демек, исламға дейінгі о дүние туралы ұғымдарда біркелкілік жоқ, онда бір-біріне қайшы келіп жататын көптеген көзқарастардың тоғысы байқалады.

### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Байтұрсынұлы А.* Жоқтау. Алматы, 1993. 48-б.
2. *Зеленин Д.К.* Магическая функция примитивных орудий // Изв. АН ССР. Отд. Общ. наук. 1931. № 6. С.713-754.; Магическая функция слов и словесных произведений. // Академику Н.Я.Марру. М.-Л., 1935. С.507-517.; Иванов С.В. Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе. Страны и народы Востока. М., 1975. Вып. XVII. С.123-125.
3. Құран Кәрім (қазақша мағына және түсінігі). Ғафир сүресі. 60 аят. Медине, 1991. 474-б.
4. Автордың жинаған материалынан.
5. *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С.73.
6. Боздағым. Алматы, 1990. 200-б.
7. *Котляревский А.* О погребальных обрядах языческих славян. М., 1868. С.249; Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX- начало XX в. М.-Л., 1957. С. 37.; Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. С. 20-22. // Ленинград, 1924.
8. *Чистяков В.А.* Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX-XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.114-127.

### REZUME

#### D.ZHAKAN (Almaty) MUSLIM CHARACTERIZATION IN BURIAL CEREMONY SONGS

The article deals with the connection of burial ceremony traditions and songs with Muslim rituals.

С.МУЗАФФАРОВА

ӨЗБЕК ХАЛЫҚ ЖОҚТАУЛАРЫНЫҢ ЖАНРЛЫҚ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

*В статье рассматриваются древние узбекские жанры фольклористики. Роль и особенности обычаев, традиции узбекского народа в природе их семантики, рассматриваемые в контексте тюркских народов.*

*Makalede özbek folklorunun eski janrlarından ağıt janrı ve örf adetleri defoylıca incelenir.*

Зерттеулерден аңғарылғанындай, жоқтаулар түркі халықтарында кеңінен тараған «марқұмдар жайлы жаман сөйлеуге болмайды» тұжырымдамасына негізделеді.

Жоқтаулар тікелей адам өмірі, оның тағдырындағы оқиғалармен байланыстылығы үшін де мысалға алынған сөздерде туған-туыстық бірлігі мәселелері белсенді қатысуын байқаймыз:

Ұлды ұяға қойған,  
Қызды қияға қойған.  
Енежаным, бәйбішем.  
Оң қолын ұзатқан,  
Ұлға отау түзеткен,  
Енежаным, бәйбішем.  
Сол қолыны ұзартқан,  
Қызға боқша түзеткен,  
Енежаным, бәйбішем [1].

Ақ кептерге дән бердің,  
Әкем қалды деместен.  
Қалай ғана жан бердің,  
Көк кептерге дән бердің,  
Анам қалды деместен,  
Қалай ғана жан бердің [2].

Бұл жағдайлар жоқтаулардың тіл ерекшеліктеріне назар аудару қажеттігін көрсетеді. Жалпы, бұл жанрда туған-туыс бірлігін тек жақындықтарын мысал етуде ғана емес, бәлкім осы жанр мәтіндерінде белсенді байланыста екендігін көреміз.

Жанр мәтнінде туыстықты аңғартушы сөз және атамалардың көп кездесуі кездейсоқ емес:

Қара бұлт келеді,  
Жаңбыр ма екен, сел ме екен?  
Жүрегім қысып барады,  
Анамның дәрті сол ма екен? [3]

Айтпайын десем болмайды,  
Қайғымның оты қоймайды.  
Сенген бағым, беу әкем.  
Қасыңның қарасын,  
Желкеме құндыз етейін.  
Шығыш кеткен ағам ау,

Кешті күндіз етейін [3].

Құлақ ұрып күр кеткен, беу әжем,  
Бала бағыш қызығын көрмеген, беу әжем  
Көктемнің жаңбырындай жауып өткен, беу әжем,  
Патшаның қосындай қонып өткен, беу әжем...[3].

М.Б.Руденко күрд және орыс халық жерлеу рәсімдеріндегі кейбір жағдайларды зерттеп, былай деп жазады «Егер орыс жоқтауларында марқұмды ешқашан туыстық атаулармен айтпаса да, әрбір туыстық үшін нақты орындау тән болса, күрд жоқтауларында туыс-туғандық атаулары табу етілмейді» [4].

Ғалым мұның себебін де дұрыс көрсетіп берген: «Жерлеу табулары барша басқа табулар сияқты өзінде өзара қарсы екі белгіні, қасиеттілік пен жауыздықты бірлестіреді, марқұм алдындағы қорқу қанша кемісе, жоқтаулардағы табу етілетін сөздер ауқымы соншалық тарылып сала береді» [4]. Бұған қосымша етіп адамның дүние жайлы, әлем мен адам туралы тұжырымдары, танымдық тәрізінің өзгеріп, өсіп баруы да табулар ауқымын кемітуі, қысқартуы мүмкіндігін айтып өтпекпіз.

Жоқтаулар нақты адаммен байланысты болмаған жағдайларда олардағы ұқсатуларда да жоқтау нысаны болған адам және оның субъектісі-гуянда (орындаушысы) арасындағы байланыстар нақты дәрежеде бейнеленеді.

Аттарға мінсе айнадай,  
Жерлерде жүрсе найзадай,  
Маңдайға таққан тұмардай.  
Әпкесі күйсін, айнамның  
Қаңтарыш қойған тұлшардай [5].  
Саңдығымның сыры еді,  
Ақ жүзімнің нұры еді,  
Болар-болмас дерт үшін,  
Ботадай көзін сөндірді.  
Қарындасы өлсін, айнамның [5].

Бірінші төрттікте, негізгі назар марқұмға, марқұмның қасиет-қадірін сипаттауға арналған. Оны айна, найза, тұмарға салыстыру лирикалық кейіпкер (бұл жерде әпкесі) үшін жоғарғы әлеуметтік-эстетикалық және рухани орынға ие екендігін көрсету үшін қолданылса, ақырғы ұқсату, енді тікелей субъект – орындаушы (лирикалық кейіпкердің өзіне қатысты екендігімен назар аудартады).

Осы ұқсатудың толық мағынадағы ұлттық екендігін де айтқан жөн. «Қаңтарыш қойған тұлшар» өз өмірін, өмірінің мазмұнын атпен байланыстырған халықтар үшін ғана түсінікті әрі ардақты образ саналады. Махмуд Қашқари «Диуани лұғаті ат-түрк» шығармасында «қос қанатың, ер,

атың» деген мақалды бекер келтірмеген. Екінші жоқтаудағы «ботадай» ұқсатуы жайлы да, осындай деуге болады. Нақтылап айтқанда, бұл жердегі ұқсату қосымшасы «бота» сөзіне қосылған болса да, негізінде «көзге» байланысты. Мұның себебі, әңгіме бота туралы емес, оған байланысты болған «көз» туралы болуында. Негізінде ол ботаның көзіндей деген форманы бейнелеген мағынаны айқындайды.

Төмендегі ұқсатулар марқұмға жақын адамның жылап тұрған кезіндегі рухани күйзелісін баяндауға бағытталған:

Жандым ба десем, шоғым жоқ,  
Қойдым ба десем, қолым жоқ,  
Айтсам қайғым асады,  
Өкпем қазандай тасады.  
Жаным анам есіме түссе,  
Қайғым бастан асады...[1].

Тасып бара жатқан қазан образының түркі халықтарына, соның ішінде, өзбектерге өте таныс және жақындығын айтып жатудың қажеттілігі жоқ. Бұл жерде тек осы ой-пікір әйелдерге тән екендігін еске алу жөн. Жоқтауларда ұқсату үшін әлеуметтік-тұрмыстық өмірдегі түрлі нәрсе, өзгерістердің баяндалуы да сипатталады:

Заһар салдың асыма,  
Қайғы салдың басыма,  
Арманым аттың басындай,  
Қасіретім сайдың тасындай...[1].

Бұл жердегі нақты сезімдік ұқсату образдары абстрактілік әсірелеу үшін көрсетілген. «Арман» мен «қасіретті» көрсету қажеттілігі осы ұқсатуларды қолдану арқылы бейнеленеді. Өзектісі бейнедегі әсершілдікке мүмкіндік тудырған:

Қой басындай жүрегім,  
Қорғасындай қалмады.  
Жыламасам болмайды,  
Жыламай көңілім толмайды...[3].

«Қой басы», «жүрек», «қорғасын» сөздерінің мағынасын аңғартқан заттар тыңдаушыларға ерекше әсер етеді. Олар түркі халықтары үшін жақын, таныс. Жүректің қой басындай қозғалыста болуы, әрине, әсірелеп баяндау және ұқсату. Алайда ол бейне мағына соңына дейін өзекті. Яғни жүректің үлкендігі тек батырлық, ерлік белгісі емес. Бәлкім, бұл қасиет тыныштық, бейбітшілік, ынтымақ мағынасында ұғындырылады. Жүректің қорғасын қалшына келіп кішіреюі, тыныштықтың қысқаруымен бейнеленеді.

Сипаттауларды жоқтаулардағы ең көп қолданылатын көркем бейне құралына енгізу мүмкін:

Қара мазар ана жақта,  
Топырағы майда еді.  
Мейірбан анамнан айрылдым,

Енді көрмек қайда еді...  
Ексем бітпес майданым анам,  
Шақырсам келмес, мейманым анам,  
Кешкісін сырласым анам,  
Күндіз жолдасым анам [2].

Немесе:

Су дегенде, шербет берген, беу анам,  
Нан дегенде, набат берген, беу анам.  
Қандай анам бар еді,  
Жаным анам, қанатым,  
Белімдегі қуатым.  
Аязда қаймақ жалатқан,  
Жайнап алдында ойнатқан...[3].

Сондай-ақ:

Кең көшеден кетпеген, беу әкем,  
Кеңесіне жетпеген, беу әкем,  
Тар көшеден өтпеген, беу әкем,  
Талабына жетпеген, беу әкем...[3].

Жоғарыдағы мысалдарда қабірдің түсінен бастап, марқұмның ерекше қадір-қасиетіне дейін назар аударылғанын байқауға болады. Оларда ананың ешкімге ұқсамайтын, қайталанбас қасиеттері, сипаттары қисыңды бір ізбен берілген. Соңғы мысал да ерекше сипатқа ие. Онда әкеге тән ерекше қасиеттер тілге алынады. Барлығындағы сипаттаулар ауыр күйзеліс және ызамен баяндалады.

Сипаттаулар арасында, түстермен байланыстылары салмақты орынға ие:

Көгеріп аққан көк дария,  
Көгеріс жерде дерті бар.  
Жаным анам, ғарыбым,  
Арманмен кеткен дерті бар [6].

немесе:

Қызылдан көйлек кимедім,  
Қызығыңда болмадым.  
Сары көйлек кимедім,  
Сұхбатыңызда болмадым...[5].

Бұлардағы әрбір түс адам өмірінің нақты қырларымен тығыз байланысты болып келеді. Олардың түркі халықтарының өмір сүру тәрізі, әдет-ғұрыптары, дүниетанымы т.б тығыз байланыста екенін аңғару қиын емес. Соның ішінде сары түстің айрылысу, сағынышты, қара түстің қайғы-қасіретті айқындайтыны белгілі. Мұны төмендегі мысалдар да айғақтайды:

Қара орамал қолымда,  
Қарап қалдым жолыңда.

Сары орамал қолымда,  
Сарғайып тұрмын жолыңда...[3].

Немесе:

Қараны салдың басыма,  
Заһарды құйдың асыма [5].

Бұл үзіндідегі орамалдың қара және сары түстермен байланыстырылуы – айрылысудың, жерлеудің рәміздік мағынада баяндалуы.

Фольклордағы қызыл түс көбінесе қуаныш, шаттықпен байланысты. Көк (жасыл) да сол ерекшеліктерге лайық түстер.

«Диуани лұғат ат-түрkte» Махмуд Қашқари төмендегі мысалды келтіреді:

Қелну булса қизил кизар  
Жаһану булса яшил кизар [5].

Әйелдер ерімен «сұхбат» жасағанда, қызыл жібек киеді, жалыну мен қошеметтілік ретінде жасыл киім киеді. Әйелдер жайлы бұл мәтел мақсатқа жету, жағымды кейіпте болуды еске түсіру мақсатында атқарылады [1]. Демек, бұл дәлел де біздің жоғарыдағы ой-пікіріміздің дұрыстығын айғақтайды.

«Қаралар салдың басыма» үзіндісі азалы рәсімдермен тығыз байланысты. Яғни, халықтың жерлеу рәсімінде қара, көк, ал аза соңында ақ кийімі жақсы мәлім. Бұл ой-пікірдегі көп мағыналылық та назар аударуға лайық. «Қаралар салдың басыма» тек қара киім (орамал) жерлеу рәсімін аңғартпастан, қайғы-қам, күйзелістің көлемі мен салмағын да көрсетіп тұрғандай. Сонымен бірге «қара» көңіл-күй бағасын көрсететін сөз сипатында да, көркем-эстетикалық қызметті де орындауда.

Жерлеу рәсімімен байланысты жырларда «қара жер» тіркесін көп кездестіреміз. Бұл эпитет жердің түсін аңғартпайды. Бұл жағдайда ол көбірек қаранғылық, нақтылап айтсақ, жер асты (зұлмат) әлемімен байланыстырылады.

Төмендегі мысал да осы пікірдің дұрыстығын айғақтайды:

Қара жерлер қатты ма екен,  
Тастар желкеңізге батты ма екен,

Гүл анам, гүлдей анам  
Қара жерлерде жатты ма екен...[6].

Сондай-ақ, жоқтауларда сары түс айырылысу, сағыныш күйзелістерін көрсетумен сипатталады:

Саңдық толы сары гүл,  
Қалай ғана солды екен.

Көрмей қалған қос бауырым,  
Қалай ғана өлді екен...[1].

Әйгілі ғалым Музаяна Алавия осы жырды зерттей келе былай деп жазады: «Бұл жерде мынаны ескеру керек, «сандық тола сары гүл» деген сөз тіркесінде гүлдің сандықта тұруы болмаған жағдай, әйтсе де аллитерация қолдану, яғни «с» дыбысын көбірек қолдану үшін сандық, сары, солды, сөздері бір мезетте келтірілген». Назарымызда, «сандық толы сары гүл» сөз тіркесі

## Музаффарова С. Ўзбек халық жоқтауларының жанрлық...

нақты мағынаны емес, рәміздік, поэтикалық мағынаны аңғартып келуде. Яғни, «сандық» ауыспалы мағынада үй, аула, дүниені аңғартса, «сары гүл» - айрылысуды көрсетеді.

Жоқтаулар ырғақтық дикциямен, нақтылап айтсақ, тікелей орындаушылармен байланысты. Оларда аллитерацияның алатын орны ерекше. Жыр, өлең орындалатын болса, онда тек орындаушының мүмкіндігі емес, бәлкім тыңдаушылардың (бұл жерде жерлеу рәсімінің қатысушылары) мүмкіндіктері де есепке алынады. Сондықтан да жыр әсерін асыру мүмкін болған әрқандай құралдар және тәсілдер іске қосылады.

Қорыта келгенде, барлық фольклор жанрлары сияқты жоқтаулардың бейнелеу принциптерінде де өзгешелік жоқ. Бұл принциптердің барлығы жанрдың табиғаты, оның өмір сүру тәрізімен тікелей байланысты. Жоқтауларда ұқсату, сипаттау, параллелизм, әуез, аллитерация сияқты бейнелеу құралдары берік орында тұрады. Бұл да жанр табиғатына сай болған талаптардан туындайды.

Халық әуендері мәңгілік айырылу және қоштасу әуендері болғандықтан, өзіне тән шын ниетті поэтикалық нәзіктік, қайраттандыру рәміздері, ұқсату мен күшейту, қисындық негіз және салыстырулар көп кездеседі. Оларды көркем талдау, халықтың көркем даналығын қай дәрежеде нақты өмірмен байланыста екендігін ашу келешектегі ғылыми ізденістеріміз үшін таусылмас тақырып болып қалады деп ойлаймыз.

### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Оқ олма, қизил олма. Узбек халық ижоди. -Тошкент, «Ғафур Ғулом», 1972.
2. *Бобожонов Й*. Мотам маросимларига оид этнографизмлар // Узбек тили ва адабиети, 1997, 57-58-б.
3. *Гулдер*. Фарғона халқ қушиқлари. Узбек халқ ижоди. Тупловчи: Х. Раззақов. Тошкент, «Ғафур Ғулом», 1967. -249 б.
4. *Руденко М. Б.* Курдская обрядовая поэзия. - М., «Наука», 1982.
5. *Саримсақов Б.* Узбек маросим фольклори. I том. Тошкент, «Фан», 1988
6. *Имамов К., Мирзаев Т., Саримсақов Б.* Узбек халқ оғзаки поэтик ижоди. – Тошкент, «Уқитувчи», 1990. -304 б.
7. *Кармышева Б.Х.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. –М.: «Наука», 1986.
8. Тафаккур чечаклари. –Тошкент, «Фан» 1992.
9. *Тухлшев Б.* Билим-эзгулик йули. – Тошкент, «Фан», 1990
10. *Махмуд Қашғарий*. Туркий сузлар девони. I том. –Тошкент, «Фан», 1960.

### REZUME

#### MUZAFFAROVA S. (Turkistan) GENRE PECULIARITIES OF UZBEK BURIAL CEREMONY POETRY

This article deals with the ancient Uzbek folklore genre. The role of customs, traditions of Uzbek nation in the context of Turkish speaking countries.

В.Г. ЕГОРОВ

НАРОДНЫЙ ОРНАМЕНТ КАК СРЕДСТВО  
ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНО-СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

*Мақала ұлттық ою-өрнектердің рухани-  
отбасылық құндылықтарды қалыптас-тырудағы  
ролін зерттеуге арналған.*

*Makale milli desenlerin alevi, manevi kıymetleri  
yaşatmadaki yerini araştırmaya yöneliktir.*

Молодая девушка, выданная против своей воли за богача, не выдержав жизни с нелюбимым мужем, репается отравить его. Вскоре же она и сама будет вынуждена наложить на себя руки... Печальная фабула поэмы «Нарспи» выстрадана молодым чувашским поэтом Константином Ивановым (1890 – 1915) в начале XX века, видимо, совсем не случайно...

Он, ученик, а затем и преподаватель первой чувашской учительской школы в Симбирске, прекрасно понимал, что эти учителя школы, вернувшись в села и деревни, будут нести не только грамоту. Им суждено стать главными носителями идей русификации и христианизации родного народа. Он так же понимал и другое, что другого пути для его народа, видимо, не существует. Они были очевидцами того, что для тех, кто не принимал христианства, создавались невыносимые условия для жизни, они обладывались двойным налогом, их детей в первую очередь забирали в солдаты. Другая часть чуваш, которые решили принять ислам, вовсе становились татарами.

«Художник, я уверен, всегда создает свое произведение сознательно. Однако, познакомившись с произведением, видишь, что его красота и безобразие наполовину порождены таинственным миром, лежащим вне пределов сознания художника. Наполовину? Может быть, лучше сказать в основном?» [1] Это сомнение классика японской литературы Рюнескэ Акутагавы (1892-1927) вполне подходит и для анализа литературных произведений. Судьба родного народа и не могла не волновать душу молодого поэта и художника, и образ Нарспи, конечно же, это не только леди Макбет Белебейского уезда.

Проблемы слияния этносов не остались где - то в далёком историческом прошлом, процесс продолжается, и нет в этом ничего страшного и противоестественного. Страшным и противоестественным является появление химерных (по Л.Гумилёву) образований в результате таких «браков». Нам приходится видеть эти ужасные гримасы хищного, агрессивного и саморазрушающегося химерного сообщества. Как известно, химера может существовать в теле здорового общества, подобно раковой опухоли [2]. Кажется, что ещё немного, и эта химерная масса может стать критической. Суперэтносы, зараженные трупным ядом умерших и



умирающих в ней национальных культур становятся нежизнеспособными, их разрушение – только вопрос времени.

Воспринимая ассимиляцию народов и их культурных ценностей как неизбежность, человечество все же должно найти инструментарий выживания, чтобы не захлебнуться в химерных «антисистемных» проявлениях. Для этого не обязательно нагромождать учебный процесс новыми предметами по религиоведению или основам сексуальной грамоты. Иногда для этого достаточно открыть старый прабабушкин сундук, и постараться постичь истинный смысл орнаментов, выпитых руками наших предков.

Как известно, количество людей с доминантой правого полушария постепенно увеличивается по направлению с Запада на Восток. Как, впрочем, так же известно, что учебники пишут, как обычно люди с доминированием логического (левополушарного мышления) мышления. Получается, что почти всё богатство правополушарных культур остается на обочине современного образовательного процесса. Кроме того, и само современное искусство почти потеряло мировоззренческую составляющую. В.М. Розин отмечает, что в древнем мире и средних веках искусство выполняло мировоззренческую и адаптивную функцию.

Современное искусство, потеряв свою культурную ориентацию осознает себя уже не как мимесис, а как представитель самой жизни в ее многообразных тенденциях, в том числе тех, которые разрушают культуру. Поскольку средний художник не является мыслителем и этиком, отмечает В.М. Розин, он просто творит на своей ниве, способствуя самым разным тенденциям [3].

Дело в том, продолжает он, что, демонстрируя и эстетизируя патологию, современное искусство, во-первых, способствует возрастанию психических проблем и напряжений и приучает человека к социальной патологии, тем самым подталкивая к асоциальному поведению.

Такое искусство является порождением химерного сообщества, потерявшего связи с энергией ландшафта. В этой какофонии человек начинает терять природное чувство гармонии. Форма познания окружающего мира посредством искусства становится практически невозможной в изобилии химерного искусства.

Как отмечают исследователи, наша система школьного образования угнетает творческое правополушарное мышление, делая из талантливых детей обыкновенных взрослых. Одна из ведущих нейрофизиологов России Н. Н. Трауготт отмечает: «Надо предостеречь школу от левополушарного обучения. Это воспитывает людей, не способных к реальным действиям в реальной ситуации». Н. П. Хризман более категорична в своих выводах: «Исчезают правополушарники – генераторы идей. Вопрос стоит серьезно: надо спасать нацию» [4].

В эпоху глобализации вопрос стоит ещё серьёзнее, надо спасать цивилизацию. Всё большее пространство ойкумены становится подверженной этой химерной эрозии.

Как отмечают исследователи, произведения искусства являются ценным источником информации о сложных общественных процессах, сущность и динамику которых наука часто схватывает гораздо труднее и с запозданием. Искусство является универсальным механизмом накопления, хранения и передачи от поколения к поколению всей совокупности опыта человечества, а главное – системы ценностей, на основе которых живет и развивается человек.

Изучение древних артефактов позволяет понимать гармонию мира на уровне узора, орнамента. Человеческая цивилизация накопила богатый культурный потенциал, где его, человеческая деятельность гармонично вписывается в ландшафт, не вызывая в ней острых противоречий. Наиболее полная актуализация этих знаний проявилась на этапе раннеземледельческих культур, когда человеку пришлось выстраивать свои отношения с окружающей средой по природным принципам, учиться вписываться в природные циклы совершенно на новом этапе, чем это было во время этапа собирательства.

Согласно восточным учениям - все знания о мире заключены в одном символе и людям только предстоит разгадывать его, в отличие от западного принципа познания мира, когда неизвестное лишь увеличивается по мере увеличения знаний.

Одним из устойчивых визуальных символов является знак плода. Изображения этого знака существуют в разных интерпретациях в культурах самых разных народов на протяжении не менее пяти тысячелетий. Четыре точки этого знака образуют три уровня, верхний, парный средний и нижний.

Эта система не противоречит многовековой традиции рассматривать триаду как «корень всех древних систем» [5]. Как известно, ещё Платон говорил о триаде, как принципе познания. Его положение было развито немецкой классической философией (Кант, Фихте, Гегель), и известно в философии как три стадии любого процесса: тезис, антитезис и синтез. Многочисленные современные исследователи так же без усталости говорят о триединстве, подразумевая под этим, как обычно, единство науки, искусства и религии.

Со времён Платона четвёрку рассматривали как тетраэдр – геометрическое тело, имеющее 4 треугольные грани и четыре вершины. О.М. Калинин рассматривает тетраду не как геометрическое тело, а как квадрат, плоскую тетраду [6]. Повернув квадрат на 45°, и разделив его на четыре части - получим первичную гносеологическую тетраду. Онтологическую составляющую этой системы, к традиционной триаде *наука – искусство – религия* прибавляется *воспитание*, обозначенное Г.Н. Волковым как один из столбов – фундаментов, на которых покоится здание Гармонии [7].

На уровне мифологического сознания, создавшего этот орнамент три уровня символизируют верхний мир, нижний мир и средний, парный мир или три космические потенции по теории ицзин, китайской классической книге перемен: небо, земля, человек. На уровне среднего мира человек разделен на парное родительское, мужское и женское начала.



Рисунок 1. Знак плода, изображающий три уровня мироздания.

Символ, изображенный на кувшине эпохи Яньшао (рис.2), и на трипольских скульптурах (рис.3) имеют вполне определенное трехуровневое членение, в то же время являясь тетрадными моделями. Здесь мы можем говорить о принципах миропонимания наших древних предков. Верхний мир, нижний мир и парный (мужской и женский) средний мир здесь сконцентрированы в одном знаке – знаке плода. Для образования плода необходимо взаимодействие всех этих сил, в отличие от вегетативного пути, где достаточно взаимодействие верхнего и нижнего миров.



Рис.2 Кувшин эпохи Яньшао  
(III тыс. лет до н.э.)

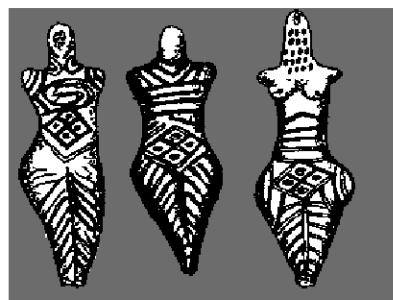
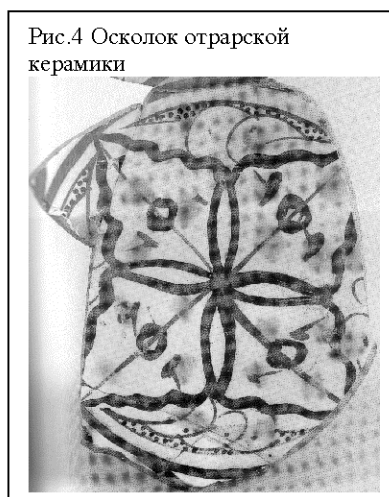


Рис.3 Трипольские скульптуры  
(II-III тыс. лет до н.э.)

На всём пути от Китая до Волги и далее прослеживаются единые орнаментальные мотивы, сохранившиеся в различных земледельческих культурах. Характерным примером такого археологического очага является городище Отгар в Казахстане.

Археологические находки на месте древнего земледельческого района в среднем течении Сырдарьи, содержат немало керамической посуды орнаментированной по канонам земледельческих культур. На обломках сосудов Семиречья, Самарканда, Согда... ромбический орнамент имеет своеобразную стилизацию, но сохраняет общую композиционную целостность.



Найденные на раскопках средневекового города Отрар (Южный Казахстан) у впадения р. Арысь в Сырдарью, в центре большого земледельческого района находки наглядно подтверждают единый мировоззренческий фон с другими древними земледельческими центрами (рис.4).

Декор посуды связанной с приготовлением пищи, хранением запасов, во многом отражают символику, свидетельствующую о магических представлениях древних племен.

Бесспорно, отмечают исследователи, что орнамент, встречающийся на посуде, культового и бытового назначения, “нес смысловую нагрузку и, видимо, в нем зашифрована мифологическая структура вселенной” [8].

В целом, как отмечают исследователи, комплекс отрарской керамики XIII-XV вв. близок к красноглиняной керамике золотоордынских городов Поволжья, где продолжали сохраняться традиции элементов пришедших из Ирана, Кавказа, Средней, Азии, Китая, Крыма и Византии. Поступательный ход развития земледельческих культур народов Азии и Восточной Европы был прерван в начале XIII века монгольским нашествием.

Орнаменты послемонгольского времени более декоративны, хотя в композиционном плане сохраняются первоначальные мотивы, они постепенно утрачивают свой первоначальный смысл.

Многие памятники культуры стали жертвой тлена времени, многие были уничтожены как носители чуждой идеологии. Пожалуй, самыми сохранными носителями этой информации остались орнаменты на вышивке. Передаваясь от бабушек к внукам на протяжении веков, они, конечно, претерпели определённую трансформацию, но сохранили глубинный смысл первоначальной идеи. Композиция геометрического орнамента цельна и самодостаточна. Орнамент на одежде выполнял не только магическую функцию оберега от проникновения злых духов, элементы орнамента раскрывали всё мировоззрение народа. Особое место в языке орнамента уделено семейным ценностям и семейно - родовым связям. Изучение наиболее архаичных чувашских орнаментов позволило сформулировать идею

*сознания ненасилия.* Главной идеей в этих орнаментах является крепкие семейные узы и задача воспроизводства полноценного подрастающего поколения. Как знак плода предполагает только парное единство в гармонии мужского и женского начала, так и человек выступает как неразрывный мост между прошлым и будущим, между предками и потомками. В различных аллоэлементах знака мирового древа сохранившихся, кстати, не только в вышивке, но и в других видах декоративно-прикладного искусства, отчетливо можно проследить видимую связь человека с тремя поколениями предков и тремя поколениями потомков [9].

В результате попытки перевода языка орнамента на текстовый язык получился такой девятидольный квадрат, в котором по правилу магического квадрата расположены девять заповедей сознания ненасилия [10].

4	9	2
РАДУЙСЯ ВНУКАМ. ПОСТАРАЙСЯ ДАТЬ ИМ ТО, ЧТО НЕ СМОГ ДАТЬ ДЕТЯМ.	ОБЕРЕГАЙ ПРИРОДУ. ПОМНИ, ТЫ ЧАСТЬ ЕЁ. ДА БУДЕТ ТАК!	ДОЖИВИ ДО ПРАВНУКОВ. ПУСТЬ ОНИ ЗАПОМЯТ ТЕБЯ ДОБРЫМ, МУДРЫМ, СПРАВЕДЛИВЫМ.
3	5	7
ДЕТЕЙ РАСТИ В РАДОСТИ И КРЕПКОМ ТЕЛЕ. ЛУЧШЕ ТЕБЯ ЭТОГО НИКТО НЕ СДЕЛАЕТ.	ДАЙ ДЕТЯМ ЛУЧШИЕ ЗНАНИЯ. СДЕЛАЙ ДЛЯ ЭТОГО ВСЁ ОТ ТЕБЯ ЗАВИСЯЩЕЕ.	ВЫРОСШИМ ДЕТЯМ ПРИГОТОВЬ ОТДЕЛЬНОЕ ЖИЛИЩЕ. ЭТО ТВОЙ ДОЛГ.
8	1	6
УКРЕПЛЯЙ ЗДОРОВЬЕ. ТВОЁ ЗДОРОВЬЕ - ДОСТАТОК СЕМЬИ, КРЕПОСТЬ РОДА, СИЛА НАРОДА.	ПОМНИ О ПРЕДКАХ. ПУСТЬ ИМ НИКОГДА НЕ БУДЕТ СТЫДНО ЗА ДЕЛА ТВОИ.	НАЙДИ СВОЮ ПОЛОВИНУ. ПУСТЬ ЕЁ ГЛАЗА ВСЕГДА СВЕТАТСЯ ВОСХИЩЕНИЕМ ТОБОЙ.

Заповеди, расположенные по правилу магического квадрата образуют три уровня. Нижний уровень – укрепляй здоровье, помни о предках, - относится к детству человека. Детство заканчивается, когда человек находит свою половину и вступает в брак.

Средний уровень связан с воспитанием, образованием и материальным обеспечением своих детей.

До верхнего уровня дедушек и прадедушек (бабушек и прабабушек) должен стремиться дожить каждый начавший жизненный путь. В китайской традиции нормой считается быть живым свидетелем девяти колен своего рода, от прапрадеда до праправнука [11]. Именно в этом возрасте наиболее велико твое влияние по формированию отношения к окружающей среде, будь ты дедом или научным руководителем.

Система предполагает и вегетативный путь, или путь Леонардо по центральной вертикали [12]. Обогатившего этот мир новыми знаниями, которые покоятся на традициях предков и не являются разрушительными для среды обитания тоже можно считать прошедшим свой божественный путь на Земле.

Да будет так!

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Акутагава Р.* Слова пигмея. М., «Прогресс», 1992
2. *Гумилёв Л.Н.* Этносфера. История людей. М. «Экспрос».1993 г. С.532-533.
3. *Розин В.М.* Техническая реальность и ее влияние на искусство// Полигнозис.2001. №1.С.83
4. <http://www.filolingvia.com/publ/112-1-0-642>
5. *Волгин Л.И. Вельмисов П.А.* Триадная парадигма познания. //Любищевские чтения 1998.Ульяновск 1998.С.67.
6. *Калинин О.М.* Плоские тетрады и проектные геометрии.// Семиодинамика.. Труды семинара С-Пб., 1994, С.79 – 85.
7. *Волков Г.Н.* Под знаком добра. // Халӑх шкулӑ. Народная школа. №3 ,1992, Чебоксары, С.1 – 10.
8. *Байтаков К., Ерзакович Л.* Керамика средневекового Отрара. Алма-Аты, 1991. С.19
9. *Егоров В.Г.* Возвращаясь к забытым истинам.//Любищевские чтения 1998. Ульяновск, 1998.
10. *Егоров В.Г.* Сознание ненасилия. //Любищевские чтения 1997. Ульяновск, 1997.
11. *Бичурин Н.Я.* Ради вечной памяти. Чебоксары. 1991
12. *Егоров В.Г.* К вопросу об образном мышлении и использовании принципа природосообразности в воспитательном процессе. // Халӑх шкулӑ. Народная школа. №3, 2001, Чебоксары, С.62 – 66.

#### REZUME

EGOROV V.G. (Cheboksary)  
ROLE OF NATIONAL ORNAMENTS IN ESTABLISHING THE SPIRITUAL FAMILY  
TRADITIONS FORMATION

The article deals with the role of national ornaments in establishing spiritual family traditions.

ЯСИҒЫН ҚҰМАРҰЛЫ

## КӨШПЕЛІЛЕР ЖӘНЕ ҚЫТАЙДЫҢ ОРТА ЖАЗЫҚ ЖЫЛҚЫ МӘДЕНИЕТІ

*В статье говорится о влиянии культуры коневодства кочевников Евразии на культуру Средней равнины древнего Китая, откуда мы видим неясные стороны культуры коневодства у кочевников, особенно у тюркских кочевников.*

*Makalede Avrasya göçmenleri at kültürünün eski zamanlardaki Çin'in Orta düzündeki kültüre olan etkisi söylenmiştir. Ayrıca türk göçmenleri at kültüründeki bu zamana kadar bilinmeyen detayları görmek mümkündür.*

Евразия (Eurasia) даласы – шығысы һинган тауларынан басталып, батысы Дунай дариясына тірелетін, солтүстік ендік 38-55 градус аралығындағы Алтай тауын орталық етіп, шығыс және батыс бөлікке бөлінетін, ұзындығы он мың, ені бес мың шақырымнан асатын жанға жайлы, пұрайлы қоңыржай алқап. Бұл ғылымда адамзат және адамзат мәдениеті пайда болған өңірлердің бірі саналады. Адамзат мәдениетіндегі ең бір ғажайып, дәуір бөлгіш жаңалық жылқының қолда үйретілуі мен арбаның ташқырлануы дәл осы Евразия даласының Қазақ сахарасында болды.

Көшпелілер мәдениетін тағы бір қырынан салыстырмалы түрде жылқы мәдениеті деп айтуға да болады. Өйткені жылқы көшпелілер өмірінің бір бөлегі іспетті. Жылқы көшпелілердің табыну нысанасы, ардақтау нышаны, ләззат көзі, эстетикалық қайнары, мінсе көлігі, қиналса серігі, шаттанса сауығы, шөлдесе сусыны, ашықса азығы, тіріде қанат-құйрығы, өлгенде тұлы, жолдасы, сән-салтанат, айбаттың белгісі, күш сынасар қаруы, махаббаттың дәнекері, қайғы-шерді сейілтүші болғаны баршаға аян. Қысқасы, көшпелілер өмірі – ат жалындағы өмір, жылқымен тағдырлас өмір.

Евразия көшпелілерінің өмірінің, шаруашылығының, қоғамдық қимылдарының көп бөлігінің жылқымен байланысты болғандығын Батыста Геродоттың, Қиыр Шығыста Сымашияның және басқа да арғы заман тарихшыларының жазып қалдырған тарихи деректерінен байқауға болады. Ал, бұндай дәріштеулер соңғы заман авторларының аузынан тіпті де жиі ұшырайды.

Тарихи деректерге қарағанда, терістік көшпелілерінің арғы аталары сақтар және басқаларда ең негізгі мал жылқы, ең басты азығы жылқы еті мен жылқы сүті (қымыз) болған. Геродот (б.з.б. 5 ғ. орталарында жасаған) Каспийдің шығысындағы байырғы Сақ тайпалары Сарматтар мен Скифтер туралы, олардың ірі қара мал бағуға, әсіресе жылқы өсіруге ерекше мән бергендігін, Скифтердің бүтін тіршілігі жылқымен байланысты болағандығын жазады. Көптеген байырғы Евразия этностары сүт ішкенімен, ол басты азық орында тұрмаған, ал Сарматтар мен Скифтер сүтті басты азық еткен. Сүт болғанда да бие сүтін ең негізгі азық ретінде тұтынған [1]. Ал,

шығыста байырғы Ғұндар туралы: «...жасөспірімдері құс, тышқан дәлдеп садақ атуды үйренеді, ...жігіт-желеңі шетінен садақ асынып атты сарбаз болады...» десе [2], Үйсіндер туралы оның жылқылы ел екендігін, байларында 4-5 мыңға дейін жылқы болатындығын баяндайды [3]. Геродоттан 12 ғасыр кейінгі сол сақтардың ұрпағы – қышпақтардың малының ішінде жылқысының мыңғырып өсетіндігін, басты тағамның қымыз болғандығын, қымыздың көптігі жылқының көптігінен екенін, кейбір байларда 10 мың бас жылқы болғанын Дешті Қышпақ даласында болған басқа авторлар да жазады [4].

Сол көшпелілердің соңғы ұрпақтары қазақ ұлты туралы қазақ жеріне сүргінге айдалған поляк төңкерісшісі Янушлувич «Қазақтар ең алдымен еркекті, содан соң жылқыны, үшінші кезекте әйелді құрметтейді» деп жазса, [5], XIX ғасырда өмір сүрген орыс этнографы К.Н. Калачев «Қазақтар уақытының көп бөлігін ат үстінде өткізеді. Дүниеде олар үшін бұдан артық ештеңе жоқ» деп естелік қалдырады [6].

Қазақ халқының жылқы құмарлығы мен жылқы мәдениетіне берілгендігінің айғағын қазақ мақал-мәтелдері, бата-тілеулері, шешендік сөздері сияқтыларынан да мольнан жолықтыруға болады. Қазақ баталарында: «Алтын ерлі ақ боз ат, астыңда жүріп арысын. Қолаң шапты, қой көзді, таңдап алған бұраң бел, қасыңда жатып қарысын» деген сияқты бата жолдары жолығады. Қазақта Ақтайлақ би Қарауыл Қанай шешеннен: – Ер басыңда бақыт нешеу, кемдік нешеу? – деп сұрағанда, Қанай шешен:

«Астыңдағы атың жүйрік болса – жалғанның пырағы,  
Алғаның жақсы болса – үйің мен қонағыңның тұрағы.  
Балаң жақсы болса – екі көздің шам-шырағы,  
Әкең – асқар, шешен – таудың бұлағы.  
Мінеки, бес бақыт деген осы.  
Атың шабан болса – дүниенің азабы,  
Алғаның жаман болса – өмірдің тозағы,  
Балаң жаман болса – көрінгеннің мазағы.

Мінеки, үш кемдік осы, – деп жауап берген екен. Міне, бұлардың барлығынан біз жылқы малының қазақ ұлтын қамтыған көшпелілер өміріндегі орнының қаншалық маңызды екендігін көре аламыз.

Осыған салыстырмалы түрде, қазіргі біз, ата-бабаларымыздың дүниенің төрт бұрышына жылқы мәдениетін қалай тарқатқанын құнттап зерттеуді былай қойып, сол атадан балаға жалғасқан өз бойымыздағы бұрын-соңды сақталған жылқы мәдениетін де құнттап, егжей-тегжейлі зерттей алған жоқ сияқтымыз. Бұдан өз мәдениетінді өзің жеткілікті танымай тұрып, оның басқаға жасаған әсер-ықпалын қайдан сезінерсің деген ой да келеді. Керісінше, көшпелілердің жылқы мәдениетінің Қытайдың орта жазығына



жасаған әсер-ықпалынан жылқы мәдениетінің арғы сораптарын да зерттеп, зерделей аламыз.

**1. Жылқыны қолға үйрету, азыққа, көлік орнында пайдалану**

Жылқының қолда үйретілуі жөніндегі ең алғашқы дерек Қара теңіздің терістігіндегі Днепр (Dniєr) өзені аңғарындағы орманды даланың б.з.б. 4300 - б.з.б. 3500 жылдар аралығындағы Сренд-Стог (Srend-Stog) мәдениетіне тән Деревка (Derevka) жұртынан байқалған. Енді бірі – Қазақстанның солтүстігіндегі Ботай көне жұртындағы жылқы сүйегінің үйіндісі. Уақыты б.з.б. 3500 жыл айналасы [7]. Бұл екі жұрттың жылқыларын қолда бағылған жылқы деушілер де, жабайы жылқы деушілер де бар. Осыдан басталған жылқы мәдениеті туралы зерттеулердің барлығы жылқының ең алғаш рет қолда үйретілуінен, көлікке пайдаланылуынан бастау алған жылқы мәдениеті әуелі Орта Азия және онымен шектескен терістік, батыс өңірлердегі Сақтардың мекенінде пайда болып, төңіректің төрт бұрышына таралғандығын дәлелдейді.

Адамдар жылқыны қолға үйреткеннен бастап жылқы мәдениеті пайда бола бастады. Ол тұтас адамзат тарихын өзгертті. Адамзатта мәдениеттің түртүлғасы ерекше мол болғанымен, жылқы қолда үйретіліп, көлік орнында пайдаланыла бастағаннан-ақ, адамзат мәдениетінің бет-бейнесінде бұрылыс туғызды. Адамзаттың көпші-қоны, жортуыл-жорығы, барыс-келісі, хабар-опшары, қозғалыс аумағы сияқтылардың барлығында өзгеріс болды. Соғыстың көлемі мен соғыс шаршатын аумақ та барынша кеңейді. Информацияның тарайтын аумағы ұлғайды, таралу қарқыны тездеді. Жылқы жай көлік қана болған жоқ, ол жылқы мінген ұлттар мен ұлыстардың рухын ұштады, жігерін шыңдады. Адамзаттың тәуекелшіл, қатаң, қағілез, ширақ, сезгір, қайсар, қажымас, еркін мінез-құлық қалыптастыруына түрткі болды. Сондықтан да ат құлағында ойнаған көпшелілер тәуекелшілдікті, қатаңдықты, қағілездікті, ширақтықты, сезгірлікті, қайсарлықты, еркіндікті сүйді, оған құмар болды, одан эстетика қалыптастырды. Жылқы, жылқыға мінген адам жырға қосыла бастады. Терістіктің ат құлағында ойнаған көпшелілері ғана емес, Қытайдың орта жазығындағы бұл көлікке мініп көрмеген егінші тұрғындары да өлең-жырларында жылқыны жиі ауызға алатын болды.

Қытай жеріндегі жылқының ең алғашқы деректерін қазба барысында табылған жылқы сүйектерінен және ең байырғы қытай қиял-ғажап аңыз-ертегілерінен аңғарамыз.

Тарихтан бұрынғы замандардағы Евразия сахарасында жылқы ең әуелі азықтық үшін пайдаланылған. Ал, Қытай жерінде бұндай әуелі азыққа пайдаланылып, онан соң көлікке пайдаланылғанының археологиялық дерегі қазірге дейін жолықпады. Сары өзен алабы бұндай барысты бастан кешірмеген. Қытайда үй жылқысы Шаң дәуірінің соңғы мезгілінде (Шаң дәуірі: б.з.б. XVII ғасырдан б.з.б. XI ғасыр аралығы) тұйықсыз мольнан

пайда болды. Дәл осы дәуірлерге тән археологиялық олжаларда, терістік Қытайдағы Шаң патшалығының соңғы мезгіліндегі астана орны – Хынанның Аняң Ин көне жұртынан және Шанши, Шандоң өлкелерінен тасаттыққа сойылған және көр жолдастыққа көмілген жылқы сүйектері табылды. Жануарлар археологиясымен айналысатын қытай ғалымдары Шаң дәуірінің алғашқы және орта мезгіліне тән көне жұрттардан табылған жануар сүйектеріне зерттеу жасағанда бірде-бір жылқы сүйегі байқалмаған. Қытайдағы ішкі моңғұл өңіріндегі үңгірден көне тас дәуіріне тән бір жылқы сүйегі табылған. Ғалымдар оны азықтыққа пайдаланылған жылқының сүйегі деп қараған [8]. Қытай жерінен табылған жаңа тас дәуірінің жылқы сүйегі тым мардымсыз. Бұлардың басым көбі Сары өзеннің орта және жоғарғы ағарындағы Гансу-чиңхай аумағына шоғырланған. Тарих дамып Лоңшан мәдениеті дәуіріне (Лоңшан <龙山> мәдениеті – Сары өзеннің орта-төменгі ағарларына таралған, жаңа тас дәуірінің ақырғы мезгілдеріне тән, б.з.б. 2900 жылдардан 1900 жылдар аралығындағы мәдениет) жеткенде, жылқы сүйегінің қалдықтары Сары өзеннің төменгі ағарларына дейін таралған. Алайда, бұлардың да саны тым шамалы болған. Сондықтан ғалымдар бұларды да азықтық үшін ауланған жабайы жылқы сүйектері деп бағалады [8].

Сонымен Қытай жеріндегі арғы заманғы жылқы сүйектерінің ташпылығы мен үй жылқысының Шаң дәуірінің соңғы мезгілінде тұйықсыз пайда болып, жедел көбеюі мамандарды Қытайдағы үй жылқысының арғы төркінін батыс терістіктегі далалық өңірлерден іздеуге бастады. Қытай жері қола дәуіріне аяқ басқаннан кейінгі заманға тәуелді жылқы сүйектерінің деректері және батыс терістіктегі жартылай далалық өңір болған Гансу-чиңхай алаштарынан табылып отырды. Чижия (齐家: б.з.б. 2000 жылдардан басталады) мәдениетіне тәуелді бірнеше жұрттан үй жылқысының сүйегі табылды. Одан сәл кейінгі Сыба (四霸) мәдениетінің жұртынан табылған жылқы сүйектері көбейе түсті. Сыба мәдениетіне тән көне жұрттардан көр жолдасқа қоса көмген қой, сиыр сүйектері молынан табылды. Бұл Сыба мәдениетінде мал шаруашылығының дамығандығынан, көлік жылқысының барлығынан дерек береді. Ал, Чижия мәдениетіне тән Хуошаугу (火烧沟) мәдениет жұртында жылқыны көр жолдасқа қоса көму құбылысы байқалды. Бұл Евразия жылқы мәдениетінің Қытай жеріне ене бастағандығы еді. Бұл арада айрықша атап өтуге татитыны – осы алғашқы үй жылқысы мен жылқы мәдениетінің деректері байқалған Чижия, Сыба мәдениеттері мен батыс терістіктегі Евразия далалық көпшелілері мәдениетінің байланысы. Ғылыми зерттеулердің нәтижесі Евразия дала мәдениетін орта жазыққа жеткізген дәнекер мәдениеттердің дәл осы арысы Яншау (仰韶) мәдениетінен бері қарайғы, Чижия, Сыба және басқа да аттармен аталған батыс терістік

мәдениеттері екендігін дәлелдейді. Қытай жеріне батыс терістік Евразия даласынан келген алғашқы қола бұйымы және қолашылық өнері, алғашқы бидай, алғашқы терістіктің реңді гремикасы, алғашқы жылқы жегілген арба, алғашқы көлік жылқысы, алғашқы бейнелі жазу сияқтылардың барлығы дәл осы өңірдегі, осы мәдениет жұрттарынан байқалып отыр. Осы мәдениеттердің ұзын ырға басы б.з.б. 2000 жылдықтың бастарына тура келеді. Демек осыдан 4 мың жыл ілгері батыс терістіктен келген атты-арбалы Сақ тайпалары Қытайдың батыс терістігінен орта жазығына дейін сұғынып кірген. Сары өзен мәдениетінің алғашқы алауын жаққан.

D.A.Black қатарлылардың зерттеуінше, тарихтан бұрынғы Гансу өңіріндегі адам бас сүйегін одан да орта жазыққа сұғынған Уйхы өзені (渭河) мен Яңшау мәдениетінің адамдарымен салыстырғанда Гансудан табылған адам бас сүйектерінің түрқы үнді-европа типіне өте жақын екендігін көрсетеді. Бұл тарихтан бұрын Гансу өңіріне үнді-европа нәсілділердің келгендігін ұғындырады [9].

Америка қарастылығындағы қытай қандас әйгілі археолог Жаң Гуаңжы: «Хыпи дәлізіндегі б.з.б.-ғы сан ғасыр бұрынғы мәдениет қалдықтары – Нүкістер мен Үйсіндердің тарихтан бұрынғы мәдениетін зерттеудің ең маңызды материалы. Егер бұл ұлыстардың Сыба немесе Шажин (沙井) мәдениетімен тікелей байланысы бар болса, сондай-ақ Нүкістер мен Үйсіндердің этникалық төркіні батыстағы Кавказдықтарға жуық болатын болса, онда бұл Сыба мәдениетінің төркіні мен Чижия мәдениетінің ұлттық тегімен байланысын анықтауда аса маңызды дерекпен қамдайды» дейді [10].

Үнді ғалымы А.К. Нарайн (A. K. Narain) «Тарихтағы ең алғашқы үнді-европалықтар» атты еңбегінде, Тохарлар мен Нүкістерді (月氏) алғаш қытай жеріне тараған деп қарайды. Ол Қытайдағы Чижия мәдениеті, тіпті, Яңшау мәдениеті уәкілдік еткен мәдениет дәл Тохарлардың «ең алғашқы» мәдениеті, тохарлар сырттан келген «жат жұрттықтар» емес, қайта сол жердің жергілікті тұрғыны. Ол одан да арыға барып, үнді-европа тілділер Қытайдан тараған болса керек, тохарлар сол «ең алғашқы» үнді-европа тілділердің бір тармағы ретінде, ата мекенінен ең ақырғы көшкендер болуы мүмкін. Тохарлармен төркіндес «ең алғашқы» үнді-европалықтардан Hittites мен Кентұм (centum) тіл тобындағылар болып, олар осы өңірден осыдан бес, төрт мың жылдар бұрын батысқа қоныс аударған болуы мүмкін, яғни тохарлар – Нүкістердің, тіпті, тұтас үнді-европа тілділердің ата жұрты Қытайдың терістігі деп қарайды.

Ғалымдар зерттеу арқылы тарихтан бұрынғы тарихи аңыздағы айдаһар жеккен (ат жеккен) арбалы Хуаңди ұлысының көшіп-қонып жүрген аумағы Уйшүй өзенінің терістігі, Шаншидің (陝西) орталық бөлегі және Гансу аумағы деп тұжырымдайды. Бұл дәл Қытайда ең алдымен қола мәдениеті пайда болған Чижия мәдениеті өңірі. Сондықтан мамандар Чижия мәдениеті аңыздағы Хуаңди ұлысымен сәйкес келеді деп қарайды [11].

Қытайдың батыс терістігінде көпшелі мал шаруашылығымен шұғылданған Хуаңди тайпасы алғашында Шуанюан (軒轅) деп те аталған. «Тау-теңіз шежіресі · Ішкі құрылық батыс баянында»: «Шуанюан елі, ... адам басты, жылан денелі» деп жазылады [12]. Хуаңдиді білдіретін Шуанюанның қытайша жазылуы 軒轅 болып, оның екі әріші де арбаны білдіретін 车 қосымшасымен қосылып жасалған. Бұның алдыңғысы: 軒 – биік деген мағынаны, соңғысы: 轅 – арба дөртесі. Демек бұл жеке-жеке мағыналағанда *биік арба дөртесі* деген мағына шығады. Бұл бір жағынан биік арба дегенді білдіреді. Сақтар – арбамен көшіп жүретін халық. Тарихи аңыздарда баяндалуынша, Хуаңди Тайшан (泰山) тауынан (Сарыөзен бойына) айдаһар жегілген арбаға отырып, алдынан бөрі жол бастап, артынан аруақ қолдап, қорғап келеді (Ханфыйзі) [13]. Бұл Хуаңди тайпасы Қытайдың орта жазығына батыс терістіктен келген сақтар дегенді одан ары растай түседі. Алғашқы арба жасағандар, жылқыны қолға үйретіп, арбаға жеккендер (қытайтанушы ғалымдарда ұлуды жылқымен байланыстырушылар да көп), бөрі иесі қолдап, қорғайды, аруақ қолдап, қорғайды деп сенгендер де терістік көпшелілері екендігі тарихтан азын-аулақ хабары бар адамдардың барлығына белгілі.

Қытай тарихында Хуаңди мен Яндиден (Янди – Хуаңдиден бұрынғы орта жазықта егін шаруашылығымен айналысқан тайпа көсемі) қалса, басты орында тұратын тағы бір маңызды кейіпкер – Чью (蚩尤). Чьюң аңыздарда көбінде кейінгі тарихтарда суреттелген терістік көпшелілері ғұндар сияқты «жауыз» түрінде жолығады. «Заман әділетінде» «Айдаһар балықты өзен сызбасынан» (龙鱼河图) нақыл алып «Чьюң ағайынды сексен бір, олар хайуан денелі, адам сөзді, қола бас, темір иық болыпты, құм жейді екен, әскери қару-жарақ жасап, аспан астын тітірентеді, төңірегін рақымсыз қырып-жояды» делінеді [14]. Батыс Азиядан терістік Африкаға дейінгі өңірлерде де ерте заман адамдары адам басты жануар денелі адамдар туралы аңыздар таратады, сурет салып, мүсіндер ояды. Ғалымдар бұларды осы өңірдің адамдары жылқы мінген терістік көпшелілерін алғаш көргенде шығарған қиял-ғажайып деп тұжырымдайды. Ендеше, жоғардағы Чью туралы аңыз да осыған ұқсайды. «Хайуан денелі, адам сөзді, қола бас, темір иық» – астына жылқы мінген, басына дулыға, үстіне сауыт киген байырғы сақтардың жауынгері. Олардың «құм жеуі» – терістікте, құмды далада жасайтындығы. «Әскери қару-жарақ жасап, аспан астын тітірентеді, төңірегін рақымсыз қырып-жояды» делінуі де атам заманнан терістік көпшелілеріне телініп келе жатқан ерекшелік екендігі белгілі. Ал адам бас, хайуан денелі болуы – аттың үстінде жүруі.

Сонымен Қытайдың орға жазығына көлік жылқысы терістік көпшелілері арқылы келді. Ол ғана емес, қытай тіліне жылқы дегенді білдіретін «ма» (馬) деген сөз де терістік көпшелілерінен қабылданды.

Жылқының түркі тілдеріндегі аталуы негізінен ұқсас, «ат» немесе «жылқы». Ал, басқа алтай тілді халықтарда басқаша, яғни, моңғұлша «морін», тоңғұсша «мүрін», корей тілінде «мал», жапонша «ұма», осы сөзді алтай тілдерінен қабылдаған қытай тілінде арғы заманғы айтылымы «муаг» (馬 -- mwäg), қазіргі ортақ тілдегі айтылымы – ма. Ғалымдар Шығыс Азиядағы осы халықтардың жылқыны (атты) атауының байырғы Орта Азиядағы үнді-европа, орал, енисей тілдері және түркі тілдеріндегіге ұқсамауы, бұлардың өзіндік төркінге және мәдениет көрінісіне ие екендігін аңғартады деп қарайды, сондай-ақ осы арқылы жылқының қолда үйретілуі мен көлікке пайдаланылуының Шығыс Азияға қалай келгендігін түсіндіруге ұрынады.

Түркі тілдерінде жалшы көріністік жақтан жылқы атауы моңғұл, тоңғұс, корей, жапон, қытай тілдеріндегіге (морін/мүрін/мал/ұма/mwäg/ма) жақын болмағанымен, жылқыны басқа алтай тілдерімен төркіндес атайтын Корейлер «мал» десе, түркі халықтары жылқы, сиыр, түйе, қой (ешкі) – төрт түлікті қосып жалшы «мал» деп атайды. Моңғұлдар малды да, жануарды да «мал» дейді. Бұл да кездейсоқ құбылыс болмаса керек.

## 2. Жылқыны арбаға жегу және мініске міну

Жылқының б. з. б. 2 мың жылдықтың бастарында арбаға жегілгендігі жайындағы археологиялық дерек жеткілікті. Бұған Қазақстанның солтүстігіндегі Тобыл өзені аңғарынан байқалған Сынтапта мәдениет жұрты дәлел. Сынтапта мәдениетінің мезгілі б. з. б. 2200ж. - б. з. б. 1800ж. аралығы деп тұрақтандырылған [7, 64-66]. Қазіргі археологиялық деректерге қарағанда, жылқы әуелі арбаға жегілген, кейін біртіндеп мініске пайдаланылған. Сондықтан әуелі арбаға қатысты, одан мініске қатысты ат әбзелдері (ер-тоқым) жарыққа шыққан.

**Арба:** Көпшелілер Сарыөзен бойына тек жылқының өзін ғана алып келген жоқ, қайта алғашқы жылқы арбаға жегіліп, арбамен бірге келді. Аңызда айтылатын «Айдаһар жеккен арбаға отырып, алдында бөрі жол бастап, соңынан аруақ ілесіп келетін» Хуанди, дәл жылқы жеккен арбаға отырып, бөріні жол бастаушы тотем, аруақты қолдаушы еткен терістік көпшелілері екендігі белгілі. Ұлуды жылқымен байланыстырушы ғалымдардың да мол екендігін осы еңбектің бірқанша жерінде баяндадық.

Жоғарыда баяндағанымыздай байырғы Қытай мәдениеті атасы Хуандидің тайпасы Шуанюан (軒轅) деп те аталады. Оның «арба дөртесі» мынада екендігін де жоғарыда айттық. «Тау-теңіз шежіресі · Ішкі құрылық батыс баянында»: «Шуанюан елі, ... адам басты, жылан денелі» деп жазылады [12]. Басы адам, денесі жануар деп бейнелеу атқа мінген терістік

көпшелілерін алғаш көрген басқа халықтардың шығарғаны екендігін көптеген ғалымдар баяндап келеді. Сақтар арбамен көшіп жүретін халық болғаны, олар тұрақты жолы бар отырықты қала-қыстақты елдің аралығында емес, кең дала, сайын сахарада еркін көшіп жүретіндіктен арбасының доңғалағы үлкен, дәртесі биік келетіндігі белгілі. Сақтардың кейінгі ұрпақтарынан Қаңлы (康居国: Қаңгу немесе Қаңға елі), Қаңға (高车) тайпаларының атының да арбаға байланысты қойылғандығы көшке белгілі жай. Міне бұл Қытайдың орта жазығындағы арба туралы ең алғашқы аңыз ертегілік және тілдік деректің терістік көпшелілерінен болған Хуаңдимен байланысты екендігін ұғындырады. Ал, бұдан басқа да арбаның археологиялық және тарихи деректері оның орта жазыққа терістіктен келгендігін растайды. Арбаның Қытайдың орта жазығына терістіктегі далалық көпшелілерден келгендігі – қазір ғылымда біршама тұрақты таным қалыптастырған көзқарас. Ғалымдар арба туралы археологиялық қазбалардан, жаргас суреттерінен және тарихи жазбалардан жан-жақты қарастыру, жер шарының жер-жерінен табылған ең байырғы заманғы ат арбаларды өзара салыстыру арқылы, ат арбаның Қытайдың орта жазығына терістіктегі далалық көпшелілерден келгендігін растады. Ал, ат жегілген арба Евразия даласында ең әуелі соғысқа пайдаланылғандығы археологиялық олжалардан да, тарихи жазба деректерден де, жаргас суреттерінен де белгілі жағдай. Сондықтан біз бұл арада арба Қытайдың орта жазығына терістіктен барғандығын ғана емес, қайта, сол дәуірде немесе одан ілгері шаңдармен іргелес отырған терістік көпшелілері арбалы әскер ұстады ма дегенге қызығамыз.

Шаң дәуіріндегі сүйек жазуынан бастап армия қытай жазуында «арбамен» (车) қосылған иероглиф 𨋖 арқылы бейнеленген. Іс жүзінде бұл арбаның сол дәуірдің өзінде-ақ ең басты соғыс қаруы екендігін айғақтайды. Демек, Шаң дәуірінің соңғы кезінде Қытайдың орта жазығында армияның басты қаруы арбаға айналуы, арба мен аттың төркіні келген батыс терістікте ат шеккен арбаның одан көп жылдар бұрын басты соғыс қаруына айналғандығын ұғындырады. Бұндай арбалы жасақтардың суреттері терістіктегі жаргас суреттерінде сонау Каспийден Қиыр Шығыстағы жапон теңізіне дейін жиі ұшырайды.

Шаң дәуірінің соңғы мезгіліндегі сүйек жазуларында ат жегілген арбаның соғысқа пайдаланылуы туралы деректер жолығады. Шаңдардың батыстағы жауы алдымен арбаны соғысқа пайдаланғанын көрсетеді [15, 58].

Кей мамандар Шаң дәуірінің соңғы мезгіліндегі әйгілі әскери қолбасшы Фу хауды (妇好) Шаң дәуіріндегі терістіктегі көпшелі елдің (方国) Шаң патшасы У диңге (武丁) ұзатқан қызы, оның жасауларының бір бөлегі – соғыс арбасы мен қабірінен табылған терістік үлгісіндегі қола бұйымдар деп

қарайды [15, 58]. Шаңдарды аударып тастап, Жоу патшалығын құрған жоулар патшалық құрудан бұрын бір мезет егін шаруашылығынан мал шаруашылығына өтіп, терістік көпшелілерімен бірге жасаған. Осы жоулар құрған патшалықтың орта мезгіліне тәуелді жоулардың бір қола бұйымына (师同鼎) Номдармен (戎) болған бір реткі соғыс баяны ойып түсірілген. Бұл археологиялық олжада жоулардың бірі Шы тоң (师同) атты әскер басы номдарға қуа соққы беріп, қыруар олжа түсіргендігі, оның ішінде төрт атты арба, 20 өгіз арба барлығы жазылған [15, 59]. Американдық Edward Shaughnesy Шаңдардың арбалары, терістік көпшелілерімен тіпті де жақын араласқан Жоулардан келген болуы мүмкін деп қарайды.

Шаңдардың соғыс арбаларында үш адам болған. Оның бірі – арбашы. Бірі – найзашы, енді бірі – садақшы [16].

Қазақстанның солгүстігіндегі Тобыл өзені аңғарынан байқалған Сынтапта мәдениет жұртынан б. з. б. 2200ж. - б. з. б. 1800ж. аралығындағы жауынгерге қоса көмілген екі дөңгелекті арба және жылқының сүйегі табылды [7, 64]. Бұл – қазірге дейінгі дүниедегі табылған тарихы ең ұзақ арба. Орта Азия аумағында пайда болған ат арба осыдан дүниенің төрт бұрышына таралған. Терістік сахарасынан арбаға қатысты ерте заман жаргас суреттері молынан жолығады. Тарымның шығыс терістігіндегі Құмыл өңірінен б. з. б. 1200 жыл шамасына тура келетін арба дөңгелегі байқалған. Бұл орта жазықтағы шаңдардың қабірінен табылған арбалармен уақыты жағынан қарайлас келеді. Ішкі моңғұлдың Чыфың ауданынан (赤峰) Шияжиядан) жоғарғы қабат мәдениетіне (б. з. б. 1000ж - б. з. б. 300ж) тән сүйекке ойылған арбаның көрінісі байқалды [17, 45].

Жоғарыда баяндалғандай, Америка Хавер университетінің докторы Хубо Орта Азияның бактерия-маржиная мәдениет тобы мен Қытайдың батыс терістігіндегі Чижия мәдениеті Андронов мәдениеті арқылы байланысқан, Шинжияның қола мәдениеті Андронов мәдениетінің орта және соңғы мезгілімен байланысты. Қола құралдары ғана емес, Шинжиядан Андронов мәдениетінің керамикалары да байқалады. Андронов мәдениетінде үй жылқысы және арба болған. Бұл Чижия мәдениеті арқылы орта жазыққа жеткен, Қытайдың қола мәдениеті бесіктерінің бірі Ырлиту (二里头) мәдениетіне әсер жасаған деп қарайды [17, 55].

**Жылқыны мініске пайдалану.** Әдетте Қытайдың орта жазығында жылқы жауласқан бектіктер заманынан кейін (б. з. б. 475 жылдардан кейін) мініске пайдаланылған деп қаралады [18]. Бұл дәуірлерде орта жазықтың терістік жарым шенберін ат-көлікті көпшелілер орап жатқан, оның үстіне Шаңдардың өзі де мал шаруашылығы мен аңшылықты басты кәсіп еткен ел екендігін жоғарыда атап өткен болатынбыз. Десе де, орта жазық жерінде жауласқан бектіктер заманына дейін жылқы тек арбаға ғана жегілген, арбалы

әскер болған да, атты әскер болмаған. Жауласқан бектіктер заманынан кейінгі Жау Улиң Уаң кезінде (б.з.б. 325 ж. – б.з.б. 300 ж.) Фулардан (Фулар – байырғы терістік көшпелілерінің жалшы атауы) Фуларша киініп (Фулардан атқа мінуге ебедейлі шолақ тон, ауы бігеу шалбар, нәлілі тері етік, т. б. қабылдаған), атты жасақ құруды үйренеді [19]. Бұл дәуірде ағаш ер де, үзеңгі де болмаған. Ол кезде орта жазықта жылқы ерекше құнды болған. Батыс Жоу патшалығы дәуірінде (б.з.б. XI ғ.–б.з.б. 771ж.) бір жылқы мен бір орам жібек бес құлға алмастырылған. Терістіктегі Ғұндар жасақтарын жылқының түрі-түсіне қарай шешке орналастырған жылқы молшылығы кезінде [20]. Орта жазықта мініс жылқысы болғанымен саны өте аз болған. Лиу баң Хан патшалығының патшасы болған кезде (б. з. б. 206ж.) арбаға жегетін бірыңғай түсті төрт ат табылмаған, би, бек, уәзірлер өгіз арбаға отырған [21].

Хан Уди заманында (б. з. б. 140 ж.) барып Қиыр Батыстағы Үйсін, Дад-уан елдерінен батыс сәйгүліктері үйір-үйірімен айдап әкелінген [22]. Жылқыны білдіретін «shwag» қытай тіліне алтай тілдеріндегі «мөріннен» қабылданғандығы жоғарыда айтылған-ды, бұл ғалымдар дәлелдеген жағдай. Жылқы мінуге, жылқының көбеюі орта жазық әскери істеріне зор әсер жасады.

Шаң дәуіріндегі Сүйек жазуынан да терістік көшпелілерінен ат алып келу туралы баяндар жолығады [23]. Ал, тарихи деректерден, Чиндердің қосыны негізінен атты жасақ болғандығы, Чиндерді талқандап әкімият құрған Хан патшалығы Чиндер сияқты терістік көшпелілерінің әскери мәдениетін толық қабылдай алмағандығы, алғашында атты жасақ құруға сәл қарап, арбалы және жаяу әскер ұстағандығы байқалады [24].

Жылқыны мінуге Орта Азиядан дүниенің көптеген мәдениет ошақтарына таралғанымен, дүниенің қайсыбір аумағында болмасын, атты әскер (арбалы емес, атқа мінген) аздап бар болғанымен, негізгі қосын болмаған. Негізгі қосын арбалы әскер, жаяу әскер болған. Атты жасақтың негізгі әскери қосынға айналуы терістіктегі Сақтар мен Ғұндардың атты қосындары Евразияны зіл-залаға келтірген заманнан басталды. Сол сияқты Қытайдың орта жазығы әуелі көшпелілерден жылқыны, жылқыны арбаға жегуді, жылқы мінуді қабылдады, онан соң атты арбалы армия, салт атты армия құруды үйренді. Атты, арбалы және салт атты армия құруды ғана емес, арба, ат әбзелдерінен тартып, тұтас атты армияға қажетті қару-жарақтарға дейін терістік көшпелілерінен қабылдады немесе соған сәйкестендіріп отырды.

Жалпы алғанда терістік көшпелілерінен жылқы және жылқы мәдениетін қабылдау Қытайдың орта жазық әскери істеріне төңкерістік бұрылыс ала келді. Тек осындай болғандықтан ғана Қытай әскери мәдениетін дамытты, ел қуатын күдіреттендірді.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. Herodotus, op. cit., 4, 2
2. 史记110卷, 匈奴传.
3. 汉书·乌孙传.



4. Шығыс қағанынан шыққан алғашқы төрт қағанның тарихы, 1824 ж. 274-бет.
5. Янушлович, 1979, 191, б.
6. Калачев, 1860, 292, б.
7. Уаң хайчың: «Қытай ат арбасының төркіні», Евразия ғылыми журналы, №3, 64- 66б.
8. 郭物: 《国之大事 — 中国古代战车战马》, 四川人民出版社, 2004年。
9. 郭物: 《国之大事 — 中国古代战车战马》, 四川人民出版社, 2004年。
10. 徐文堪: 《吐火罗人的起源研究》, 昆仑出版社, 2005年, 北京, 32页。
11. 张光直: 考古学上所见汉代以前的西北, 《中央研究院历史语言研究所集刊》, 第2本第1分, 1970年, 96页。
12. 叶茜: 《中华民族的文化与性格》, 民族出版社, 2006年, 北京, 11页。
13. 山海经·海内西经。
14. 韩非子·十过。
15. 世纪正义。
16. Уаң хайчың: «Қытай ат арбасының төркіні», Евразия ғылыми журналы, №3, 64- 66б.
17. 山海经·海内西经。
18. 郭物: 《国之大事 — 中国古代战车战马》, 四川人民出版社, 2004年, 58页。
19. 郭物: 《国之大事 — 中国古代战车战马》, 四川人民出版社, 2004年, 58页。
20. 郭物: 《国之大事 — 中国古代战车战马》, 四川人民出版社, 2004年, 59页。
21. 张光直: 《商文明》, 辽宁教育出版社, 2002年, 186页。
22. Уаң хайчың: «Қытай ат арбасының төркіні», Евразия ғылыми журналы, №3, 64-б.
23. 郭物: 《国之大事 — 中国古代战车战马》, 四川人民出版社, 2004年, 45页。
24. 郭物: 《国之大事 — 中国古代战车战马》, 四川人民出版社, 2004年, 55页。
25. «Чүн сүй лу», «30 чуан. Жау гүң 25 жыл» сияқты тарихи жазбалардан.
26. 汉书94卷, 匈奴传。
27. Ханнама 94-бума, Гүн баяны (1)
28. Таң иезы, Сүйек жазуын қызықты түсіндіру (қытайша), Чүнчиң, 2004 жыл.
29. Тарихи жазбалар мен Ханнамадағы қатысты мазмұндардан.
30. 张光直: 《商文明》, 辽宁教育出版社, 2002年, 129页。
31. W·M·麦高文〔美〕著: 《中亚古国史》, 中华书局, 2004年, 136页。

#### REZUME

KUMARULY Y. (Urimzhi)  
INFLUENCE OF NOMADIC HORSE CULTURE ON THE ANCIENT CHINESE  
MIDDLE FLAT CULTURE

The article deals with the influence of nomadic horse culture on the ancient Chinese middle flat culture. Thus there can be seen the old sides of ancient horse culture of nomads especially Turkic nomads.

Напил БАЗЫЛХАН

ДРЕВНЕТЮРКСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ  
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

*Мақалада Орталық Азиядағы көне түрік бітік ескерткіштерінің Орхон, Енисей, Талас және тағы басқа аумақтарындағы этноархеологиялық жақтары қарастырылған. Түрік қоғамының этномәдени болмысындағы Төңірлік үш қырлы танымы мен саяси-өскери үштік құрылымы, түрік бітік, бітіктас, барық, бөдіз, балбал, және т.б. ерекшеліктерінің қызметі мен мазмұны, киіз үйлі арбалылар - «тегрек, терег, қазақ» сөзінің этимологиясы зерделенген.*

*Makalede Orta Asyadaki, Orhon, Yenisey, Talas ve başka bölgelerdeki yazı abideleri etnoarkeolojik açıdan incelenmiştir "Biüktaş, bank, badiz, balbal" v.s hizmet ve manası, "tegrek, tereg, kazak" kelimesininin etimolojisi değerlendirilmiştir.*

Одними из основных источников по древнетюркской истории и культуры являются письменные памятники, которые установлены в виде стелы в поминальных комплексах, а также высеченные надписи различного содержания на скалах, предметах. Они содержат не только исторические факты, но и многочисленные этнографические, этнолингвистические и другие достоверные данные.

Древнетюркская самобытная письменность называется gtib Krut> **Türük bitik** - Түрүк битик (тюрк битик) (Базылхан, 2005, с. 5-12). Она точно фиксировала фонологические закономерности всего языкового яруса древнетюркских этносов. Данная письменность является по системе алфавита - идеограммо-тамгозначной и по структуре - фоно-морфемной . Фиксация и сокращение фонологического состава корней и аффиксов в двух или трех тамго-знаках облегчили всю лексико-грамматическую (сингармоническую) структуру древнетюркского языка. Древнетюркский битик был понятен и доступен всем тюркским этносам того времени и распространялся по всем регионам империи Тюркского Эля. Вся официальная документация велась именно на этой письменности. Предположительно древнетюркский битик был создан по приказу одного из каганов тюркской империи приблизительно в начале VII века (?) в долине р. Орхон на территории центральной Монголии (Базылхан, 2003, 1, 2, 3; 2004).

Памятники «Орхон-Енисейско-Таласской тюркской письменности» были распространены на громадном географическом пространстве. Исследователи в обязательном порядке называли их именами тех рек, озер, земель, где они впервые были обнаружены. Территория распространения тюркского битика – это современные Монголия, Хакасия, Тува, Алтай, Бурятия, Саха-Якутия, Восточный Туркестан (СУАР), Казахстан, Киргизия,

Узбекистан, Северный Кавказ, Восточная Европа (Радлов, ТОЭ, 1, 2, 3, 4; Inscription de l' Orkhon, 1892; Le Coq, 1909; Бернштам, 1951, Байчоров, 1989 и др.).

**Орхонские памятники** обнаружены на территории горных систем Алтай, Хангай, Соен, Кентай, пустыни Гоби, а также в долинах рек Орхона, Селенги, Туыла, Онгина, Керулена, Онуна, Тэса, Хобды и озер Копсукола, Кыргыса, Карасу, Убсы. Среди Орхонских памятников наблюдается множество культово-поминальных комплексов, посвященных известным каганам и правителям. Среди них – в честь Бильге кагана, Кюльтегина («Хөшөө-цайдам»), Тоньюкука (Баян-погт), Кюличура («Их хөшөөт»), Ел етмиш ябгу («Онгийн»), Алтын тамган тархана («Хөл асгат»), Ел етмиш кагана («Могойн шинэ ус») и др. А также высечены сотни надписей на утесах, предметах, керамических кирпичах, медных монетах и печатях. Одновременно распространены древнесогдийские (например, памятник Суджи был написан на древнетюркском и согдийском, памятник Татпар кагана («Бугат») на древнесогдийском и санскрит-брахмийском (?) языках, памятник во время правления Нири кагана («Кипи конакай») на согдийском (Oosawa)) и другие двуязычные и трехязычные памятники. Можно сказать, взаимоотношения тюрков с китайцами и согдийцами были тесными на протяжении всего периода существования Тюркской империи.

Тесные торгово-культурные контакты согдийцев с тюрками (шире - степными кочевниками) привели к использованию согдийской письменности в западной части Тюркского Эля, о чем свидетельствуют нумизматические комплексы Чачского оазиса (Смирнова, 1963; Баратова, 1998; Babayar, 2007). И после распада Тюркского Эля (под условным названием - II Тюркского каганата) продолжали существовать параллельно древнетюркский битик и согдийская письменность. Только в IX в. на фонологической основе древнетюркского битика (на основе фоно-морфемной структуры) был создан древнеуйгурский битик по согдийской версии. Это была «первая попытка фонетической трансформации» древнетюркского языка на иноалфавитной основе, зафиксированная в многочисленных письменных памятниках (большинство из них - религиозно-дидактического характера). Древнетюркский битик не утратил свою имперскую значимость вплоть до XII в.

**Енисейские памятники** сосредоточены в долине р. Енисей. Они найдены в Хакасии, Туве, в курганах, расположенных в долинах рек Енисей, Абакан, Кемчик, Кем, Оя, Элегест. Общее количество - более 180. По определению ученых, большинство этих памятников относится к VI - X векам. Язык енисейских письменных памятников ученые относят к «древнехакасскому», киргизскому, алтайскому, шорскому и тувинскому языкам. По нашим данным нет языковых различий в текстах Енисейских, Орхонских, Таласских и др. памятников. В Енисейских памятниках упоминаются такие этнонимы как *тюрк*, *тюркеш*, *ач*, *чик* и др. Самый

большой текст имеет 400 тамго-знаков. Надписи по содержанию, в основном, в жанре «эпитафии». В них сначала упоминается имя героя, место рождения, род, потом описывается горе от его имени (Васильев, 1983, 1, 2; Кызласов, 1994; Кормушин, 1997).

**Таласские памятники.** На сегодняшний день их найдено свыше 42 в долине реки Талас, протекающей в границах Казахстана и Киргизии. Надписи расположены, в основном, на округлых камнях-валунах (Талас 1-17, Кочкор 1-25) и на скалах (Табалдиев, Белек, 2008). Содержание текстов и строк, аналогичные текстам енисейских памятников. Одной из интереснейших находок (1932 г., местность Ачиктас) является уникальная деревянная палочка с древнетюркской надписью. Пока недостаточно расшифровано её содержание.

**Памятники Восточного Туркестана.** К ним относятся рукописи на бумаге, надписи на стенах храмов и строений, надписи на стелах, найденные на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района, Турфана, Дунхуана, Мирана. Самый крупный древнетюркский письменный памятник этого региона – «Гадательная книга», состоящая из более чем 60 страниц (Le Coq, 1909; Serikaya, 1995). Эти памятники исследуются, начиная с 1902 года. А также поминальный комплекс Нири кагана и текст, написанный на древнесогдийском языке на его каменном изваянии (бедизе).

**Памятники из Ферганы** обнаружены в 1960 годах в районах Исфары, Карамазара, Ферганы на различных керамических и др. предметах, всего насчитывается более 13 фрагментарных надписей (Бернштам, 1956; Заднепровский, 1967).

**Памятники Байкала и бассейна Лены.** Найдены мелкие надписи количеством около 20, и это самый северо-восточный ареал распространения древнетюркского битика (Бернштам, 1951; Рыгдылон, Хороших, 1961).

**Памятники Алтая.** Более 83 наскальных надписей, надписей на стелах и предметах, найденных в погребениях (Кызласов, 2003; Кочеев, 2006).

**Памятники Северного Кавказа и Восточной Европы,** в основном, эпитафийного содержания (свыше 100 надписей), а также на сосуде клада Нойд-Сент-Миклоша, памятники дунайского, волго-донского и северокавказского региона, относящиеся к болгарской группе (Байчоров, 1989).

В настоящее время общее число древнетюркских письменных памятников разного типа по нашему каталогу (включая недавно обнаруженные музыкальные инструменты с надписями в Монголии, 2008 г.) составляет приблизительно 530 единиц, некоторые из которых до сих пор нуждаются в этнолингвистической интерпретации. Словарный состав древнетюркского письменного языка (более 1500 слов) может дать фактические письменные доказательства для научной интерпретации археологических и этнографических материалов древних тюрков. Особый

интерес представляют письменные памятники, которые устанавливаются в поминальных комплексах.

История Тюркского Эля тесно связана с историей его каганов и правителей. В настоящее время были обнаружены поминальные комплексы и стелы с надписями известных каганов и правителей тюркской империи. В своем большинстве они сосредоточены в долинах рек Орхон, Туул, Онгин, Селенга и Тэс. Это:

- Поминальный комплекс «Кипи конакай» ( время правления Татпар кагана, 582 г.)
- Поминальный комплекс в честь Нири каган (599 г.) (КНР, СУАР, «Монгол хур») )
- Поминальный комплекс в честь Ел етмиш ябгу («Онгийв») (728 г.?)
- Поминальный комплекс в честь Кули чура (731 г.)
- Поминальный комплекс в честь Кюльтегина (732 г.)
- Поминальный комплекс в честь Бильге кагана (734 г.)
- Поминальный комплекс в честь Тоньюкука (728-734 гг.?)
- Поминальный комплекс в честь Алтан тамган тархана (735 г.)
- 1-ая стела в Поминальном комплексе в честь Ел етмиш Бильге кагана («Могойн шинэ ус»), (760 ж.)
- 2-ая стела в Поминальном комплексе в честь Ел етмиш Бильге кагана («Тариат, Тэрх»), (762 г.)
- Поминальный комплекс «Бомбогор» (VIII-IX вв.)
- Поминальный комплекс «Олон нуур» (VIII-IX вв.)
- Поминальный комплекс в честь Уйгур кагана «Карабалгасунский 1-ая стела» (IX в.)
- Поминальный комплекс в честь Кюль тархана (VIII-IX вв.)

Есть и многие другие крупные поминальные комплексы, которые до сих пор не определены в том, кому они посвящены. Можно перечислить и добавить к этому списку и другие комплексы с характерно каганско-княжескими особенностями. К ним относятся - «Шатар чулуу», «Улхын булан», «Шивээт толгой», «Хөгнө Тарни», «Өгөөмөр», «Хөшөөн тал» и др. По некоторым данным на территории Монголии зафиксировано свыше 80-ти древнетюркских поминальных комплексов (Баяр, 1997, Баяр, Эрдэнэбаатар, 1999). Несмотря на частичное изучение некоторых крупных комплексов (Войтов, 1996), таких как «Идэр», «Гиндин булаг», «Сэвж уул», «Шивээт улаан», «Өнгөт», «Дадга», «Хүйс толгой», до сих остаются актуальными вопросы хронологии и атрибуции этих комплексов. Такое состояние дел связано с тем, что тюркская археология не была популярной в Монголии. Поэтому не сформировано единое мнение о принадлежности крупных каганско-княжеских поминальных комплексов на территории Монголии.

При этом необходимо подчеркнуть, что до настоящего времени не найдено ни одного погребения в каганско-княжеских поминальных

комплексах. Ритуал отправления покойника занимал значительное место в обрядовой практике древних тюрков и сопровождался особыми действиями и установлениями. В соответствии со статистикой археологических фактов чаще встречаются совместные погребения человеческих костей с костями коней и предметами (Кубарев, 2005). Вероятно, древние тюрки хоронили покойника в «тайных» местах. И поэтому вопрос о значимости обряда кремации до сих пор остается открытым и одним из самых проблематичных в изучении древних тюрков.

Во всех известных каганско-княжеских комплексах встречаются тамги, особенно - «каганская тамга». Структура построения изображения «каганской тамги» является синкретичной. Этносемантика этой тамги выражалась в условном совместном изображении «птичьего клюва, крыльев, тела и ноги волка, хвоста и рога оленя» - «*börü+qut//qus+buryu* – волк+беркут+олень (аркар)» (Базылхан, 2008) / «голова и шея коня и голова волка» (Dovrovits, 2004) /. В стеле Татпар кагана с навершием в виде волчьей головы, в согдийском тексте написаны слова *tr-'wkt ' (' )šy-n's* - тюркют ашинас (Лившиц, 1969, 1970; Кляшторный, Лившиц, 1971; Klyashromiy, Livshits, 1972, Yoshida, 1999), которые в китайских источниках встречаются в форме *A-schi-na* > Ашина. Данное название является именем предка каганских родов, которое впоследствии стало родовым названием. Китайцы (и согдийцы) через монголоязычный этнос стали называть *činuw-a>čīnu>čon* > чоно (ашина- волк) (Викторова, 1980), *činuw-a+s//čīnuw-a+d* > чоно+c//чоно+d (ашид-волки) каганские роды и, в широком понимании, - всех тюрков. В древнетюркском языке слово «ашина» не встречается, а есть эквивалентное ему по значению слово волк *börü* > бору.

Кочевые этносы – *огуз, токуз огуз, сегиз огуз, уч огуз, тургеш, он ок, курыкан, уч курыкан, байырку, уйгур, он уйгур, кыргыз, чик, карлук, басмыл, огуз татар, кыган, татабы* и многие другие, упоминаемые в надписях, имели самостоятельные тамги, как общешлеменные, так и производные от них, а также личные, семейные и родовые, которые определяли их социальный статус, право на собственность и т.д. Семантика слова *aGmT* > *tamγa* «тамга» у древних тюрков имеет двойное значение: «знак, тамга рода или племени» и «знак золотой печати кагана». Корень этого слова в древнетюркских надписях изменялся следующим образом: «*tap*»-// *tab*- (семантика: зажигать, сжечь, след чего-либо сжега, клеймить, остатки, оставить след, топтать, стопа, наступить) // > *tam* - (семантика: изготовитель печати, хранитель печати *iCGmT* > *tamγačī*) > *tanba* (танба, таврировать). В древнемонгольском языке сохранились слова *taba* > тав (след), *tamaγa* > тамага (тамга).

Древнетюркские тамги были особо важным инструментом в обозначении и регулировании социально-экономических и политических отношений в межплеменных и межгосударственных вопросах тюркского

общества. Почти на всех письменных и других памятниках древних тюрков имеются тамги и различные знаки. Древнетюркские тамги были особо важным фактором в социально-экономической и политической структуре общества и делились на несколько групп: тамги высших правителей Тюркского Эля - кагана, ябгу, шадов, тегингов, чуров, тарханов, беков и др.; тамги родо-племенных объединений (одна тамга и производные от нее); тамги отдельных личностей и патриархальных семей (личные тамги, метки для таврения лошадей и другой скотины) (Самашев, Базылхан, 2008).

Исследования, связанные с этнографией древних тюрков, проводились «только на описательном уровне». Мироззрение древних тюрков рассматривается в трудах многих исследователей с привлечением параллелей из практики алтайских или тувинских шаманов. При этом, в древнетюркских письменных источниках ясно выражена основная триальная система мироззрения (в стеле Кюльтегина и Бильге кагана): 1. *ıyıt Teŋiri* > Тенгри, 2. *iLGuısiK Kisi ɔyulı* > Сын человека, 3. *gı Jer* > Земля (отсутствуют представления об «аде»). Поэтому при интерпретации тех или иных археологических объектов и этнографических обрядов надо учитывать данную систему мироззрения (Базылхан, 1994).

**Поклонение Тенгри, Земле и духам Предков.** Основной традиционный обряд древних тюрков. Ежегодно летом, перед зарей, собирался многочисленный народ для того, чтобы встретить восход солнца, поклониться Тенгри и Земле, а также провести трапезу (*as* > ас), посвященную духам Предков, и церемонию избрания кагана. В этот день был действительно великий праздник тюрков, потому что каждый мог получить по позволению Тенгри (*Teŋiri yaŋılqadıq ücün*), силу Тенгри (*Teŋiri küc*) и кут (*qut*) «благо, добро». В церемониях участвовали *qam* > камы (по-монгольски *böge* > бөө, *piduŋan* > удган; по-тунгусски *sam+an* > шаманы), которые транслировали силу Тенгри и священной Земли (*Umau* > Умай, *Iduq jer* > Ыдук йер, *Jer suw* > Йер су // (*suw+jer* > Сибир) людям, осуществляли связь между предками и потомками. «При возведении государя на престол ближайшие важные сановники сажают его на войлок и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение пред ним» (китайские источники). Потом каждому кагану давали титульное прозвище, например, *Teŋiriteg Teŋiri yaratmıš Türük Bilge qaŋan* > Небесный Неборожденный Тюрк Бильге каган. Это вполне соответствует традиции использования антропонимов в древнетюркском периоде. У тюрков были собственное детское, юношеское и чиновничье прозвище, а также старческое имя. Имя сына Кутлук Елтериш кагана как тегина и шада – Бильге, а его собственное имя *Bökülen* > Бокулен (по китайскому источнику «Могилянь»).

На основании данных древнетюркских письменных памятников можно говорить о том, что в древнетюркской военно-политической структуре

имела место **триальная мировоззренческая система**: «Тенгри-Человек-Земля». Она проявлялась и в административном делении: 1. YUDRT > *tarduš tarлуп*, 2. *Ci* > *ič* ич, 3. *slut* > *töles* толес. В каганской власти использовались военно-политические титулы, которые совпадали с наименованиями частей триальной военно-политической структуры: 1. *qayan*, 2. *tegin*, 3. *yabyu*, 4. *šad*, 5. *arït*, 6. *tarqan*, 6. *buuquq*, 7. *čur*, 8. *tudun*, 9. *tutuq* - «тутук, тудун, чур - буюрук, тархан, апыт - шад, ябгу, каган (тегин)» (Базылхан, 2009, 1). Титулы древних тюрков отражали «государственный-военный-племенной» статус, по такому же принципу создавались титулы всех беков того времени. Принцип триальности особенно ярко прослеживается при исследовании титулов древнетюркской каганской власти, он также пронизывал все стороны жизни древних тюрков.

Военно-административная структура империи состояла из трех подразделений. Тяжеловооруженные с длинными копьями воины – тюмены, тысячники, сотники, десятники были выстроены в воинскую колонну согласно этим трем подразделениям: центральное, восточное и западное крылья. Военный контингент Тюркской империи имел триальную структуру, которая образовывалась по принципу сложения  $3+3+3+1=10$  и далее в геометрической прогрессии (100, 1000, 10000, 100000). При этом каждая часть дополнялась вспомогательным контингентом войск (оружейники, помощники в обслуживании конно-транспортных средств, продовольственные снабженцы и др.). В китайском источнике («Синь Тан шу») высказано то, что армия тюрков составляла более 1 миллиона человека. Таким образом, принцип триальности пронизывал все стороны жизни древних тюрков, что особенно ярко прослеживается при исследовании титулов древнетюркской каганской власти (Базылхан, 2009, 2).

**Каганская власть.** Тюркское политическое правление осуществляли каган, ябгу и шад. Каган - объединитель Тюркского государства, управитель. Каган считался послом «Вечного Синего Тенгри», рычагом его власти, самым влиятельным властелином. Каганство передавалось по наследству. Правитель Тюркского Эля – каган обладал атрибутами высшей власти: особым небесным именем, золотой короной, пришитой поверх пятигранного головного убора (борика), золотым тронном, государственной золотой печатью с древнетюркскими надписями и предметами, инкрустированными золотом и серебром (воинский шлем, железная кольчуга, сабля, стрелы, юрта с позолоченными деталями и др.). На груди у послов кагана (*köğüg* > *коруг* «разведчик») висели специальные золотые, серебряные, бронзовые знаки с древнетюркскими надписями. Статус властвующих каганов различался золотыми поясными узорами. Мифические и хищные птицы (феникс, *böğü* «волк» + *qut* // *quš* «птица» > *börküt* > беркут, сокол, и др.) считались послами Тенгри, а отворот борика украшался рисунками птиц. Обозначением ранга полководцев был головной убор с изображением хищных птиц. Также



на «ящиках» княжеских поминальных комплексов рисовали птицу. Носили перья птиц на шапках, железных шлемах, детских костюмах, музыкальных инструментах и др.

**Поминальные обряды.** Ритуал отправления покойника занимал значительное место в обрядовой практике древних тюрков и сопровождался особыми действиями и установлениями.

**Йог.** GUJ> уоу йог, широко был распространен этот обряд куда входило: извещение о смерти **tilči** > **тилчи**; плач по покойному (**sīyūčī**> **сыгытчы** плакальщики, участники поминального обряда); установка мавзолея-кургана (поминальный комплекс) барык; камня с надписью (**bitiktaš** > **битиктас**); каменного изваяния (**бедиз**); скульптур животных; каменных столбов (**балбал**); угощение на поминках (**уоу аši** // **уоу basan** > йог **ашы/басан**). Особенно интересны в этом смысле огромные комплексы Татпар кагана, «Унгэт», «Шатар чулуу», «Идэр», «Шивээт улаан», Билге кагана, Кюльтегина, Тоньюкука, Ел етмиш кагана (Мойын чура), Ел етмиш ябгу (Онгин), которые предназначались для проведения различных обрядов, не только поминальных, но других особо важных социальных мероприятий (празднование победы над врагом, разделение радости в связи с рождением детей, проводы в дорогу с пожеланием доброго пути и т.п.).

**Бедиз.** zdB>**bediz** по-древнетюркски. Это каменные изваяния, которые являются средневековыми кочевническими скульптурами. Этимология слова от корня «bet- >бет- // bed-> бед-», которые имеют семантику «бет «лицо», бедер «резьба», бейне «рисунок», бой «тело, туловища». Они распространены на Евразийском горно-степном пространстве. Особенно многочисленны в Монголии, Алтае, Хакасии, Туве, Казахстане, Киргизии, Восточном Туркестане (Китай) и др. Традиция установки **bediz** > **бедиз** занимает особое место в древнетюркской культуре. Каменные изваяния отражают особый военно-социальный статус тюркских правителей, например, представителей высшей аристократии изображали в сидящей позе. С точки зрения социально-ранговой иерархической системы тюрков, то есть разделения государственно-административной структуры на три крыла в составе десятников, сотников и тысячников, каменные изваяния можно разделить на три типа: 1. «каганско-княжеские», 2. «кочевые аристократические» и 3. «родо-племенных вождей» (Самашев, Базылхан, Баяр, 2009). Способ выполнения каменных изваяний зависел от мастерства резчика, от **bedizči** > **бедизчи**. По традиции древних тюрков бедизы устанавливались в восточной части оградки лицом к востоку, то есть к направлению восхода солнца. К востоку же от оградки с изваяниями ставились **балбалы**, символизирующие участников погребально-поминального обряда. На каменных изваяниях изображались - **börük** > **борук** головные уборы, **burum** > **бурум** косы, **sīrya** > **сырга** серьги, NUT>**ton** одежда, **etik** > **етик** обувь, **dulīya**> **дулыга** шлем, Kdlb> **beldik**

пояса, рiҗақ > пычак ножи, CLiQ>qilič сабли, gyus> süñüg копьа, x> оқ, стрелы, ауақ > айак сосуды и др., что дает нам интересную этнографическую информацию о тех временах.

**Барык.** QiRB>barıq общее название поминальных комплексов. Этимология слова неясна, но можно предполагать такую семантику, как bar->бар- «иметь, имущество». **barıqın yaratdım** > баркын йаратдым «посторил надгробие, сооружение», слова **ev barım** «юрта и жилища» (ev- barıq > юрта и имущество, в словаре «Диуани лугат-т тюрк») (Divanı lugat-it –Turk, 1986). На важном, почетном месте (на стороне заката солнца) поминального комплекса устанавливались специальные сооружения в виде ящика (оградки) **barıq** > барык.» По нашему исследованию, барык не является ни «космической горой», ни «моделью мира», а является простым «символом дома покойного и его домашних вещей» (Войтов, 1996; Ермоленко, 2004). Барык это **ev barıq** > юрта и барык (вещи), «каменный дом» (символ «юрты») покойного в земном мире. Для вспоминания и выражения уважения покойному на его «каменных домах» изображались различные узоры, надписи, тамги, символы Тенгри - мифические птицы, львы, и др. (Рисунок №4), которые в комплексе выглядят как домашняя утварь юрты, такая как сандык, тускииз, сырмак, кереге. Каменное изваяние является образом покойного, а стела с надписью повествует о его жизни, подвигах для назидания потомкам. Душа покойного, то есть его **онгун** > онгон, улетает как птица к верхнему миру, а балбалы указывают путь к Тенгри (tañ «заря» > Теңізі). В древнетюркских надписях – «uça bardı > уча барды – улетел он» (в тексте Кюльтегина, Бильге кагана).

**Битиктап,** YTgtib > **bitigtaş** стела с надписями. Одной из главных составляющих в древнетюркском каганско-княжеском поминальном комплексе являются стелы с постаментами-черепаками (**baqataş** > **бакаган?**), они - свидетельство влияния на степных кочевников культуры китайцев. В то же время, стела стоит над черепахой, что символизирует «вечную» власть кочевников над табгачами (то есть «черепаками»). К этой группе относятся такие памятники, как стела Татпар кагана, «Идэрский», «Улхын булан», «Хөшөөн тал», Бильге кагана, Кюльтегина, Ел егмиш ябгу, Ел егмиш кагана («Тариатинский», «Тэсинский»), «Мэлхий толгой», и др.

**Балбалы.** LBLB>**balbal** > балбал. Этимология слова от древнетюркского: **bal** +**bal** (бить, ударить, установить) > **balbal** - «установленные камни, выбитые камни». Число балбалов, их установка по направлению к восходу солнца символизирует участников поминального обряда, а также свидетельствует о ранге умершего в строгой военно-политической системе древних тюрков. Один из основных предметов, игравших важную роль в поминальном обряде древних тюрков «балбал» был идентифицирован и назван исследователями «каменной бабой», «обозначением числа убитых врагов» (на основе китайского источника),

«коновязным столбом» и т.д. (Грач, 1961; Сорокин, 1981; Кубарев, 1984). С этим нельзя согласиться, т.к. это противоречит фактам - если бы балбалы были символами убитых врагов, то на них не должно быть древнетюркских надписей и каганских тамг, например таких как, 10 тамг на балбалах в комплексе Бильге кагана, «Sabira tarqan balbalı- балбал Ысбара (Сабыра?) тархана», «Baz qağanıŋ balbal tikmis – установил балбал (в честь) для Баз кагана», «Qıyız qağanıŋ balbal tikdim - установил балбал (в честь) для Кыргыз кагана», которые скорее являются «подписью участников обряда», чем обозначением имени врага. Также нельзя утверждать, что свыше 1000 балбалов а также и двух, трех, четырех рядные балбалы являются коновязью, т.к., во-первых, они расположены слишком тесно (комплекс «Идер», «Сыргалы» и др), во-вторых, есть множество других способов «привязать» коня к местности (например, стреножить его), в-третьих, в поминальных обрядах каждый участник должен был поставить своего балбала, чтобы засвидетельствовать своё уважение покойному.

Этимология этнонимов многих кочевых этносов, которые входили в состав Тюркского Эля до сих пор остается достаточно неизученной. Например, очевидно, что слова zGU> oquz //oŋuz являются oq «стрела»+ uz «множественное число» употребляются с семантическим значением «племени». В тюркском обществе большинство племен назывались «числами»: тогуз (zGUzхUT), секиз (zGUzKs), уч (zGUCu) кырык-уз >кыргыз (zQRik), он-ок (хNU), он уйгур (RGJU NU), отуз татар (RTTzTU) и др.

В китайских источниках встречается общее название тюркских племен «гаочэ, гаогюй, гаоцзюй» - «высокие тележники», теле, тили, дили - «тележники». В древнетюркском языке колесо называлось **tegrek**> тегрек, **tegre**> тегре - крутить, кружить, **tegire**> тегире - круглый, а также **tegirmen**> тегирмен - мельница с колесами. Данные слова сохранились в древнемонгольском языке как **terge**// **tergen** > **тэргэн** //тэрэг «повозка, телега» (Базылхан, 2000), в казахском языке «терек - дерево», «терге - вал повозок» и др.

Политоним **Türük Eli**> түрүк эль «**törü** +к>**төрү** +к «народ имеющий закон», «торе» «озвучан» по китайски как «туцзю», «дулуга», по монгольски - **türük**> түрэг.

В древнетюркском периоде часто использовались переносные юрты (b>eb еб) на высоких колесных повозках **tergek**. Данная традиция даже в поздних периодах продолжалась, можно с уверенностью сказать – до XV века. В записях Платона Карпини, Гильома Рубрука есть описания юрт-повозок, правителей Дешт-и-Кыпчака: «И они делают подобные жилища настолько большими, что те имеют иногда тридцать футов в ширину. Именно я вымерил однажды ширину между следами колес одной повозки в 20 футов, а когда дом был на повозке, он выдавался за колеса по крайней мере на пять

футов с того и другого бока. Я насчитывал 22 быка, тянувших дом...» (Путешествие в восточные страны ...) и др.

Мы выдвигаем версию этимологии политонима одного из тюркских народов *qas+aq* // (*qaz+yaq?*) *каз+ах* именно с этой точки зрения. Слово «казах» – это и есть «кочевники на юртах в повозке». В современном казахском языке сохранились слова обозначающие общую семантику «колесо, колесная повозка, юрта-повозка, железные круги-колеса» (*qas-* // *qaz-* корни, «*қасаға, қасаба, қазан, қазық, қосақ, құдық, қасық*» (Қазақ тілінің сөздігі, 1999). Следовательно, вполне вероятно развитие формы *qasyaq* // *qazyan* > // *qazaq* > *казах* (Юдин, 2001).

Таким образом, в этноархеологических исследованиях с использованием известных данных по древнетюркскому периоду необходимо учитывать следующие моменты: классификационный уровень употребляемых этнографических понятий (обычай, обряд, ритуал и т.д.) относительно древнетюркского периода, их названия в источниках; сравнительный анализ названий в соответствии с археологическими, письменными, устными источниками; сохранившиеся реликты у современных тюркских народов. Таким образом, необходимо использовать комплексный и типологическо-сравнительный подходы при исследовании древнетюркских этнокультурных материалов, письменных памятников. При изучении древнетюркского культурного комплекса должны учитываться различные аспекты исследований: археографический (палеолингвистические источники, правильная фиксация текстов, тамга-знаки), текстологический (всесторонняя сравнительно-историческая интерпретация), этноархеологический (изучение археологических источников в комплексе с этнокультурными, толкование этносемантики каждого термина-слова) и др.

Полномасштабные этно-археологические изыскания, в особенности на территории современной Монголии, расширят наши представления о высшей древнетюркской аристократии, история которой отражает в большей своей части всю историю древнетюркской империи и памятники которой наиболее распространены.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Базылхан Н.* Үшқыр немесе «Үш тұғырлық» сөздерінің қырлары мен сырлары (Триальность у кочевников (Сущности триальных явления тюрко-монгольских этносов) // ҚР ҰҒА-ның Хабарлары, Известия НАН Республики Казахстан, Серия общественных наук. 1994, № 4, 6 (198).
2. *Базылхан Б.* Қазақ және моңғол тілдерінің салыстырмалы тарихи грамматикасы (Сравнительная историческая грамматика казахского и монгольского языков). Морфология. - Алматы, 2000.
3. *Базылхан Н.* Түрік бітіктің тарихи-лингвистикалық негіздері // «Қазақ ордасы», - Алматы, 2003, № 4, шілде-тамыз.
4. *Базылхан Н.* Түрік бітіктің тарихи-лингвистикалық негіздері // «Қазақ ордасы», - Алматы, 2003, №5-6, қыркүйек-желтоқсан.

5. *Базылхан Н.* Древнетюркский битик, фоно-морфемная структура письменности и проблемы интерпретации текстов // Тувинский институт гуманитарных исследований «Письменное наследие тюрков». Международный симпозиум, посвященный 110-летию дешифровки орхон-енисейской письменности и 100-летию выхода в свет труда Н.Ф. Катанова «Опыт исследования урянхайского языка» 14-17 октября 2003 г. Тезисы. – Кызыл, 2003.
6. *Базылхан Н.* Основные аспекты истории письменности у степных кочевников Центральной Азии // Урбанизация и номадизм в Центральной Азии: история и проблемы. Материалы международной конференции. - Алматы, 2004. - С. 258-269.
7. *Базылхан Н.* Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері (Орхон, Енисей, Талас). Серия «Қазақстан тарихы туралы түркі деректемелері» - 2 том. - Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
8. *Базылхан Н.* Эртний түрэг бичигт хөшөөд ба бичгийн дурсгалууд (эртний түрэг бичиг судлалын түүхэн сурвалж -эх бичгийн судалгааны зарим асуудалд) // Монгол судлал (эрдэи шинжилгээний бичиг). - Улаанбаатар, 2008. Боть XXVIII (294). 171-188.
9. *Базылхан Н.* К проблеме реконструкции обрядов древнетюркского периода (источниковедческий и этно-археологический аспекты) // Этнос, общество, цивилизация: II Кузеевские чтения. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию Р.Г. Кузеева. Уфа, 17-19 апреля, 2009 г. - Уфа, 2009. - С. 74-76.
10. *Базылхан*, 2009, 2 - Базылхан Н. Эртний түрэгийн хаант төрийн удирдлага дахь цол хэргэмийн асуудалд // «Оюуны хэлхээ» Антоон Мостаэрт Монгол судлалын төв. Улаанбаатар. 2009, I.(03)7.
11. *Байчоров С.Я.* Древнетюркские рунические памятники Европы. – Ставрополь, 1989.
12. *Барагова Л.С.* К исторической интерпретации титула «каган» на древнетюркских монетах Средней Азии конца VII – первой половины VIII вв. // Нумизматика Центральной Азии. Сборник статей. Вып. III. - Ташкент, 1998
13. *Баттулга Ц.* Монголын руни бичгийн бага дурсгалууд. Тэргүүн дэвтэр. - Улаанбаатар, 2005
14. *Баяр Д.* Монголын төв нутаг дахь түрэгийн хүн чулуу. - Улаанбаатар, 1997
15. *Баяр Д., Эрдэнбаатар Д.* Монгол Алтайн хүн чулууд. - Улаанбаатар, 1999
16. *Бернштам А.Н.* Древнетюркское письмо на р. Лене // Эпиграфика Востока, т.У, 1951
17. *Бернштам А.Н.* Древнетюркские рунические надписи из Ферганы // Эпиграфика Востока, т. XI, 1956
18. *Бичурин Н.Я.* (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. - I том. – Алматы: ТОО «Жалын баспасы», 1998
19. *Васильев Д.Д.* Графический фонд памятников тюркской рунической письменности Азиатского ареала. - М., 1983
20. *Васильев Д.Д.* Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. - Л., 1983
21. *Викторова Л. Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. - М., 1980
22. *Войтов В.Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках VI-VIII вв. - М., 1996
23. *Грач А.Д.* Древнетюркские изваяния Тувы. - М., 1961
24. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. - М., 1993.
25. *Ермоленко Л.Н.* Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения). - Новосибирск, 2004
26. *Заднепровский Ю.А.* Тюркские памятники в Фергане // Советская Археология, № 2, 1967
27. *Қазақ тілінің сөздігі.* - Алматы, 1999.

28. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Гильома Рубрука. - Алматы, 1993
29. *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. – СПб., 2003
30. *Кляшторный С.Г., Лившиц В.А.* Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. - М., 1971
31. *Кормушин И.В.* Тюркские Енисейские эпитафии. Тексты и исследования. - М., 1997
32. *Кочеев В.А.* Свод древнетюркских рунических памятников Горного Алтая. - Горно-Алтайск, 2006
33. *Кубарев В.Д.* Древнетюркские изваяния Алтая. - Новосибирск, 1984
34. *Кубарев Г.В.* Культура древних тюрков (по материалам погребальных памятников). – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005
35. *Кызласов И.Л.* Рунические письменности Евразийских степей. - М., 1994
36. *Кызласов И.Л.* Новости тюркской рунологии, выпуск 1. Енисейские надписи на горе Ялбак-Таш (Горный Алтай). - М., 2003
37. *Лившиц В.А.* Согдийская надпись из Бугута. ОУМЭ-ийн II их хурал. 1970.1 боть. Улаанбаатар. 1973
38. *Лившиц В.А., Кляшторный С.Г.* Новая согдийская надпись из Монголии, предварительное сообщение // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока V. Годичная научная сессия. ЛО ИВ АН. JL., 1969
39. *Радлов, ТОЭ, 1* - Труды Орхонской экспедиции. Атлас древностей Монголии. Издан по поручению Императорской Академии наук В.В. Радловым. – Санкт-Петербург: Типография императорской академии наук, 1892
40. *Радлов, ТОЭ, 2* -Труды Орхонской экспедиции. Атлас древностей Монголии. Издан по поручению Императорской Академии наук В.В. Радловым. Выпуск второй. Табл. VI, XXVII, XXXVI, LIII, LXI, LXXI-LXXXII. С двумя маршрутами Орхонской экспедиции. – Санкт-Петербург: Типография императорской академии наук, 1893
41. *Радлов, ТОЭ, 3* -Труды Орхонской экспедиции. Атлас древностей Монголии. Издан по поручению Императорской Академии наук В.В. Радловым. Выпуск третий. Табл. LXXXIII-CIV. – Санкт-Петербург: Типография императорской академии наук, 1893
42. *Радлов, ТОЭ, 4* - Труды Орхонской экспедиции. Атлас древностей Монголии. Издан по поручению Императорской Академии наук В.В. Радловым. Выпуск четвертый. Табл. CV-CXVIII. – Санкт-Петербург: Типография императорской академии наук, 1893
43. *Рыгдылон Э.Г., Хороших Ц.П.* Новые рунические надписи и знаки Прибайкалья // Труды Бурят-Монгольского комплексного научно-исследовательского института. Историко-филологическая серия. - Вып.6, 1961
44. *Самашев З., Базылхан Н.* Көне түрік таңбалары // Алаш тарихи-этнологиялық ғылыми журнал. - № 6(21) - Алматы, 2008
45. *Самашев З., Базылхан Н., Баяр Д.* Древнетюркские каменные изваяния Евразийских степей // «Мәдени мұра» Культурное наследие. № 1(22), қаңтар-наурыз, Астана, 2009
46. *Смирнова О.И.* Каталог монет с городища Пенджикент. -М. 1963
47. *Сорокин С.С.* К вопросу о толкованиях внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник. - Вып. 22.,1981
48. *Табалдиев К., Белек К.* Памятники письменности на камнях Кыргызстана. - Бишкек, 2008
49. *Юдин В.П.* Центральная Азия в XIV-XVIII веках глазами востоковеда / К этимологии этнонима казах (қазақ). – Алматы, 2001
50. *Cengiz Alyilmaz,* Orhun Yazıtlarının Bugünkü Durumu, Ankara, 2005
51. *Babayar Gaibullah,* Kokturk kaganlığı sikkeleri. The catalogue of the coins of Turkic qaghanate. ТКА. Turk işbirliği ve kalkınma idaresi başkanlığı. - Ankara, 2007

52. *Chavannes E.* Documents sur les Tou-kiue (Turcs) osciendentaux Recueles et commentes par. Avec une carte. St-Petersbourg, 1903. // Сборник трудов Орхонской экспедиции VI.
53. Divanu lugat-it –Turk. Tercumesi , III cilt, Geviren Besim Atalay , Ankara, 1986
54. *Dovrovits M.* The Thirty Tribes og the Turks // АОН. Vol.57(3). 2004
55. Inscription de l' Orkhon Recueillies par L'Expedition Finnoise 1890. Et publiees par la Societe Finno-Ougrienne. Helsingfors, Imprimerie de la Societe de Litterature Finnoise, 1892
56. *Sergey G. Klyashromiy-Vladimir A.Livshits* The sogdian Inscription of Bugut Revised // Acta Orientalia Academiae Hungaricae XXVI /1. 1972
57. *Le Coq A.* Von Kokturkisches aus Turfan. Manuskript-fragmente in kokturkischen Runen aus Toyog und Idikut-schahari, Oase von Turfan // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1909
58. *Oosawa Takashi* Aspects of the relationship between the ancient Turks and Sogdians - Based on a stone statue with Sogdian inscription in Xinjiang / Associate Professor of Osaka University of Foreign Studies, Japan / (<http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/osawa.html>)
59. *Osman Fikri Sertkaya* “Kagida yazili Gokturk metinleri ve kagida yazili Göktürk alfabeleri”, Göktürk Tarihinin Meseleleri / Probleme der kokturkischen Geschichte / Some Problems of Kokturk History, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 131, Seri IV, sayı: A. 40, Ankara 1995, s. 277-292.
60. *Osman Fikri Sertkaya, Cengiz Alyılmaz, Tsendiyn Battulga* Моғолстан’даки Türk Anıtları Projesi Albümü / Album of the Turkich Monuments in Mongolia , TİKA, Ankara, 2001
61. *Yoshida Yutaka* Sogdian Part of Bugut Inscription // Provisional report of researches on historical sites and inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998 . Edited by Takao Moriyasu and Ayudai Ochir. The Society of Central Eurasian Studies, Toyonaka, Osaka University, 1999

## RESUME

### N. BAZYLKHAN (Almaty) STUDYING ANCIENT TURKIC OF WRITTEN MONUMENTS: ETHNOARCHEOLOGIC ASPECT'S

Ancient Turkic original writing refers to türük bitik. It precisely fixed phonologic laws of all language circle (phonetic, phonologic, lexical, grammatic and syntactic) Ancient Turkic ethnoses. On the grounds of analysis text Ancient Turkic to systems of writing are described some rites and traditions. It Is Noted need of the all-round study of the problem to reconstructions Ancient Turkic rite with use the complex approach for making more full and reliable picture to life's ancient Turkic. At studying Ancient Turkic a cultural complex it is necessary to consider them in different aspects: archeographic (correct fixing of texts, tamga-signs), textual (all-round comparative-historical interpretation), ethnoarcheologic (studying of archeologic sources in an ethnocultural complex, interpretation of ethnosemantics of everyone the term-words), etc.

Қ.Р.ҚАРАТЫШҚАНОВА

СОПЫЛЫҚ БІЛІМНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫНДАҒЫ ЖҮРЕК  
КӨЗІНІҢ МӘНІ

*В статье рассматривается позиция суфийской философии в осмыслении реальностей познания Бытия Творца и человеческого Я, фундаментальных проблем суфийской онтологии.*

*Makalede tasavvuf felsefesinin yönü ve onun insanın kendisini tanımasındaki rolü tasavvuf problemleri açısından değerlendirilir.*

Сопылық тілінде заттар - «алғаш көрінген» түрлер немесе атаулар. Олар мұшахаданың объектілері болғандықтан, ақиқат деп аталады. Фараби бойынша, әрбір сезім органы өзіне қатысы бар затқа бағытталады. Көз көру, құлақ есту, мұрын иіс сезу қабілеттеріне ие. Фазали бұл қабілеттерді «ашық нұр» деп атаған. Ибн Араби болса, бұл қабілеттерді «сезімдік-материалдық күштер» деп атаған. Қаласын-қаламасын сопы табиғаттағы заттарды сезім арқылы қабылдайды. Мухасиб бұл заттар әлемін «жаратылыс пен кемел тәртіп» ретінде қабылдаған. Ол бойынша, заттар дүниесі «танылғанда» көрінеді. «Танылғандар» білімін Мухасиб «ашық білім» деп сипаттап, сыртқы әлемге қабылдауларын жабық қоймайтынын көрсеткен.

Фазали де осындай пікірде болған. Ол бойынша, заттар әлеміне, «адамның өзіндегі белгілер» немесе «сыртқы әлемдегі белгілер» жатады. Алғашқысы мұшахадамен танылса, екіншісі ақыл дәлелдерімен білінеді. Және де ол бойынша, сыртқы әлем бүкіл заттарымен «ашық нұр» арқылы қабылданады. Ибн Арабиде бұл пікір мейлінше анық. Ол бойынша, бұл заттар «ақиқаттар» болып табылады және олар «таухид» дәлелдерімен көрініске ие болған заттар. Мұшахада сезілетін-материалдық заттармен тіке білімге апаратын жолды сипаттайды. Олай болса, сопылар сезінгендерін сыртқы әлеммен шектемеген. Сезілген заттардың мазмұны сол заттарды сезінген субъектінің түрлі жорамалдары мен қабылдауларына қарай көрініске ие болады. Сопы оларды «көрініс», «сөз», «мағына», «шікірлер» ұғымдарымен қабылдап жорамалдауда. Сопы бойынша, сезіну мен қабылдау арасында қандай айырмашылық болса, «сөз» бен «мағына» арасында сондай айырмашылық бар. Сопының сезінуді жорамалдауы оның қабылдауы болады. Қабылданған сезіну, ол бойынша, «мағыналандырылған зат». Бұл жерде бір мәселе туындауы мүмкін. Сопы «мағынаны» алғашқы көрініс деп жорамалдайды ма, әлде «мағына» дарытқан алғашқы сезінуді алып тастап, мағынаның өзін негізге ала ма делінгенде, Ибн Араби сезілген білім «білімге апарар жолдан» басқаны білдіре алмайды деген. Бұл жағдайда сопы заттардың мағыналарын негізге алып, білім феноменін айқындауға тырысса,



алған түсінігінің сезілетін объектіге ме, әлде атауға ма сәйкес келетініне сенімді бола ала ма дегенде, алдымен сопы әр нәрсеге жүрек көзімен қарауы керек делінеді. Ал дәм, иіс, қаттылық, жұмсақтық, дыбыс, т.с.с алғаш сезілетіндер сенсуалистік білімдерге жатады, олар ақиқат білімді бере алмайды.

Ғазали абстракцияланудың «іштей көрумен» жасалатынын айтқан. Ибн Араби абстракцияланудың таным арқылы жасалатынын түсіндірген. Ол бойынша, таным рухани күштер саналатын ақыл мен ойлауды жүзеге асырады. Мухасибі мен Ғазали көзқарастары бойынша, сезілген және соңынан мағыналандырылған абстракциялық сезімдік мәліметтерді «ой елегінен» өткізу керек. Сана барлық дерлік қорын заттай объектілерден жинастырады. Сыртқы танымдық мәлімет болмай, өзінде бар басташқы мәліметпен сана жұмыс істемейді. Эмпирикалық білімнен сананы тазартқанмен, редукцияланған сананың тәжірибесіз болуы мүмкін емес. Ойлау – іштей ойға бату деген сөз. Сопы төңірегінде бар, сезілген нәрселерді оймен қорытады. Айналасындағы заттар – «білінген» заттар. Олар сезілген және сезіліп жатқан объектілер. Негізінен, сопы сезім арқылы метафизикалық әлем мен оның білімдерімен байланыс құруды бастайды. Сезім мүшелеріндегі сезіну қабілеті - Тәңірдің дарытқан қабілеті. Көздің көру, құлақтың есту, мұрынның иіс сезу, т.с.с. дағдылар субъектіге Тәңір тарашынан тарғу етілген. Ғазалидің сөзімен айтсақ, бұл дағдылар «ашық нұр» деп аталады. Субъектінің сезініп, объектінің сезілетінін көрсететін бұл «ашық нұр» заттардан бөлек нәрсе емес. Ғазали бойынша, «Тәңір - әрбір нәрсемен бір». Мухасибі бұл бірлікті «заттарға жүрекпен қарау» деп сипаттаған. Ибн Араби бойынша, «әрекет етушіні» көрумен білім алу аяқталмайды. Өйткені, мушахада тек білімге апаратын жол [1, 179]. Ибн Арабидің «білімге апаратын жолы», экзистенциалист М.Хайдеггердің сөзімен айтсақ, адамды болмысқа тәуелді ететін «болмыс бағына» қалай азат болады? [2, 316]. Ақыл мен ойдың белсенділігімен ғана азат бола алады. Ақыл, танитын нұрдың жәрдемімен өзін қайта табады. Ибн Арабидің сөзімен айтқанда, рационалистік сезімге айналады. Ақыл мен оның әрекет бітімі болған ойлау мукашафада танылған рухани күштерге айналады. Сопылық білімді мақсат еткен бұл ақыл жүрекпен бүтінделеді, Тәңірдің нұрымен жетіледі. Заттардың сыртқы формалары әр түрлі және қайшылықты болып келіп, абсолют білімге бағышталыады. Абсолют Бірді тану және Оның біліміне қол жеткізу үшін бөлшектенген білімге қайта оралудың қажеті жоқ. Өйткені, әрбір нәрседен басқа нәрсені көретін сопы «әр нәрсе арқылы Тәңірді көре бастайды». Сенсуалистік көзқарас бойынша, санадағы түсініктер түйсікпен қабылданған заттардан туындайды. Яғни, сыртқы дүниеде жоқ заттардың санамызда түсінігі болмайды. Шексіздік, абсолюттік секілді ұғымдардың физикалық әлемде теңін табу мүмкін емес. Рационалистік көзқарас бойынша, ақылдағы негізгі ұғымдар сыртқы әлемнен бастау алмайды. Олар ақылдың негізгі принциптері және ақылда өз-өзінен бар ұғымдар. Шексіздік, шеттілік,

т.с.с. ұғымдар ақылда өздігінен бар бастаулар. Ақыл оларды сырттан алмайды. Сопылық көзқарас бұдан өзгеше. Сыртқы әлемдегі теңі жоқ ұғымдардың қайнар көзі ақыл емес, басқа әлем. Бұл қайнар көз ақылдан өзге және жоғары. Сопы білімді ақылдан өзге әлемнен алады. Адам «мен» дегенде, бұл ұғымды «эго», «рух» және «тән» ұғымдарымен байланыстырады. Рух, мендік, зат ұғымдары арасында үлкен айырмашылықтар жоқ. Мендік – рухани жаухар. Ол ойлайды, сезеді және тәннен айырмасы бар. Сопылық бойынша, нәпсі адамның болмыс өлшемін бүтіндей сипаттайды. Өз тұтастығы ішінде табиғи ақиқатқа ие. Ақылды нәпсі деген нәрсе ақылмен де, тәнмен де бірдей. Рух - өлім мен өзгеріске тәуелді материя саналатын тәннен айырмасы бар қарапайым жаухар. Оның әр түрлі білімді қабылдау қабілеті бар, тіпті абстрактілі пікірлерді түсіндіруден де жырақта қала алмайды. Ол – ақылды, өсімдік және хайуани нәпсілердің барлығының басшысы. Сопылар мендікті таным күштерінің жинақталған орталығы деп санайды. Олардың көзқарасынша, бөлшектенген, бытыраңқы күштер бақылаусыз өздігінен шыққан нәрсе емес. Қазіргі психологиялық көзқарас бойынша, адам мендігінің ықпалдарын бір-бірінен тәуелсіз және жеке болады деген пікір дұрыс емес. Мендік – бөлінбейтін зат. Адамда жинақталған күйде болады. Мендік Тәңірді тану үшін барлық күштерін жұмылдырады. «Өзін таныған Раббысын танидыны» басшылыққа алсақ, мендікті тану Раббыдан емес, өзінен басталуы керек. О бастан мендіктің танылуы адамды жаратқан Тәңір тарапынан қамтамасыз етілген. Пенде, мухасаба, мужахада және мурақабасымен бұл білімге қол жеткізуге тырысады. Бұған ол жүректегі ақыл нұрымен жете алады. Тәжірибе арқылы танылған мендік таза мен және эго болатыны пайымдалады. Танылған бұл нәрсе эго ретінде көрінеді. Ол мистиктің рационалды жолмен емес, тікелей тәжірибе арқылы қол жеткізген тұлғалық мені емес, әлемнің таза эгосы немесе мен. Бұл мәселенің сопылыққа қатысы жоқ.

Кейбір сопылар мен мутасаууфтардың сопылық турасында пікірлерін келтірейік. Харис ибн Асад Мухасибидің сопылыққа қатысты тұжырымдары: «Адам құстар мен жануарларға билік жүргізу, астрономиялық білімдері арқылы табиғатқа үстемдік орнату сияқты позитивті білімдерді немесе жер қыртыстары мен өткен-кеткен мемлекет басшыларына қатысты тарих білімін құру жұмыстарын өз құзырына алған. Осылайша нәпсінің дүниеге қатысты талаптарын іске асырудан басқасын жасамауда. Алайда оның орындалуы керек нәрсе – діни істерді жүзеге асыруды қамтамасыз ету... Өз нәпсісі мен ахлақи халдерін біле тұра өзінен әлдеқайда ұзақтағы нәрселерді білуге ұмтылған мискинде өз табиғаты мен нәпсісі басым келіп тұрады. Егер ол айналасындағыны білу мен зергтеуге жұмсаған күшін нәпсісін тәрбиелеуге жұмсағанда, олай болмаған болар еді... Нәпсі тән тілектері мен ләззаттарын қанағаттандыруға бейім тұрады. Оны аш қалдыру арқылы мұны болдырмауға болады. Өйткені, тоқтық бақылау мен басқаруды күшейтеді, қозу мен тасынудың шығуына себепші болады. Аштық болса, мұң

және қобалжу туғызады. Мұң мен қобалжу адамды апшыққа қарсы ұмтылдырады. Соған байланысты, осы екі тәрбие жолы тәнді тұтқындықтан құтқарады».

Ғазали былай деген: «Бұрыннан білетініңдей, ахлақ тақырыбында қалыпты жолда болу – нәпсінің саулығы мен дұрыстығының өзі болмақ. Қалыпты жолдан таю – ауру мен тозып-бітудің өзі болмақ. Нәпсіні қалыпты ұстау – ұятсыздықтар мен ахлақтың бұзылуына қарсы әрекет пен көркем ахлақпен қарулануға тәуелді болады. Нәпсіні ахлақи тәрбиелеу мен тақуалық жолда болу кейбіреулерге ауыр келуде. Олардың нәпсілері ол адамдардың кемшіліктері мен күнәларын көрсетуде. Сол себептен, олардың пайымдауына, ахлақты өзгерту ойға кірмейтін нәрсе» [1, 159].

Жүнәйд Бағдадидің кейбір тұжырымдарын келтірсек: «Нәпсісін дұрыс жолға салғанның белгісі – нәпсі тілектерін орындамау, ләззат алудан бас тарту, көзі мен жүрегін нәпсі әшекейлеріне жұмып тастау, қайтатын әлемді ойлау, ахиретке азық дайындаумен айналысу» [1, 162].

Мухасибі: «Құрмет, бұл ең жоғары дүниеге және нұқсансыз жаратылған нәрсеге жүрекпен қарау, соның арқасында көздің кемшіліксіз жаратылысты көріп жүректің қайран қалуы, ақырында көзді не нәрсеге салсаң, оның саған басқа нәрсені көрсетуі. Бұдан былай әрбір көрген нәрсең жаратушысы бар екенін нұсқай бастайды: жаратылғандар жаратушыны тікелей мариғат арқылы тануды бастайды, тіпті адам мариғатын кеңейте алады да, осылайша материалдық әлемге нәтижесі мен ақыры тұрғысынан қарайсың... Құрмет шарты – көп ойлану. Танылғанды ойлау тек құрметті ұлғайтады. Құрметтің артуы білімді көбейтетін есікті іздестіреді. Көбейген білім жақын білімдерге жол бастайды... Сіз ақылды болу үшін бар күштіңізді салып тырысыңыз, өйткені Алла тағаланың достары ойланады, ой көзбен қарап, танылғанды таниды. Бұл үшін жатталған сөздің мағыналарына еңің, оның Алла тағаланың жақсы көрген не жақсы көрмеген нәрсесін көрсеткенін білу керек. Ашық ғылымның Алла тағаланың нені жақсы көргенін, нені жақсы көрмегеніне қатысты ішкі мағыналарын білуге жеткілікті бола алмайды. Пенде, ашық ғылымнан жасырын ғылымға өткенде, мариғат хәлің ішіне алған бұл ғылым, Алла тағаланың өзіне жүктеген міндеттерін орындауға, тыйымдардан ұзақта жүруді керек етеді» [1, 163].

Қазір бұл тақырыпта Ғазалидің сөздеріне орын берейік. «Жасырын білімнің илхам нұрының ағысы мен бағыты екенін білесіз. Бұл бағыттың үш түрі бар: Біріншісі, барлық ғылымдарға қол жеткізу; екіншісі, сенімді риязат пен қатал бақылау (Әзіреті Пайғамбар бұл пындыққа «Кім білгенін іске асырса, Алла тағала оған білмегенін мирас етеді» деп ишпарат еткен); үшіншісі, ойлау. Біліп танығанына қанағаттанбаған адам білгенін ой елегінен өткізсе, оған ғайыптың есігі ашылады. Ойланған адам ақылды және илхам иесі ретінде ғалым болып, оның жүрегіне ғайып әлемінің кейбір нәрселері білдіріледі... Сыртқы әлемдегі белгілерді көре алған адам – Алла тағала белгілерімен ақылдан дамытқан адам. Алғашқысы – сындықтардың дәрежесі,

екіншісі – терең білімге ие болған ғалымдар дәрежесі. Басқасы болмайды» [1, 44].

Ибн Арабидің көзқарастарын келтірейік: «Мушахада (көру, бақылау) машхудтың (көрінісі бар) білінуіне алып барады. Мушахада деп, таухид дәлелдері арқылы заттарды көруді айтады» [3, 165]. Мукашафаға қатысты нәрселер түсініктер болса, мушахадаға заттардың қатысы бар. Бұл жағдайда мушахада атауы бар болмыс үшін болса, мукашафа атаулардың мәні үшін болады. Біздіңше, мукашафа мушахададан да кемел. Мәселен, қозғалыстағы бір болмысты көргенінде, сол қозғалыстағы зат ізденіс арқылы оны «қозғалысқа келтіргенді» табуды қалайды. Мукашафа рухани таным болып табылады, яғни түсініктерді ұғыну деген сөз. Көрінгеніндей, «қозғалыстағының» таным ретінде «қозғалысқа келтірушісі» бар. Бұл жағдайда көрініп таныла алмаған нәрсе ізденіс жолымен танылады. «Білім мукашафасы сенде жоқ нәрсені айқындауда көрінеді. Бұл жағдайда мушахада білімге апаратын жол болып табылады. Ізденіс осы жолдың мақсаты болып саналады. Яғни білім рухта көрініс табады. Хақ Тағала саған қарап сөйлегенде, Өзінің естілуін қалайды. Есту мушахадасы деген осы. Өйткені, мушахада толығымен сезілетін күшке ие болса, ізденіс рухани күшке ие» [1, 165].

Сопылықтың тән мен рух тазалығын өзіне негіз еткені бірден көзге түседі. Фақр, зухд, уара, халвет, риязат, мужахада, хал, мақам, зікір, тәубе сияқты ахлақ терминдері рухты жетілдіруді мақсат еткен сопының басшылыққа алатын принциптері саналады. Тариқат та осы жолдардан ақиқатқа ұластыратын әдіс ретінде қарастырылады. Нәпсіні тәрбиелеу мен ахлақты көркемдестіру деген не сұрағына келсек, оған нәпсі тәрбиелеудің тәсілі жүрек пен рухты жаман сезімдер мен ойлардан тазартып, хал мен әрекеттерді ахлақ тұрғысынан көркейту анықтамасы беріледі. Сопы абсолют болмыс саналатын Тәңірмен іштей байланыс құруды көздейді. Бұл жерде бір-бірімен байланыс құрған екі болмыс бар. Алғашқысы, адам болса, екіншісі, Тәңір және олардың араларында онтологиялық іштей айырмашылық бар. Бұл мәселелердің көп ретте болмыс философиясына қатысы бар. Сопы абсолюттік болмысқа жету үшін Тәңірді ішіден сезеді және тыңдайды. Бұл сезім оның Тәңірді тануға тырысуын білдіреді. Нәпсісін тазарту арқылы Тәңірге жетуге тырысқан адам алдымен өзін таниды, сосын Тәңірмен құрған байланыстың эпистемологиялық байланысының негізін салады. Осылайша, бұл көзқарастар бізге сопылықтың үш өлшемін береді: біріншісі – ахлақ өлшемі. Екіншісі – болмыс философиясына қатысты өлшем. Үшіншісі – білім мәселесіне назар аудару.

#### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *S.Filiz*. Islam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri. İnsan yayınlar, Istanbul-1995. 343 s.

**Қаратышқанова Қ. Р. Сопылық білімнің қалыптасуындағы...**

---

2. Введение в философию. В 2 ч. Ч.1 /Под общ.ред И.Т.Фролова.- М.: Политиздат, 1990.-367 с.
3. *NKeklik*. Ibn Arabi'nin Eserleri ve Kaynaklari icin Misdak olarak el-Futuhatu'l-Mekkiye. II-cilt. Bölüm A. Istanbul-1974. 165 s.

**REZUME**

**KARATYSHKANOVA K. (Turkistan)  
SIGNIFICANCE OF THE FORMATION OF SUFISM KNOWLEDGE**

This article examines the comparative analysis of Being of God and I, problem's of sufistic concepts. Religious concepts, such as fakir, fikir, zikir, sabir, zuhud and etc. And including the love for God and reflections about it is logic summing up Koranic concept the other world.

Болат ҚОРҒАНБЕКОВ

### ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ОРНЫ

*Благодаря хикметам Ходжа Ахмеда Ясауи казахский народ благополучно усвоил его учение (хал илими). Ощутимо влияние этого учения в быту, в духовной жизни и в фольклоре казахов.*

*Yesevi hatretlerinin hikmetleriyle kazak halkı tasavvufî ilminden çok yakından istifade etti. Kazakların günlük, hayatında ve folklorinde bu ilmin etkisi her yerinden gözüktü.*

Қазақ топырағында дүниеге келген ғұлама-данышпандардың барлығы ұлт дүниетанымы мен мәдениетінде өздерінің өшпес іздерін қалдырды. Солардың ішінде Қожа Ахмет Ясауидің орны ерекше. Оның ілімі мен еңбектері қазақ тарихындағы түбегейлі өзгерістерге себеп болып, қоғамдық санаға айрықша ықпал еткендігін, жеке адам мен қоғам өміріндегі дін мен діл, тіл мен құлық тазалығына кешіл болғандығын тарихшылар, этнографтар, саясаткерлер, әдебиет пен өнер өкілдері жиі айтып жүр. Президентіміз Н.Ә.Назарбаевтың: «Нақ осы Ясауи ілімі арқылы ислам қазақтардың рухани өмір салтына айналды да, кейінгі сегіз ғасырдың өн бойында соларды жебеп келді. Қазақ хандығы мен қазақ халқы құрылғанда, солардың бастау бұлағында осы ілім тұрды» [1], – деуі соның жарқын дәлелі. Солай бола тұра, осы көзқарасты нақты дәлелдермен дәйектейтін ғылыми еңбектердің аз екендігі жасырын емес. Бұл мәселе төңірегінде айтылған сүбелі ойларды А.Әбуовтің [2] және Д.Кенжетайдың [3] еңбектерінен көреміз. Дегенмен бұл тақырып арнайы қарастыруды қажет етеді.

Түркілер тарихындағы түбегейлі өзгерістердің негізі болып, ұлттық дүниетанымның ислами аяда қайта қалыптасуына әсер еткен Ясауи ілімі өзінің бастауын Құран мен хадистерден алды. Әсіресе, жазу мәдениеті кең түрде өркендеуге мүмкіндік аз көпшелі қоғамда Ясауи ілімінің орны өлшеусіз еді. Исламдағы ілім атаулы шартты түрде батини (ішкі, жүрек ілімі) және захири (сыртқы) деп екіге бөлінсе, жазу-сызудың көбіне сыртқы ілімді үйретуге жұмсалатыны белгілі. Жазбаша діни сауатты адамдардың фикх, шарият ілімдерінің тұтқынында қалып, рухани ілімнен мақұрым болған жағдай жиі қайталанатындығының бір себебі осында болса керек. Семиотика саласының білгірі Ю.Лотман ауызша және жазбаша мәдениетті салыстыра келіп, жазба мәдениетінің адамды эгоизмге тәрбиелейтінін, ал ауызша мәдениеттің ішіндегісін бүкілсіз көрсетіп, ашық қимылдайтын адамды жоғары бағалайтынын айтады [4]. Шынында да, кітаптан білім алған ізденушінің өз-өзімен болып, даралыққа бет бұратынын оңай аңғаруға болады. Ал жазусыз мәдениет өркендеген көпшелі қоғамда адамдардың сұхбатқа бейімділігінің, белсенділігінің нәтижесінде даналық қасиет өз деңгейінде бағаланады. Данышпандар құрметтеліп қана қоймай, көпшілік

соны үлгі тұтады. Алайда бұдан рухани ілімнің көпшелі қоғамда ғана дамитыны және жазу мәдениетінің қажетсіздігі туралы әңгіме айтылып отыр деген ой тұмауы керек. Рухани ілімнің отырықшы елдерде де дамыған кездері аз емес, жазу мәдениетінің де қоғамға тиізген пайдасы өлшеусіз. Бұл жерде сөз көпшелілер мәдениетінің руханият дамуына туғызған қолайлы жағдайы туралы ғана болып отыр. Осындай қолайлылық өз нәтижесін беріп, көпшелілер арасынан пыққан әулиелер сан жағынан да, сапа жағынан да артықшылық танытты.

Рухани ілімді барынша терең меңгерген, оның биік шыңына жеткен тұлғаның бірегейі Қожа Ахмет Ясауидің қазақ даласынан шығуы бұл ілімнің осы ортада кеңінен тарауына үлкен себеп болды. Қазіргі кезде «Ясауи жолы» деген тіркестің жиі қолданылуы әбден заңды. Алайда мұны Қожа Ахмет Ясауидің өзі ойлап ташқан жол деп ойлау қате болмақ. Ясауи жолы – пайғамбарлар мен жүрек көзі ашылған әулиелер жүріп өткен ақиқат жолы. Осы ілімді даламызда орнықтырып, оның айқын жолын көрсеткен Қожа Ахмет Ясауи болғандықтан, осындай ұғым қалыптасты. Ясауи өзі таратқан рухани ілімді «хал ілімі» деп атады. Ол ғылымқалмен, яғни қал ілімімен қатар айтылады. «Қал» арабтың «қала» – «айту» деген сөзінен келіп шығады. Сопылықта қал – айтуға болатын, тілмен жеткізу мүмкін ілім, яғни адам үйрете алатын ілім болса, хал – тілмен жеткізуге келмейтін, Жаратушының өзі ұстаздық қылатын ілім. Қал ілімінің мақсаты халге жеткізу болса, халдің мақсаты – Құдайға жеткізу. Хал ташпай, қал ғылымының тұтқынында қалып қою – сопы үшін ең аянышты жағдай. Өйткені ол түпкі мақсатқа жеткізе алмайды. Ясауи бойынша, ол тіпті қабірде алынатын сұраққа да жауап беруге мүмкіндік жасай алмайды.

Мункур-Накир: «Ман раббика» деб сауал қылғай,  
Қала ғилмидин бир нуктаси кар қылмағай, -

(Мүңкір-Нәнкір: «Иең кім?»), - сұраған кезде,  
Қал ғылымының бір нүктесі де пайда бермейді) [5], -  
дейді бұл туралы Қ.А.Ясауи. Сондықтан әулиелер сұлтаны қал ілімін өз орнында пайдалануды ұсынып:

Қал ғилмини оқубан,  
Хал ғилмиға етибан, -

(Қал ғылымын оқы да,  
Хал ғылымына жет) [5, 202], -  
дейді.

Сопы-дәруіштер рухани ілімді халық жүрегіне әдет-ғұрып, ауыз әдебиеті арқылы сіңіре білді. Олардың әрбірі ауыз әдебиетінің білгірі болды. Ел ішінде Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар мен оның серіктері жайындағы қисса-дастандарды таратушы да солар еді. Олардың халықты иманға ұйытудағы орны ерекше болды. В.В.Радловтың: «Маған қазақтар арасында исламды

орнықтыруға бір «Жұм-жұманың» әсері даланы кезіп жүрген жүздеген молдадан артық тәрізді» [6], – деуінде үлкен мән бар. Зікір алқасында айтылатын ғибадат сөздерін халық бесік жыры ретінде де пайдаланды. Бесік жырындағы «әлди-әлдің» түпкі мағынасы «Алла-ай, Алла-ай» деген зікір сөзі болып табылады. Көне қазақ тілінің артикуляциялық ерекшелігі бойынша, бір сөз ішінде екі бірдей дауыссыз дыбыс қатар айтылмайтын. Мәселен, Алла есімін қазақтар «Алда» десе, арабша «молла» дегенді «молда» деді. «Алда-ай, Алда-ай» формулалық тіркесі жіңішкере келіп, «әлди - әлдиге» айналды. Біз одағай деп есептеп жүрген, жас балалар қуанғанда айтылатын «алақай» сөзінің де түпкі мәні тереңде. Ол арабша «Алла хай» - «Алла мәңгі тірі» дегенді білдіретін зікір сөзі болып табылады.

Құдайға мінәжат етудің, жалбарынудың, Оны еске алудың озық үлгісі Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикмет» еңбегінде өшпестей өрнектелген. Ясауи хикметтерінің ырғақтық өлшемі, көбінесе қазақтың қара өлеңімен және жыр өлшемімен, күй ырғағымен дәлме-дәл келеді. Бұл ерекшелік аталмыш шығарманың әуел баста ауызша айтуға бейімдеп шығарылғанын көрсетеді. Ел ішінде Ясауи хикметтерін жатқа айтатындар көп болған. Халық арасына кең тараған хикметтер қазақ фольклорына өз ықпалын тигізді. Әсіресе, дидактикалық мәндегі шығармаларда Ясауи ілімінен тамыр алып жататын мән-мағына айқын көзге түседі. Қазақтың терме-толғауларындағы, нақыл сөздері мен мақал-мәтелдеріндегі, қара өлеңдеріндегі насихат, жаман мен жақсыны айыра білу жолдарын көрсеткен пәлсапа Ясауи ілімінен бастау алары кәміл.

«Диуани хикмет» хақиқат жолындағы сопының рухани әлемінен көбірек дабар берсе, Ясауи ілімі мұнымен ғана шектелмейді. Бұл ілімде рухани тұлғаның сыртқы әлеммен байланысының да өзіндік регламенттері бар. Рухани ілімді өркендетуге қажетті өмірлік жағдайлардың дұрыс сақталуына Ясауи жолында айрықша мән беріледі. Қожа Ахмет Ясауи өз ілімін жаюға қажет деп есептейтін төрт түрлі өмірлік шарттың қатаң сақталуына ден қояды. «Ясауидің ойынша, кемел адам болу үшін төрт шарт жүзеге асырылуы тиіс: мекен (кеңістік), заман (уақыт), ихуан (бауырмалдық, өзара ынтымақтастық), рабт-и Султан (мемлекет басшысына риясыз берілгендік). Яғни біріншіден, шәкірттердің ойы бөлінбеуі, алаңдамауы және зікірмен айналысуы үшін, ең алдымен, ыңғайлы кеңістік (мекен-отан) болу керек.

Екіншіден, шәкірттер арасында, мемлекетте жұмыссыздық, соғыс және т.б. келеңсіз оқиғалар болмауы керек. Яғни, мұндай құбылыстар шәкірттің кемелдену уақытына кесірін тигізеді.

Үшіншіден, шәкірттің барлық моральдық-парасаттылық асуларында, мақамдарда, қылуат пен қырық күндік рухани тәрбиелеу, жаттығу мектебінде бір саптан табылатын кемелдік жолындағы рухани достардың болуы керек.



Төртіншіден, шәкірттер мемлекет басшысына берілген, адал болулары керек. Ясауидің жолында шәкірттіктің соңы, яғни кемел адамның рухани асуларының ақырғы мақсаты - «шақыр жолы» болуы керек.

Осы кемелдікке жету жолында шәкірттер үшін қойылатын талаптар мен өте құнды ерекшеліктерді Ясауи мәдениетінің өкілі Хазинидің «Жауаһир-ул Абрар мин Амуаж-ил Ихар» атты еңбегінен кездестіреміз. Аталған төрт қажетті шарттың тікелей дәстүрлі түркілік дүниетанымының негізінен алынғандығын көруге болады» [3, 247-248], - дейді ясауитанушы Д. Кенжетай. Қазақ халқында аталмыш шарттардың қажеттілігін түсіндіретін, сол шарттарды сақтауға қызмет ететін аталы сөздер көп-ақ. Мысалы, «Қызға қырық үйден тыю, қала берсе күңнен тыю» деген мақал таза қазақы түсініктен, ұлттық салт-дәстүрден туғаны ақиқат. Жеті атаға дейін қыз алыспау дәстүрі қоғам мүшелерін туыстық бірлікті берік сақтауға, жеті атаны біліп, тарихи сананы жоғалтпауға мәжбүр етті. Президентіміз Н.Ә. Назарбаев «Тарих толқынында» атты еңбегінде бұл жайтқа ерекше көңіл бөлген. «Бір қарағанда жеті ата ұстанымы қарапайым болып көрінгенімен, жанұялық-туыстық етенелікті тірек еткен этникалық тұтастықтың қуатты арқауы, таштырмас темір қазығы болды. Күні бүгінге дейін, сахараның жазылмаған заңы бойынша жеті атаға дейін бір-бірімен үйленуге рұқсат етпейтін қазақтан басқа жер бетінде бірде-бір ел жоқ. Міне, қазақ халқының даналығы тудырған қуатты генетикалық тамыр қайда жатыр» [1, 42], – дейді ол. Бұл – Ясауи қажет деп ташқан төрт шарттың «ихуан» деп аталатын түрімен тығыз байланысты. Осыны жеріне жеткізе дәлелдеу үшін бірнеше ғылым салалары біріккен кешенді зерттеудің қажеттігі әлі де байқалады. Жалпы бауырластық, рухани бірлікті уағыздайтын, соны ұлықтайтын даналық сөздері аз емес. Ауызбіршіліктің адамзат қоғамына қажеттігін тікелей де, тұспалдап та жеткізудің үлгілері мол. «Ынтымақ түбі – игілік, бірлік түбі – игілік», «Ұрыс ырысты қашырап, ынтымақ халықты асырап», «Бірлік болмай, тірлік болмас», «Бұрыс алды – ынтымақ», «Теңге – тиыннан, ынтымақ – ұйымнан», «Бірлігі жоқ ел азады, бірлігі күшті ел озады», «Үйірлі құлан ақсағын білдірмес», «Алпау ала болса, ауыздағы кетеді, төртеу түгел болса, төбедегі келеді», «Бір жеңнен қол шығар, бір жеңнен бас шығар», «Көптен қашқан көмусіз қалар», – деген сияқты тура мағынадағы мақалдар мен ауыспалы мәндегі мәтелдер де жиі айтылады. Бұлардың басты мәні – елді ынтымаққа шақыру. Сондай-ақ Ясауи бабамыз үлгі еткен «рабт-и сұлтан» шартына қатысты «Ұлықсыз жұрт – бассыз дене», «Хан – бас, халық – кеуде», «Хан – шаңырақ, халық – уық», «Ханын сыйламаған ел азады», «Ел ағасыз болмас, тон жағасыз болмас», «Көш басшысы жоқ ел оңбайды, құралай бастаған киік оңбайды», «Басшысыз елде береке болмас», «Әдепсіз үйге кірме, әкімсіз елде тұрма», «Патша – Құдайдың жердегі көлеңкесі», «Ханда қадыр болмаса, қарада ұят болмайды», - деген сияқты мақалдар бар. Мекен және заман шартын қуаттайтын: «Жекен жерінде көгерер, ер елінде», «Елінен безген ер оңбас, көлінен безген қаз оңбас», «Кісі елінде сұлтан болғанша, өз елінде

ұлтан бол», «Шетте жүрсең тарығарсың, өз еліңді сағынарсың», «Бақа көлінде патша, балық суыңда патша, жігіт еліңде патша» т.с.с. мақал-мәтелдер көп. Бұл даналық сөздер Ясауи ілімін дамытуға қажетті алғы шарттардың қажеттігін сезінуден, адамды, қоғамды бақытты өмірге бастайтын басты себептерді дұрыс түсінуден туған. Әрине, бұл түсінік тікелей Ясауи ілімінен туған және осы мақал-мәтелдер аталмыш алғы шарттардың сақталуына айрықша қызмет еткен деуге болады.

Қ.А.Ясауи өзінің дүниетанымдық ерекшелігін таңытатын хикмет жолдарының бірінде: «Сүннәт ермиш кафир болса берма азар», - дейді. Адамды дініне, нәсіліне т.б. ерекшеліктеріне қарай бөлмеу, алаламау идеясы бұл жолда айқын көрініс тапқан. Қазақ халқының ұлттық мінезіндегі сұхбатқа бейімділіктің, кеңпейілдік пен дархандықтың негізі Ясауи іліміндегі осы ұстанымнан келіп шығары анық. Осыған орай «Адамзаттың баласы кім болса да, жолда жатыр деп басып өтпе», - деген сияқты мақалдар бар болса, адам баласын құрметтеудің де өзіндік өлшемі, шегі бар екенін аталарымыз: «Еңкейгенге еңкей, атаңның қара құлы емес, шалқайғанға шалқай, пайғамбардың ұлы емес», - деп ескертеді. Адам баласының бұл дүниедегі ең ұлы міндеттерінің бірі – Құдайдың жаратқандарына қызмет қылу екенін әрдайым ескертіп отыратын Ясауи бабамыз оның ішіндегі ең ізгі істің адамзат қоғамына еңбек сіңіру екеніне көңіл бөледі. «Ғақил ирсаң иаранларға хизмат қылғыл», - дейді ол бір сөзінде. Адамзатқа, көпшілікке, халыққа қызмет қылуға үндейтін: «Қалыптан безсең де, халықтан безбе», «Көп ұнатса, көк тоқтыңды сойып бер», «Құдайдың бір аты – халық», «Құдайдың қарғысына ұшырасаң да, халықтың қарғысына ұшырама» тәрізді насихат сөздер өте ерте замандардан келе жатыр. Қ.А.Ясауи бұл көзқарасын барынша ұғынықты әрі әсерлі жеткізу барысында «топырақ болу» сөзін қолданады. Бұл сөз тіркесі өзгеше ұғым ретінде қалыптасқан. Хикметтердегі «топырақ» - семантикалық әр тарапты сөз. Қара жердің, топырақтың өмірлік мәніне зер салар болсақ, ол барынша қарашайым, жеміс беруші, сабырлы, қамқор, құшағына алушы, тазалаушы, жамандыққа жақсылық қайтарушы, яғни лас нәрсе, нәжіс төксе де, ол оның орнына гүл өсіріп береді. Хақиқат іздеуші әулиелер халыққа осы топырақ сияқты қызмет етті. Өз заманында көпшілік оларды түсінбей зәбір-жапа көрсетсе де, олар, керісінше, халыққа жақсылық жасаудан танған жоқ, елді ізгілікке бастайтын рухани ілім таратты. Халықтың аяғының астында топырақ сипат болып жату образы, бір жағынан, елге қалтқысыз қызмет етуді білдірсе, екінші жағынан, сопылардың «нәпсіні өлтіру» дағдысымен де байланысты. Қ.А.Ясауи бірде: «Он тургимда тупрақ сифат болдым мана», - десе, енді бірде: «Тупрақ болғыл ғалам сени басыб утсун», - дейді. Осы мазмұндас «Өз елімнің басы болмасам да, сайының тасы болайын», «Менде болсын, менде болмаса да, елде болсын», «Атаңның баласы болма, адамның баласы бол», «Халық сүймес, халық сүйген суға да батпас, отқа да күймес», «Еңбек етпесең елге өкпелеме, егін екпесең жерге өкпелеме», «Өзге үйге құл болсаң, өз үйіңе ұл боласын» сияқты даналық

сөздер бар. Топырақ сияпат болудың қарсысына төкашарлық қойылады. «Төкашарды тәңір сүймейді», «Төкашардың тәубасы қабыл болмайды», - дейді халық бұл жайында.

Сопылық жолда Аллаға ғапшық болудың шарты – Оның дидарына ұшырасу. «Дидар – көру, тамашалау, жүз, көз, сияқты мағыналарға келеді. Сопылық терминдік мағынасы – құдайлық кереметті, сұлулықты тамашалау, сүйікті (хақ) дегенге саяды» [7], - дейді Д.Кенжетай. Сопылар дидар көру жолында екі дүниенің қызығын да, тіпті жәннатты да талап етпейді. Қ.А.Ясауидің «Ики ғалам ғапшатларин мәйга сатдим», «Билиңиз: ики жаһан кузга илмас даруишлар», - деген сөздері осы түсінікті білдіреді. Тек қана Жаратушыны талап етуді білдіретін «Шайдан басқа асым жоқ, Құдайдан басқа досым жоқ», «Талап пендеден, көмек Алладан», «Алла деген арымас, Алласыз пенде жарымас», «Күштіге сыйынсаң, Құдайға сиыш», «Құдайға сенген құстай ұшады, Адамға сенген мұрттай ұшады», «Жалғыздың жары – Алла» тәрізді мақал-мәтелдер көп. Дидар көруге қажетті шарт – жүрек көзінің ашылуы. Ясауи өзінің 10 хикметінде:

Мансур келгач дар игилиб узи алды,  
Батын кузи ачуқлари хайран қалды,  
Парту салыб Алла узи назар қылды,  
«Ушуқа» деб дидарини курдим мана [5,153-154], –

дейді. Осыған орайласатын «Көзі соқырдан қорықпа, көңілі соқырдан қорық», «Ары таза жігіттің – жаны таза», «Ақымақтың ақылы білегінде, ақылдының ақылы жүрегінде» деген мақалдар бар.

Жүрек көзінің ашылуы, көкіректің оялуы – Жаратушының дидарын көруге жол ашатын басты шарт, сонымен қатар, ол екі дүние бақытының, ел бірлігінің және ұрпақтар салауаттылығының да кепілі. Сопылық танымда жүректі ластайтын «екі дұшпан» сырттан әсер етумен бірге, адамның ішкі әлемінен де орын алады. Сондықтан да бақыт үшін жүргізілетін күрес адамның өз-өзін жеңуі болып табылады және мұнда жеке адамдық бақыттың болуы мүмкін емес. Жеке адамның өз бақытын табуы өзгелерді, қоғамды жақсылыққа жеткізумен қатар жүреді. Сопылық таным бойынша, бір жүректің тазаруы барлық адам баласын бақытқа жетелейді. Бұл туралы Ясауи жолын үлгі тұтқан хакім Абай:

Жүректе көп қазына бар бәрі жақсы,  
Теңіздің түбіндей-ақ қарап бақшы.  
Сол жүректен жылылық, достық пенен  
Бұлақпа ағып ғаламға тарамақшы [8], -

деп жырлайды. Ал бар бақытсыздықтың көзі жүректің ластығы болса, оның себепкері – әлгі айтылған екі дұшпан. Бұл туралы Ш.Құдайбердіұлы:

Кейінгіге сәлем айт біз байғұстан,  
Бұл сарайда көп екен бізге дұшпан.  
Қызықтырып, қыздырып алдайды екен  
Біреуі іштен болғанда, бірі тыстан [9], -

десе, дәл осыған ұқсас ойды М.Ж.Көпейұлы да жырға айналдырған:

Табылды өз бойымнан екі дұшпан,  
Біреуі іштен болғанда бірі тыстан.  
Кезіксе алтын-күміс тілін білген  
Қорытып айырып алар бізді мыстан [10].

Алланы үздіксіз еске алу – адам рухын зұлым күштердің иелігінен, «екі дұшпаннан» толық азат етудің басты құралы. Бұл туралы Ясауи:

Закир болып зикрин айтса келган нида,  
Шайтан лагин иетмиш фарсаң болғай жуда [5, 217],

немесе

Алла дибан куздин куйса, ғалам куяр,  
Хас бандам деб рахман егам иалгуз суяр.  
Иаш урниға қанын туқиб, иузни буяр,  
Хамдин айтса, шайтан лагин қачар, достлар, [5, 178], –

дейді. Бұл ақиқатты кейінгі қазақ ақындары да жырға қосты. Мысалы, Сүгір Бегендікұлы:

Қожа Ахмет Ясауи  
Зікір айтып зарлаған,  
Жүзінен иман шапылған,  
Зікірмен шайтан қашырған,  
Көкірек көзі ашылған [11], –

деп жырласа, Ақтан Керейұлы:

Зікірмен зарлап түн қатып  
Нәпсісін шапқан балгалап.  
Шайтанды сеспен қашырған  
Көкірек көзі ашылған [12], –

дейді. Сопылық танымда бүкіл адамзат қоғамындағы бақытсыздықтың, алауыздықтың себебі болған нәпсі мен шайтанды жеңудің басты құралы – осы зікір ғибадаты. Рухани ілімді таратудағы ең күшті құрал да осы – зікір практикасы болды. Зікірдің толық аты – зикрулла, яғни «Алланы еске алу» дегенді білдіретін сөз. Ясауи жолында зікірдің «алқа», «ара» және «күшия» деп аталатын түрлері қатар қолданылған. Рухани кемелдену кезеңдерінде олардың әрқайсысының өз орны бар. Ислам дінінің мәніне жеткізетін ғибадат түрі болғандықтан, Кеңес үкіметі кезінде зікір салуға қатаң тыйым салынды. Зікір практикасын меңгерген рухани тұлғалар бірінші кезекте қуғынға ұшырады. Одан бұрынғы Ресей патшалығы, Қоқан билігі кезінде де Ясауи жолын ұстанушылар қуғындалған болатын. Себебі олардың бәрі отаршылдық және басқыншылық саясат жүргізген мемлекеттер еді. Ал отарлау ісінің сананы өзгергуден басталатынын, ал сана діни нанымға негізделетіндіктен, бұл сойқанда дін мәселесінің алдыңғы орында тұратынын тарих бізге әлденеше рет көрсетіп берді. Бар мәнінен айырылып, сыртқы құлшылықтармен, тиымдар жүйесімен шектеліп қалған формальды ислам отаршылдыққа қарсы тұра алмайтын еді. Сондықтан аталмыш

сүргіндер кезінде дүмше молдалар мен сиқыр ілімдерін меңгерген аяр ғалымсымақтарға ол сойқанның салқыны тиген жоқ. Исламды мәнімен түсіндіретін хал ілімінің кілті – зікір салумен айналысқандар ғана қатал қыспақ көрді, өлім жазасына кесілді. Ғасырлар бойы желісі үзілмей келген зікір ғибадаты соңғы ғасырда көзден таса болғандықтан, көпшілік оны ұмыта бастады, тіпті оған жатсына қарайтын әдет пайда болды.

Рух зұлым күштерден азат болған кезде ағайын туысты бір-біріне, әйелді еріне, баланы ата-анаға қарсы қоятын аталмыш дұшпандардың әрекеті тоқтайды. Берісі бір отбасының, әрісі ауыл-аймақтың, тұтас елдің ынтымағы қолға осылай келмек. Ал бақыттың кепілі – ауызбіршілік екенін халықтың:

– Бақыт, қайда барасың?

– Ынтымаққа барамын, - деген мәтелінен-ақ білуге болады.

Азат рух Жаратушыны таниды. Жаратушы танылған кезде, оның жаратқандарының, яғни он сегіз мың ғаламның сырлары оңай игеріледі. Бұл – рухани-интеллектуалдық деңгейдің шыңға биігі болмақ. Қазіргі таңда Әбу Насыр әл-Фарабидің жетпіс тіл білуі, Әбу Райхан әл-Берунидің сан алуан ғылым, өнер салаларын қатар меңгеруі сияқты адам мүмкіндігінен тыс деп есептеліп жүрген қасиеттері де рухани деңгейдің осы биігінде мүмкінге айналады.

«Атадан оза туған бала» да кездейсоқтықтың нәтижесі емес. Бұл да жүрек тазалығына, сол жолдағы тақуалыққа тәуелді. «Ер көкірегі жүкті болмай, әйел дана тумайды», – деген мақалдан осы ақиқат танылады. Абай мен Құнанбай жайындағы халық аузында айтылған мына өңгімеде де осындай мән бар: «Бірде сөзден сөз шығып, Ербол Абайдың осындай зеректігін, зерделілігін айтып, халыққа айрықша қадірлі ұл екенін айтып, әкесі Құнанбайға мақтамай ма? Сонда Құнанбай:

- Әй, Ербол! Сен мақтағыш болсаң, алдымен мына мені – Құнанбайды мақта! Неге десең, мен өзімнен асырып, Абайды тудырдым. Ал, Абайың мықты болса, өзінен асырып ұл тудырсын. Оны содан кейін мақтарсың қарағым, – деген екен» [13]. Өзіл-шыны аралас айтылса да, осында үлкен шындық жатыр. Демек Абай атамиздың айрықша дарын иесі болып туылып, әлемді таң қалдырарлықтай даналықты меңгеруінің басты себебі Құнанбай атамиз бен Ұлжан анамыздың жүрек тазалығымен айналысқан дегдарлығында екен. Ясауи ілімі, осылайша, адам мен қоғамды, қоғам мен болмысты, ата-баба мен келер ұрпақты, ол дүние мен бұл дүниені тұтастықта қарастырады. Оның ізі халықтық салт-дәстүр мен фольклорда сайрап жатыр.

Хикметтерде жиі кездесетін метафизикалық ұғымдар халық даналығында да аз айтылмайды. Сопының ең басты екі жауы – нәпсі мен шайтан, олардың сипаты жайындағы ұғым-түсініктер халықтың ділмар сөздерінде едәуір жақсы беріледі. Шайтанмен, нәпсімен күрес туралы Қ.А.Ясауи: «Лапшкар тузап шайтан бирла мен уриштим», «Һиммат берсаң шум нафсимга урсам табар», «Нафис иолиға кирган киши расуа болур», -

десе, мақал-мәтелдер бұл жайында «Алланың шайтанынан, адамның шайтаны күшті», «Құдайдан безгенді шайтан сүйеді», «Сайтан жылап сендіреді», «Нәпсінің тізгінін тартпасаң, адамдық кетер, ар кетер, өмірге өрнек салмасаң, дүниеде болма бар бекер», «Ит терісі и болмас, нәпсісі жаман би болмас», «Ашу – ақылдың дұшпаны, нәпсі – иманның дұшпаны», - дейді. Әрдайым шайтанға қарсы мәнде сипатталатын періште туралы да «Біле тұра қателессең – күнә, Құдайдан қорықпағаның. Білмей қателессең – күнә, періштемен ақылдаспағаның», - деген сияқты мақалдар кездеседі. Қазақтың ұлттық санасына әбден сіңген «аруақ» ұғымы хикметтерде жиі айтылады. Және ол қазіргі пала сауатты діндарлар түсіндіріп жүргендей, «ширк» ұғымы төңірегінде емес, керісінше, жер бетіндегілерді қолдаушы, жәрдем беруші күш ретінде сипатталады. Қ.А.Ясауи бірде «Барча аруақ иғлиб келгай мубаракта», - десе, енді бірде «Аруахимдин мадат тиблап уқиң зинһар», «Он алтымда барша аруақ улеш берди», - дейді. Халық мақал-мәтелдерінде аруақтың үлес беретін сипаты да, жазалаушы қасиеті де көрсетіледі. «Дос берсе – жарын берер, Әруақ берсе – бәрін берер», «Құдай атқан оналар, әруақ атқан оңалмас», «Алла кешірер, әруақ кешірмес», «Аруақ аттаған оңбайды», - деген сияқты мақалдар соның дәлелі.

Хикметтердегі «Жамла базрак (әулиелер – Б.Қ.) иғылыб дуния қойдырдылар», «Он секизда шилтан била шараб иптім», «Қайда барсам Хызыр бабам хазир болды», «Қайда барсам Қызыр бабам меңа һамраһ», - деген жолдар аруақтың қолдаушылық қасиетіне деген сенімді күшейтері сөзсіз және олардың осы мазмұндағы мақал-мәтелдердің көптеп тууына себеп болғаны даусыз.

Аруақтың қолдаушылық, демеушілік қызметі, әсіресе, қазақтың қаһармандық жырларынан айқын көрінеді. Қаһармандық эпостың бүкіл халықты ержүректілікке тәрбиелеудегі негізгі күші кереметке деген сенімде жатыр. Ал ол сенім халқымыздың ғасырлар бойы ұстанып келген ислам дінімен, сопылық дүниетаныммен тікелей байланысты. Қазақтың батырлық жырлардағы реалды өмір шындығына ұқсай бермейтін кереметтік оқиғаларды халықтың шындық ретінде қабылдануына, бірінші кезекте, сопылардың өзі тікелей себешпі болған. Сопылар бейбіт заманда елге үлгі көрсетер еңбекқор, шаруа болса, жау шапқанда қолына қару алып, жауға қарсы тұрған. Бұған Ясауи ілімінің ірі өкілі Райымбек батырдың өмірі дәлел бола алады.

Ғасырлар бойы қаймағы бұзылмаған ұлтымыздың отаншылдық рухы қаһармандық жырлардан нәр алып жатқан. Ерлік эпосы елдің жауынгерлік рухының қайнар бұлағы болуымен бірге, болашақтың бұралаңсыз бағытын да болжап берген. Тарихи шындықтан айтарлықтай алшақ кетпейтін бұл жәдігерліктер бабалар ерлігін дәріштеп қана қоймай, олардың жаза басқан сәттерін, орны толмас өкінішті жағдайларын да көрсетіп отырды. Тоқтамысты мерг еткен Едігенің ұйыған ұлысты тарыдай шапқаны, сондықтан өз өмірінің трагедиямен аяқталғаны, дүние үшін әділетсіз жорық

жасаған Қобыландының, жауына сенген Алшамыстың тұтқында қалуы, «бір сынаған жаманды екіншілей сынамау» керектігін ұмытқан Ер Тарғынның мертігуі, т.с.с. жайттар өте әсерлі бейнеленіп, ел есінде берік орнығып қалған. Батырлық жырлар сол арқылы нені үлгі тұту керек, неден аулақ болу керек дегенді тайға таңба басқандай айқындап танытты. Және үйрену мен жиренудің бұл өрнегі жеке басқа қатысты моральдық-этикалық құндылық болуымен бірге, қоғамдық-әлеуметтік мәні күшті тәрбие құралына да айналды. Яғни осы арқылы ел болып қалудың шарттары мен қағидалары көрсетілді. Бұл да Ясауи ілімінің өмірлік шарттарымен сабақтастықты білдіреді. Осы ұстанымдардың қаншалықты маңызды болғанын көп ғасырлардан кейін дана Абай да отыз тоғызыншы қара сөзінде ескерткен еді. «Рас, бұрынғы біздің ата-бабаларымыздың бұл замандағылардан білімі, күтімі, сыпайылығы, тазалығы төмен болған. Бірақ бұл замандағылардан артық екі мінезі бар екен. Ендігі жұрт ата-бабаларымыздың мінді ісін бір-бірлеп тастап келеміз, әлгі екі ғана тәуір ісін біржолға жоғалтып алдық. Осы күнгілер өзге мінезге осы өрмелеп бара жатқанына қарай сол аталарымыздың екі ғана тәуір мінезін жоғалтпай тұрсақ, *біз де ел қатарына кірер едік* (курсив біздікі – Б.Қ.). Сол екі мінез жоқ болған соң, әлгі үйренген өнеріміздің бәрі де адамшылыққа ұқсамайды, шайтандыққа тартып барады. Жұрттықтан кетіп бара жатқанымыздың бір үлкен себебі сол көрінеді.

Ол екі мінез қайсы десең, әуелі – ол заманда ел басы, топ басы деген кісілер болады екен. Көш-қонды болса, дау-жанжалды болса, билік соларда болады екен. Өзге қара жұрт жақсы-жаман өздерінің шаруасымен жүре береді екен. Ол ел басы мен топ басылары қалай қалса, қалай бітірсе, халықта оны сынамақ, бірден бірге жүргізбек болмайды екен. «Қой асығын қолыңа ал, қолайыңа жақса, сақа қой», «Бас-басыңа би болсаң, манар тауға сыймассың, басалқыңыз бар болса, жанған отқа күймессің» деп мақал айтып, тілеу қылып, екі тізгін, бір шылбырды бердік саған, берген соң, қайтып бұзылмақ түгіл, жетпегеніңді жетілгемін деп, жамандығын жасырып, жақсылығын асырамын деп тырысады екен. Оны зор тұтып, әулие тұтып, онан соң жақсылары да көп азбайды екен. Бәрі өз бауыры, бәрі өз малы болған соң, пынымен жетесінде жоқ болмаса, солардың қамын жемей қайтеді?

Екінші мінезі – намысқорлық екен. Ат аталып аруақ шақырылған жерде ағайынға өкпе, араздыққа қарамайды екен, жанын салысады екен, «Өзіне ар тұтқан жаттан зар тұтады» деп, «Аз араздықты қуған көп пайдасын кетіреді» деп, «Ағайынның азары болса да безері болмайды», «Алтау ала болса, ауыздағы кетеді, төртеу түгел болса, төбедегі келеді» десіп, «Жол қуған қазынаға жолығар, дау қуған пәлеге жолығар» десіп. Кәнеки енді осы екі мінез қайда бар? Бұлар да арлылық, намыстылық, табандылықтан келеді», – дейді ғұлама. Хакім Абай күн тәртібіне қойған осы мәселе бүгін де ділгір және барлық уақытта да көкейкесті болып қала бермек. Ясауи іліміндегі рабт-и сұлтан шарты мен арлылық принциптерінің бұзылуы салдарынан ХІХ

ғасырдың II жартысындағы қазақ қоғамының сыртқы экспансияға қарсы тұра алмаған ақиқаты осы қара сөзде дәл көрсетілген.

Ясауи ілімінің халық арасына кең таралуына оның «Диуани хикмет» жинағы айрықша қызмет етті. Ел ішінде бұл жинақты түгел жатқа айтатындар көп болды. Оларды жұрпшылық «хафиз» деп те атаған. Құранды түгел жатқа білетіндерге берілетін бұл атақ, сірә, әулиелер сұлтанының: «Менің хикметтерім Алладан пәрман, бар мағынасы білгенге – Құран», – деген сөзіне байланысты туса керек. Хикмет (хикмат) – араб-парсы тілдерінде «даналық», «даналық сөздер» дегенді білдіреді. Құран кәрімді айшықтауда негізгі екі әдіс: тәфсир – оның мағынасын ашып мазмұндап түсіндірумен қатар, тәуил – Құранның негізгі мәнін жүрегіне сіңірген, хақиқат мәнін таныған Құдайдың сүйген құлдарының жүрек тереңінен табылатын Иллахи ілімді баяндайтыны белгілі. Сондықтан Ясауи хикметтерінің Құранның сырлы әлемін, терең мәнін танытатын Алланың пәрмәні деп қабылдануы түсінікті. «Диуани хикметке» кейінгі замандардағы ясауия өкілдері автор атынан өз хикметтерін қосқанмен, олар Қожа Ахмет Ясауи ұстанған сопылық этика нормасынан шықпай, ұлы ұстазға деген құрмет аясында ғана шығармашылық еңбек еткен. Сондықтан мұндағы барлық хикметтер Ясауи дүниетанымынан алшақ кетпеген. Қожа Ахмет Ясауи өз заманында парсы тілінің қолданылу аясының кеңдігін біле тұра және бұл дәстүрдің басым болғанына қарамастан хикметтерін мақсатты түрде түркі тілінде жазды. Мұны ұлы шайықтың:

Қоптамайды ғалымдар сіздер айтқан түркіні,

Білгендерден есіткіл, ашар көңіл мүлкінің.

Аят, хадис мағынасы түркі болса муафиқ (жақсы)

Мағынасына жеткендер, жерге қояр бөрігін [14], -

деген хикметінен анық көреміз. Хикметтердің халық арасында кең тарауымен бірге түркі тілінің мәртебесі көтеріліп, тұрмыстық тіл болып қалған аянышты халінен мемлекеттік тілге айналды.

Қазақ руханиятында жетекші орынды иеленген би-шешендердің, ақын-жыраулардың барлығы Ясауи жолының өкілдері болды. Бұл ақиқатты атеистік қоғамның қылышынан қаны тамып тұрған кезде де айтқандар болды. Мысалы, С.Сейфуллин: «Қазақ арасында жазба әдебиетін таратқан – Түркістаннан шыққан қожалар. Ол кезде қазақтың арасына көп таралғаны – Қожа Ахмет Ясауидің кітабы. Біздің қазақ ақындары соған еліктеп кеткен» [15], - десе, С.Мұқанов: «Қазақта шарияттан тариқат басым болған. Бұл заңды қолданушылар билер» [16], - деген болатын. Қожа Ахмет Ясауидің қазақ мәдениетіндегі орнын қанша зерттесек те, бұл мәселені біржола пешу мүмкін емес. Сөзімізді осы жөнінде айтқан Р.Бердібайдың сөзімен түйіндейік: «Түркі-ислам дүниесінің ең киелі кітабына айналған «Хикметтердің» қадір-қасиетін жүздеген жылдарда ешбір зерттеуші түгел анықтадым деген емес. Демек, бұл кітап түркі халықтарының, соның ішінде



## Қорғанбеков Б. Қожа Ахмет Ясауидің қазақ мәдениетіндегі орны.

қазақ халқының рухани кәдесіне жарайтын «өмір оқулығы» болып қала беретіні кәміл» [17].

### ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Назарбаев Н.* Тарих толқынында. Алматы: Атамұра, 1999, 279 б.
2. *Абуов А.* Мироззрение Ходжа Ахмета Яссави. Алматы: 1997, С.151-167.
3. *Кенжетай Д.* Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. Түркістан: Тұран, 2004.
4. *Лотман Ю.* Мәдениеттер типологиясы // Әлем. Альманах. Алматы. Жазушы, 1991, 246-247 б.
5. *Иасауи Қожа Ахмет.* Диуани хикмет (Ақыл кітабы) (баспаға әзірлеп, қазақша аударғандар – М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи). Алматы: «Мұратгас» ғылыми-зерттеу және баспа орталығы, 1993, 184 б.
6. *Радлов В.* Алғы сөз // Ел қазынасы - ескі сөз (В.В.Радлов жинаған қазақ фольклорының үлгілері) Алматы. Ғылым, 1994, 12 б.
7. *Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Ясауи.* Көңілдің айнасы (Мират-ул Қулуб) дайындаған Досай Кенжетай Тұрсынбайұлы. Анкара, Билик, 2000, 52 б.
8. *Құнанбайұлы А.* Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Т.2: Өлеңдер мен аудармалар. Алматы: Жазушы, 2002, 49 б.
9. *Құдайбердиев Ш.* Шығармалары. Алматы: Жазушы, 1988, 76 б.
10. *Мәшһүр-Жүсіп.* Шығармалары. І т. Павлодар: «ЭКО» ҒӨФ, 2003, 121 б.
11. Тіл таңбалы адайдың ақындары (құраст. Жетібай Жылқышыұлы). Ақтау: 2010.
12. *Ақтан Керейұлы.* Ақтанның ұстазы Абдолла қазіретке айтқаны // Көне күннің жыр күмбезі (құраст. Б.Нұрдәулетова). Алматы: Жазушы, 2007, 193 б.
13. Абай әзілдері. Алматы: Ғылым, 1995, 26-27 б.
14. *Зейбек Н.К.* Қожа Ахмет Ясауи жолы және таңдамалы хикметтер (аударған Д.К.Тұрсынбайұлы). Анкара: Бойут-Таң, 2003, 51 б.
15. *Сейфуллин С.* Шығармалар. 6 т. Қазақтың мемлекеттік көркем әдебиет баспасы, 1964.
16. *Мұқанов С.* Таңдамалы шығармалар, 15-т, Алматы: 1979, 62 б.
17. *Бердібай Р.* Жұлдыздар жарығы. Алматы: Білім, 2000, 12-13 б.

### REZUME

#### KORGANBEKOV B. (Shymkent) THE PLACE OF K.A.YASAWI KAZAKH CULTURE

Through the “hikmets” (wisdom) of K.A.Yasawi, kazakh people well introduced his “hal” (spiritual science) . This studys effect shown in daily life, in spritual life and folklore.

Қуанышбек КЕНЖАЛИН

## ТҮРКИЯДАҒЫ ФОЛЬКЛОРТАНУ ЗЕРТТЕУЛЕРІНІҢ ҚЫСҚАША ТАРИХЫ

*В статье говорится о исследованиях проблем фольклористики Турции основа который было заложено в начале прошлого века. За этот период времени несмотря на трудности, политические игры турецкая фольклористика изучается в более 20-ти университетах. И сегодня многочисленные исследования проблем фольклористики в Турции находят свое продолжение.*

*Makalede geçen asrın başında gerçekleşen folklor araştırmalar meseleleri incelenir. Her türlü siyasi engellere rağmen türk folkloru 20'den fazla üniversitede okunmaktadır. Ve şimdi de Türkiyede folklor araştırmaları tüm hızıyla devam etmektedir.*

Жалпы Түркияда фольклортану мәселелері, зерттеулері өткен ғасырдың басынан басталады. Өйткені сол кездерден бастау алған түркілік, түрік мәдениетін ортаға шығару, дамыту мақсатында құрылған ең алғашқы ұйым «Түрік ұйымы» (Türk Demeği) деп аталып, 1908 жылы құрылған [1, 116]. Ұйымның мақсатын тереңірек таныту мақсатында «Türk Demeği Mecmuası» атты журнал шыға бастады. Түрік фольклортану зерттеулері тұрғысынан осы ұйымның мақсатты түрде жариялаған «Türk Demeği Mecmuası» өз оқырмандарына халық сөздерін, түріктер жырлаған ескі жырларды, жауынгерлік (соғыс) мәселелерін, әңгіме, хикаялардың жинақталып, жариялануы, шежіре, аңыз, халық еміне байланысты мағлұматтар жайлы баяндаған.

Түрік ұйымының ізін ала 1911 жылы Түрік жұрты (Türk Yurdu) және Түрік ошағы (Türk Osağı) атты ұйымдар құрылады. Кейіннен бұл екі ұйым бірігіп, «Түрік ошағы» атымен өз жұмысын жалғастырып, жаңа ұйымның хабаршысы да «Türk Osağı Mecmuası» журналы болған. Салоники қаласында жарыққа шыға бастаған «Genç Kalemler Mecmuası (Жас қаламдар жинағы)» түрікшілдік әрекеттің дамуына үлкен үлес қосты.

1912 жылдан бастап түрікшілдік ойларымен таныла бастаған Зия Гөкалш «түрікшілдік әрекеттің негізін қалаушы» деген ат беріледі. Зия Гөкалш, неміс ғалымы Хердер сияқты ұлттық сананың, ұлттың рухани оянуы үшін, ұлттық мәдениетті ортаға шығару үшін халықтың өмірінен бастау алу керектігін айта отырып, «Халыққа қарай» принципімен өзіндік пікірін қалыптастырады. З.Гөкалш, өз принципінің мақсатын түсіндіру және қанатын жаю мақсатында «Halka Doğru (Халыққа қарай)» атты журнал шығарады. Бұл журнал түрікшілдік идеологиясымен қатар түрік фольклоры үшін де өте маңызды еді. Өйткені, түрік тілінде фольклор туралы ең алғаш осы журналда З.Гөкалш тарапынан жазылған болатын.

Зия Гөкалш аталған журналдың 29 шілде 1913 жылғы санында жарияланған «Халық мәдениеті І. Бастауы» атты зерттеуінде «Әр тайпаның

екі мәдениеті бар: ресми мәдениет және халық мәдениеті... Жазба түрде қағидалары жоқ, бірақ ауыздан ауызға таралуы арқылы кеңінен таралған бұл «ана үйі» мәдениеті құрған ғылымға «халықият» аты беріледі», - деп жазады [2, 72-86].

Мехмет Фуад Көпрүлү «İkdam (Икдам)» газетінің 1914 жылғы 31 наурыздағы санында жарық көрген «Дастандарымыз» атты мақаласында түрікшілдік әрекетіне қарасты «Türk Bilgi Demeği (Түрік білім ұйымы)" ұйымы түркітану бөлімшесінің дастан жинауға байланысты жұмыстар жүргізгендігін және жиналған кейбір дастандардан мысал келтіреді. Бұл да Түркиядағы ең алғаш фольклор жинау жұмысы еді.

Жалпы, 1908-1924 жылдар арасында бірлі-екілі зерттеулерден басқа көзге іліп ала қояр жұмыстардың әлі дүниеге келе қоймаған, Түркияда фольклор зерттеулерінің жаңа бастау ала бастаған кезеңі еді. 1924 жылы Стамбул университетіне қарасты Түркітану институты ғылыми зерттеулерді негізге ала отырып монографиялар дайындауға, дайындалған түрлі фольклортанумен байланысты зерттеулер аталған ұжымның «Türkiyat Mestuası (Түркітану журналы)» атты журналында жарияланып, жарық көреді [3, 36].

Анкарада 1925 жылы құрылған Этнография музейі түрік халқы пайдаланған этнографиялық материалдарды жинау жұмысын бастайды: халықтың қолөнері, ұлттық киім, тоқыма түрлері, кілемдер, күнделікті тұрмысқа қажетті нәрселер, әшекей заттарды экспонат ретінде жинау жұмыстары жүргізілген.

Түрік айдындары мен өкіметтің қолдауымен 1927 жылы «Anadolu Halk Demeği (Анадолы халық ұйымы)» атымен Анкарада құрылған ұйым 1932 жылға дейін айына 1 рет «Halk Bilgisi Haberleri» атты журнал шығарып, 124 саны жарық көрген. Бұл журналдың бір ерекшелігі өткізілген конференциялар, Анадолының әр бұрышынан жиналған фольклорлық туындылар: аңыздар, ертегілер, хикаялар, дастандар жарияланған.

1930 жылы «Türk Dilini Tetkik Cemiyeti» (кейіннен «Türk Dili Kurumu» деп аталған) және «Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti» (кейіннен «Türk Tarih Kurumu» деп аталған) атты екі ұйым құрылған. Аталған екі ұйымның да негізгі мақсаттары – фольклортану зерттеу жұмыстары болмаса да, зерттеу жұмыстары барысында фольклорлық туындыларды да, мақал-мәтелдер, жұмбақтар, дастандар, жырлар, аңыздар және т.б. жинақтау.

1938 жылы Анкара университетінің Тіл, тарих және география факультетінде Пертев Наили Боратав тарапынан «Фольклор және халық әдебиеті» атты жеке дәріс апшып, ең алғаш рет түрік фольклорының архиві құрылады. Алғашқы академиялық фольклортану дәрістері Пертев Наили Боратавпен басталып, Стамбул университетінде Мехмет Фуад Көпрүлү тарапынан жалғасын табады. Бірақ, 1948 жылы идеологиялық себептермен профессор, доктор Пертев Наили Боратав және профессор, доктор Илхан Башгөздің фольклортану дәрістері тоқтатылады. Түрік фольклортануының

үлкен екі тұлғасы бұдан кейін шетелде өмір сүріп, ғылыми зерттеулерін сол жақта жүргізуге мәжбүр болады. Бұл кезеңде Мехмет Ф. Көпрүлүннің де үлкен саясатқа кетуімен 1960 жылдардың соңына дейінгі мерзімге Түркияда фольклор зерттеулері, жұмыстары тоқтап қалды.

Түркияда фольклорды зерттеу, зерделеу жұмыстарының қайта жандануында 1966 жылы құрылған Ұлттық фольклор зерттеу институтының (Milli Folklor Araştırma Enstitüsü) алар орны ерекше. Бұл институт фольклортануға байланысты конференциялар мен симпозиумдар ұйымдастырып, фольклорлық туындыларды халық арасынан жинап, жиналған туындыларды архивтендіріп, оларды жариялаумен айналысқан. Бұл жұмыстардың ішінде түрік фольклортану зерттеу жұмыстары үшін өте үлкен маңызға ие, түрік фольклортануының негізі болып саналатын төрт томдық «Türk Folklor ve Etnografya Bibliografyası» атты еңбек те бар. Сонымен бірге, аталған ұйымның алғашқы басшыларынан Жахит Өзтеллінің бастауымен құрылған, бүгінде Пертев Наили Боратав атындағы мамандандырылған кітапхананы да атауға болады. Ұлттық фольклор зерттеу институты кейіннен атын өзгертіп Халық мәдениетін зерттеу және дамыту басқармасы (Halk kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü қысқаша атауы HAGEM) деп аталып, 1975 жылдан бүгінгі күнге дейін түрлі саяси манипуляцияларға қарамастан әр бес жылда бір рет Халықаралық түрік фольклор конгресін өткізіп келеді. Сонымен қатар, жүйелі түрде халық туындыларын жинақтап, архивке сақтап, жариялап, соңғы жылдары электронды жүйеге енгізілген архиві – бұл ұйымның түрік фольклортануы үшін атқарған еңбектерінің негізгілері.

Кейіннен Ататүрік университетінде профессор, доктор Мехмет Кашлан және оның шәкірттері Мухан Бали, Умай Гүнай, Саим Сакаоғлу, Білге Сейідоғлу, Фикрет Түркмен, Енер Аслан және Хажеттепе университетінен Шүкрү Елчин, оның шәкірті Дурсун Йылдырым, бұлармен қатар өз зерттеулерін шет елдерде жүргізген профессор, докторлар Нермин Ердентуғ, Метин Анд, Өздемир Нутку, Хасан Өздемир, Невзат Гөзайдын және т.б. көптеген зерттеушілердің зерттеулері арқасында түрік фольклортануы қайта жанданып, фольклортануға байланысты жаңа курстар ашылып, Түркияда фольклортану жаңа белестерге жете бастайды.

1980 жылдан бастап Түркияда жаңа кезең басталады. Профессор, доктор Дурсун Йылдырымның Жоғарғы білім комитетіне (ҮӨК) ұсынған «Фольклор туралы жалпы түсініктер және фольклор бөлімдерінің университеттерімізде құрылуына байланысты ойлар» атты есебінің нәтижесінде университеттерге фольклортану бөлімдерінің ашылуына рұқсат беріледі. Алғашында Анкара және Хажеттепе университеттерінде ашылған Түрік фольклортану бөлімдері кейіннен 20-дан астам университеттерде ашылап, Түркияда фольклортану мәселелері бойынша көптеген зерттеулер атқарылып, бүгін де жалғасын табуда.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. *Yıldırım Dursun*. Türkiye’de Folklor Araştırmalarının Gelişme Merhaleleri. Şükrü Elçin Armağanı. Ankara:Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. s.115-128
2. *Evliyaoğlu S., Baykurt Ş.*Türk Halkbilimi. Ankara,1988.
3. *Örneк S. Veyis*. Türk Halkbilimi. Ankara, İş bankası Yayınları, 1977.

REZUME

KENJALIN K. (Almaty)  
SHORT HISTORY OF FOLKLORE STUDY IN TURKEY

The article refers to studies problem folklore Turkey foundation which was laid at the beginning of last century. During this period, despite the difficulties, political games Turkish folklore is studied in more than 20 universities. And today, numerous studies have problems in the folklore of Turkey is its continuation.

### БАБАЛАР МҰРАСЫН ХАЛЫҚҚА ЖЕТКІЗГЕН АБЫЗ



Сейіт Асқарұлы Қасқабасов 1940 жылдың 24 маусымында Семей қаласында дүниеге келген. Ол өзінің тынымсыз еңбегі арқасында қазақтың фольклортану ғылымындағы прозалық жанрды жан-жақты зерттеу арқылы қазақтың бай ауыз әдебиетін дүниеге танытты. XX ғасырдың 70-ші жылдары қазақ фольклортану ғылымы жаңа белеске көтерілді. 1972 жылы жарық көрген «Казакская волшебная сказка» атты монографиясы сол жылы КСРО Ғылым академиясының таңдаулы бес кітабы қатарына кіріп, бұл еңбек одақ көлемінде жоғары бағаға ие болды. Осылайша ғалымның атағы Қазақстан көлемінен асып бүкіл одақ көлеміне таныла бастады. Қазақ халық прозасын түбірінен терең зерттей келе бұрынғы батыстың миф туралы сыңаржақ түсінігіне қарсы шықты, қазақ мифінің европалық ұғымдағы мифтен бөлек әрі көне жанр екендігін, түркі халықтарының өзіне тән мифі мен мифологиялық әңгімелері ешбір елдің миф жанрынан кейін емес екендігін жан-жақты дәлелдеп берді.

Ғалым «Қазақтың халық прозасы» атты еңбегінде фольклордағы прозалық шығармаларды аңыздық және ертегілік проза деп екі үлкен топқа бөліп қарастырады. Бұл еңбегінде мифтің пайда болуы, оның даму сатылары мен циклену дәуірін ғылыми негізде анықтап береді. Ертегі жанрының

барлығы қиялдан туған деген біржақты түсінікті жоққа шығарып, ерте дәуірде өмір сүрген адамдардың дүниенің жаратылысы туралы дүниеге әкелген мифтік ұғымдарының уақыт өте келе өз қасиетінен айырылуы себепті ешкім сенбейтін дәрежеге жеткен тұста ертегі жанрына айналатындығын фольклортану ғылымының заңдылығына сәйкес дәлелдеп шықты. Аңыздық жанрдың ертегі жанрынан көне екендігіне назар аударып кей жағдайда аңыздың ертегіге айналу кезеңі туралы мынадай анықтама береді: «Аңыздық проза тыңдаушы мен айтушыларында еш күдік туғызбайды, оған ел сенеді, ал ертегілік прозада ойдан шығарылған, қиялдан туған жәйттер көп екендігін халық жақсы түсінеді, екіншіден, дүниеге ең алдымен аңыздық прозаның сюжеттері мен жанрлары келеді, одан соң бұл сюжет пен жанрлар ел арасында өсіп, ертегілік проза түріне ауысады» дей келе аңшылар туралы аңыздарды мысалға келтіреді. Бұл еңбектің дүниеге келуі қазақ фольклортану ғылымындағы үлкен жаңалық болды. Осы еңбек арқасында қазақ фольклортану ғылымы әлемдік деңгейге көтерілді деуге болады.

Монография жарық көрген соң көптеген ғалымдар бұл кітап туралы мақалалар жазды. Америка Құрама Штатында арнайы рецензия жарияланды. Ғалымның ғылымға сіңірген еңбегі жоғары бағаланып, ол 1984 жылы Ғылым академиясының ең жоғары марапаты – Ш.Уәлиханов атындағы І-дәрежелі сыйлығын алса, 1992 жылы Қазақстан Республикасының Мемлекеттік сыйлығы беріледі. 1991 жылдан бастап Финляндиядағы Халық шығармашылығын зерттеушілердің Халықаралық қоғамына толық мүше болып қабылданады. 1995 жылы ҚР Ұлттық ғылым академиясының корреспондент мүшесі, кейін толық мүшесі болып сайланады. Сонымен қатар Моңғолиядағы Шыңғыс хан академиясының, Қырғызстандағы Ш.Айтматов академиясының мүшелігіне де сайланды.

С.Қасқабасов – қазақ фольклортану ғылымында өзіндік мектеп қалыптастырған дара тұлға. Қазіргі қазақ фольклортану ғылымының дамуы С.Қасқабасовтың есімімен тікелей байланысты деуге болады. Қазақ фольклорында ертегіден тыс проза жанры тұңғыш рет жүйелі түрде зерттеліп, оның көркемдік ерекшелігі мен поэтикасы, сюжеттік құрылымы анықталды, оларға жеке-жеке анықтама берілді. Одан бөлек халық әдебиетіндегі драма жанры да арнайы қарастырылып оның әдет-ғұрыптық, ойын-сауықтық және театрлық кәсіби формаларын анықтап көрсетті. Фольклордың зерттелмей жатқан осы сияқты салаларын дамыту бағытында көптеген шәкірттер тәрбиеленді. Оның жетекшілігімен 13 ғылым докторы мен 25 ғылым кандидаты өздерінің диссертацияларын сәтті қорғады. Қазақстан ғылымын дамыту жолында 1992 жылы Тәуелсіз Қазақстанның алғашқы ғылым саласындағы білікті мамандар даярлау үшін құрылған Жоғары аттестациялық комиссияның ұйымдастырушысы әрі тұңғыш төрағасы болды. Өз халқының мәдени мұрасын көзінің қарапшығындай сақтайтын ғалым 1988 жылы Қазақстан Компартиясы Орталық Комитетінің Идеология бөлімінің

консультанты әрі Саяси процестер социологиясы Орталығының жетекшісі ретінде репрессияға ұшырап, аты ұмытыла бастаған классиктерімізді әдебиетімізге қайта оралту жолында аянбай еңбек етті.

Қазір өзі басқарып отырған М.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтында «Мәдени мұра» бағдарламасы бойынша халық әдебиетінің 100 томдық «Бабалар сөзі» атты сериясының 70 томын жарыққа шығарды. Жазба әдебиетіміздің қалыптасу, даму кезеңдеріне орай қолға алынған 20 томдық «Әдеби жәдігерлер» сериясының 10 томы баспаға ұсынылды. Одан бөлек әдебиет теориясы мен өнертану саласына байланысты ғылыми-зерттеу еңбектері де бірнеше том болып жарыққа шыға бастады. Бабаларымыз аманаттап кеткен ұлан-ғайыр мол жәдігерлерімізді жүйелеп, оны халыққа жеткізуді өзінің азаматтық борышы санайтын ғалым өзінің ұйымдастырушылық және іскерлік қабілетімен қазіргі кезде күллі халықтың көзайымына айналып отыр.

*Әбжет Бақыт Сырымұлы*  
*филология ғылымдарының кандидаты*



МАЗМҰНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
<i>Юсупов А. (Казан)</i>	Стилистическая вариативность грамматических форм глагола в языке суфийских произведений XIX века XIX ғ. жазылған сопылық шығармалар тіліндегі етістіктің грамматикалық формаларының стильдік варианттылығы	3-10
<i>Yusupov A. (Kazan)</i>	XIX asırdaki tasavuffi eserlerdeki fiillerin gramatik şekillerinin guslür açısından nüshaları Stylistic variability of grammatical verb forms in the language of Sufi works of 19 <sup>th</sup> century	
<i>Жұбатова Б.Н. (Алматы)</i>	Қазақ тіліндегі араб, парсылық кірме фразеологизмдердің тарихынан Из истории арабско-персидских заимствованных фразеологизмов в казахском языке	11-16
<i>Jubatova B.N. (Almati)</i>	Kazak dilindeki arab, fars girme frazeoloji tarihi History of Arabic-Persian phraseological loans in the Kazakh language	
<i>Бейсетаев Р. (Қарағанды)</i>	Қазақ тілі дауысты дыбыстарының биологиялық жасалымы және табиғи ерекшеліктері Биологические образования и естественные специфики гласных звуков казахского языка	17-28
<i>Beysetayev R. (Karaganda)</i>	Kazak dili ünlü seslerinin biyolojik yapısı ve doğal özellikleri Biological formation and natural features of Kazakh vowels	
<i>Исабекова Ұ.К. (Алматы)</i>	Түбірлер – тіл білімінің мәңгілік мәселесі Корни – вопросы вечности языкознания	29-32
<i>İsabekova U.K. (Almati)</i>	Kökler – dil bilgisinin ebedi meselesidir Roots - questions of forever in the language study	
<i>Әнес F. (Алматы)</i>	Махамбет өлеңдері нұсқаларындағы мақсатты және тыныс белгісіне қатысты пайда болған ауытқулар Пунктуационные и лексические отклонения в стихах Махамбета	33-37
<i>Anes G. (Almati)</i>	Mahambet şiirleri nüshalarındaki amaçlı ve noktalama işaretleri açısından ortaya gelen değişiklikler Punctuation and lexical deviations in poetic editions of Mahambet Utemisuly	

---



---

**ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФОЛЬКЛОР**

---

<i>Ислам Д.</i> (Түркістан)	Түрік халықтары поэзиясына ортақ дәстүр мен жаңашылдық мәселелері және қазіргі қазақ өлеңіндегі зерттеу жайы Общие проблемы традиции и новаторство в тюркской народной поэзии и исследования казахских стих на современном этапе	38-45
<i>Islam D.</i> (Türkistan)	Türk halk manzum eserlerinde ortak gelenek ve yenileşme meseleleri ile günümüz Kazak şiirindeki inceleme sorunları Common problems of traditions and neeness in Turkic folk poetry and investigations of kazakh poems in modern stage	
<i>Оралбаев Ө.</i> (Астана)	Ақын, заман және шығармашылық жауапкершілік Поэт, эпоха и творческая ответственность	46-49
<i>Oralbayev Ö.</i> (Astana)	Şair, zaman ve uzmanlık sorumluluk Era, poet and creative responsibility	
<i>Балтабаева Г.С.</i> (Алматы)	Көне түркі Көк Бөрі тотемі және қазіргі қазақ әңгімесі Древнетюркский тотем Кок Бори и современные казахские рассказы	50-55
<i>Baltabayeva G.A.</i> (Almaty)	Eski türklerdeki bozkurt sembolu ve şimdiki kazak hikayesi Ancient Kok Bori totem and modern Kazakh stories	
<i>Таңжарықова А.</i> (Алматы)	Қазақ прозасындағы түркі халықтарына ортақ фольклорлық сарындар Общие для тюркских народов фольклорные мотивы в казахской прозе	56-62
<i>Tanjarkova A.</i> (Almaty)	Kazak hikayesindeki türk halklarına ortak olan folklor motifleri Common folklore ways of Turkic peoples in Kazakh poetry	
<i>Юсупова Н.</i> (Казан)	Трансформация суфийских символов в татарской поэзии начала XX века XX ғ. татар поэзиясындағы сопылық символдар трансформациясы	63-68
<i>Yusupova N.</i> (Kazan)	XX asırdaki Tatar şiirindeki tasavvufi sembollerin transformasyonu Transformation of sufi symbols in Tatar poetry of early 20 <sup>th</sup> century	

<i>Ақамов А.Т.</i> (Махачкала)	Композиционный прием «вопрос – ответ» в поэзии Абдурахмана из Какашуры	69-72
<i>Akamov A.T.</i> (Maqachkala)	Какашурлық Абдурахманның поэзиясындағы «сұрақ-жауап» композициялық тәсілдер Kakaşurlu Abdurahman’ın şiirindeki “soru – cevap” kompozisyon metodları Compositional way “question-answer” in the poetry of Abdurakhman from Kakashura	
<i>Омаров Т.</i> (Шымкент)	Сүйінбай мен Қатағанның айтысы	73-80
<i>Omarov T.</i> (Şimkent)	Айтыс Суюнбая и Катагана Süyinbay ile Katagan’ın atışması Aitys between Suinbai and Katagan	
<i>Шысыр И.С.</i> (Бішкек)	Известные исторические события в преданиях хуэйцзу (дунган) Центральной Азии	81-87
<i>Şısır İ.S.</i> (Bişkek)	Орталық Азиядағы хуэйцзу (дүнген) аңыздарындағы танымал тарихи оқиғалар Orta Asya huuytsu (düngen) efsonelelerindeki belirgin tarihi eserler Legends of Huaiszu (Dungan) of Central Asia of famous historical events	
<i>Әбжет Б.</i> (Түркістан)	«Шахнама» дастанындағы кейіпкер Рүстемнің қоғамдық формациялардағы көріністері	88-93
<i>Abjet B.</i> (Türkistan)	Облик героя рустема из дастана «Шахнама» в общественной формации “Şahname” destanındaki kahraman Rüstem’nin sosyal formasyonlardaki görünüşü Scenes in social formation of ‘Shakhname’ character Rustem	
<i>Жақан Д.</i> (Алматы)	Жоқтау өлеңдеріндегі мұсылмандық сарын сипаты	94-97
<i>Jahan D.</i> (Almatı)	Мусульманские мотивы в поминальных песнях Ağıtlardaki islami motifler Muslim characterization in burial ceremony songs	
<i>Музаффарова С.</i> (Түркістан)	Өзбек халық жоқтауларының жанрлық ерекшеліктері	98-103
<i>Muzaffarova S.</i> (Türkistan)	Жанровые особенности в поминальных песнях узбекского народа Özbek halk ağıtlarının janr özellikleri Genre peculiarities of Uzbek burial ceremony poetry	
<b>ЭТНОМЭДИНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛПТЫҚ ТАНЫМ</b>		
<i>Егоров В.Г.</i> (Чебоксары)	Народный орнамент как средство формирования духовно-семейных ценностей	104-110
<i>Egorov V.G.</i> (Çeboksarı)	Халықтық ою-өрнектер отбасылық рухани құндылықтардың қалыптасу құралы ретінде Milli desenlerin ailevi, manevi kıymetleri yaşatmadaki yeri Role of national ornaments in establishing the spiritual family traditions formation	

<i>Құмарұлы Я.</i> (Үрімжі)	Көшпелілер мен Қытайдың орта жазық жылқы мәдениеті	
<i>Kumarulu Y.</i> (Ürümçî)	Кочевники и культура коневодстве в Средней равнине Китая Göçmenler ve Çin'in Orta düz at kültürü Influence of nomadic horse culture on the ancient Chinese middle flat culture	111-121
<b>АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР</b>		
<i>Базылхан Н.</i> (Алматы)	Древнетюркские письменные памятники Центральной Азии Орталық Азиядағы көне түрік бітік ескерткіштері: этноархеологиялық талдаулар	122-135
<i>Bazilhan N.</i> (Almaty)	Orta Asya'nın eski türk yazı abideleri Studying Ancient Turkic Of Written Monuments: Ethnoarcheologic Aspect's	
<b>ФИЛОСОФИЯ ЖӘНЕ ДІН</b>		
<i>Қаратышқанова Қ.Р.</i> (Түркістан)	Сопылық білімнің қалыптасуындағы жүрек көзінң мәні	
<i>Karatişkanova K.R.</i> (Türkistan)	Смысл сердца в формировании суфийского знания Tasavvuf ilimindeki kalp gözünün rolü Significance of the Formation of Sufism Knowledge	136-141
<b>ЯСАУИТАНУ</b>		
<i>Қорғанбеков Б.</i> (Шымкент)	Қожа Ахмет Ясауидің қазақ мәдениетіндегі орны Место Ходжа Ахмеда Ясави в казахской культуре	142-153
<i>Korganbekov B.</i> (Şimkent)	Kazaklar medeniyetindeki K. A Yesevi'nin hikmetlerinin yeri The place of K.A.Yasawi kazakh culture	
<b>ШОЛУ</b>		
<i>Кенжалин Қ.</i> (Алматы)	Түркиядағы фольклортану зерттеулерінің қысқаша тарихы	
<i>Kenjalın K.</i> (Almaty)	Краткая история исследования фольклористики в Турции Türkiyede folklor araştırmalarının kısaca tarihi Short history of Folklore Study in Turkey	154-157
<b>АКАДЕМИК С.ҚАСҚАБАСОВ 70 ЖАСТА</b>		
<i>Әбжет Б.</i> (Түркістан)	Бабалар мұрасын халыққа жеткізген абыз Мудрец – доносящий наследие предков народу	158-160
<i>Abjet B.</i> (Türkistan)	Babalar mirasını halka ulaştırın Bilgeler	

Редакцияның мекен-жайы:  
487010, Қазақстан Республикасы, Түркістан қаласы  
Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті  
Ғылым Орталығы, Н.Назарбаев көшесі, 8<sup>а</sup>  
“Түркология” журналының редакциясы, 4-бөлме.  
Тел.: (8-32533) 6-38-01,  
Факс: (8-32533) 6-38-01

Е-mail: [turkologi@mail.ru](mailto:turkologi@mail.ru)

Журналдың электрондық нұсқасын [www.turkistan.kz](http://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.