



2002 жылдың қазан айынан бастап екі айда бір рет шығады

Түркология

TÜRKOLOJİ * ТЮРКОЛОГИЯ * TURKOLOGY

№5-6 (37-38), 2008

қыркүйек-желтоқсан/eyül-aralık

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

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

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

Түркістан 2008



ҚҰРЫЛТАЙШЫ / УЧРЕДИТЕЛЬ

Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті

**Редакция алқасының төрағасы /
председатель редакционной коллегии**

Ташимов Лесбек Ташимулы
Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ президенті,
Техника ғылымының докторы,
профессор

Бас редактор / главный редактор

Досай Кенжетай
Түркология ғылыми-зерттеу
институтының директоры
Философия ғылымының
докторы

Редакция алқасы / редакционная коллегия

ф.ғ.д., проф. Ахматалиев А. (Бішкек); проф. М.Накип (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Бахадирова С. (Нөкіс); ф.ғ.д., проф. Бердібай Р. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Ыбыраев Ш. (Көкшетау); проф. Құмар Я. (Үрімжі); Ахметұлы Ш. (Үрімжі); т.ғ.д., проф. Бутанайев В. (Абакан); ф.ғ.д., проф. Васильев Д. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Велиев К. (Баку); ф.ғ.д., проф. Егоров Н. (Чебоксары); ф.ғ.д., проф. Ергөбек К. (Түркістан); ф.ғ.к. Әбжет Б. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Илларионов В. (Якутск); ф.ғ.д., проф. Закиев М.(Қазан); т.ғ.д., проф. Кызласов И. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Қайдар Ә. (Алматы); т.ғ.д., проф. Мадуан С. (Түркістан); ф.ғ.д., проф. Махмеддин Н. (Алжир); ф.ғ.д., проф. Миннегулов Х. (Қазан); ф.ғ.д., проф. Мұсаев К. (Мәскеу); ф.ғ.д., проф. Мырзахметов М. (Тараз); ф.ғ.д., проф. Нуреддин М. (Бейрут), ф.ғ.д., проф. Орус-оол С. (Қызыл); ф.ғ.д., проф. Сарыбаев Ш. (Алматы); ф.ғ.д., проф. Тұрал С. (Анкара); ф.ғ.д., проф. Тухлиев Б. (Ташкент); ф.ғ.д., проф. Тыбыкова А. (Горно-Алтайск); ф.ғ.д. Улаков М. (Нальчик); ф.ғ.д., проф. Черемисина М. (Новосибирск); ф.ғ.д., проф. Хребитсек Л. (Прага); т.ғ.д., проф. Ювалы А. (Кайсері); ф.ғ.д., проф. Шайхұлов А. (Уфа); ф.ғ.д., проф. Щербак А. (Санкт-Петербург); Танауова Ж. (жауапты хатшы); Райханұлы Е. (сыртқы байланыстар)

SAHIBI / OWNER

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi

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

Prof.Dr.Lesbek Taşımoglu Taşımov
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası
Kazak-Türk Üniversitesi Rektörü

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof.Dr. Dosay Kenjetay
Türkoloji İlimi Araştırma Enstitüsü
Müdürü

Yayın Danışma Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Ahmatalyev A. (Bişkek); Prof.Dr. Bahadirova S. (Nökiş); Berdibay R. (Türkistan); Prof.Dr. Ş.Ibraev (Kökşetau); Prof.Qumar Ya. (Ürimji); Ahmetuli Ş. (Ürimji); Prof.Dr. Butanayev B. (Abakan); Prof.Dr. Vasilyev D. (Moskova); Prof.Dr. Veliyev K. (Bakü); Prof.Dr. Egorov N. (Çeboksarı); Prof.Dr. Ergöbek K. (Türkistan); Dr. Abjet B. (Türkistan); Prof.Dr. İllariyonov V. (Yakutsk); Prof.Dr. Zakiyev 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. Murzahmetov M. (Taraz); Prof.Dr. Musayev K. (Moskova); Prof.Dr. Nureddin M. (Beirut); Prof.Dr. Orus-ool S. (Kızıl); Prof.Dr. Sarıbaev Ş. (Almatı); Prof.Dr. Tural S. (Ankara); Prof.Dr. Tuhliev B. (Tashkent); Prof.Dr. Tibikova A. (Gorno-Altaysk); Prof.Dr. Ulafov 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); Tanauova J. (Genel sekreter); Rayhanulı E. (Dış ilişkiler).

Ержан ӨМІРБАЕВ

ЕСКІ ҚАЗАҚ ЖАЗБА ҮЛГІЛЕРІНДЕГІ ЕСІМ СӨЗЖАСАМ
ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Автор в статье сравнивая объясняет особенности словообразования в средневековых письменных памятниках кыпчакской группы, близкие к казахскому языку «Летопись тюрок» Абиьгазы Бахадур хана и «Жами ат-тауарих» Кадырғали Жалайыри.

Yazar orta asır yazı abidelerinin dil bakımından Kıpçak grubundaki Kazak diline oldukça yakın olan Abilgazi Bahadır han'ın "Türk şeceresi" ve Kadırgali Jalayri'nin "Jamiat-Tavarih" eserlerinin söz türetme özelliklerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir.

Орта Азиялық түркі әдеби тіліне тән жазба үлгілердің ішінде дәуірі жағынан да, тілдік ерекшеліктері жағынан да қазақ тіліне жақыны деп – Әбілғазы Бахадүр ханның «Шежіре-и Түрки» (XVII ғ.) және Қадырғали Жалайыридің «Жамиғат-Тауарих» (XVI ғ.) атты шығармаларын атауға болады. Бұдан кейінгі кезеңдердегі қазақ хандары мен сұлтандарының сырт елдермен өзара жазысқан қатынас қағаздары мен хаттарында қазақ тілінің элементтерін қолдану тұрақты сипат ала бастаған.

XVI-XVII ғасырлардағы қазақ әдеби тілін танытатын үлгілерге, бір жағынан, ақын-жыраулар туындылары, екінші жағынан, риторикалық туындылар (заң, дәстүр, мәдениет, мемлекеттілік және т.б.), үшінші жағынан, ауыз әдебиетінің лиро-эпостық, батырлар жыры сияқты түрлерінен басқа үлкен екі топтағы дүниелер жататыны белгілі [1. 108]. Оның біріншісі – алғашқы қазақ хандарының жарлықтары, бір-бірімен және өзге елмен арадағы қарым-қатынас қағаздары. Өйткені әрбір қазақ ханы іс қағаздары мен үкім-жарлықтарын жүргізіп отыратын, кеңсе хатшылығы қызметін атқаратын уәзір ұстап отырған. Екіншісі – тарихи шежіре сипатындағы тарихи туындылар. Бұл тарихи туындылардың қатарына Қадырғали Қошымұлы Жалайыридің «Жамиғат-Тауарих», Әбілғазы Бахадүр ханның «Шежіре-и Түрки» сияқты туындылары жатады. Бұл еңбектер – жазба үлгілері болғандықтан, хатқа түскен кезеңдегі жазба дәстүрінің толық сақталып қалғандығымен ерекшеленеді [2. 110].

Қадырғали Қошымұлы Жалайыридің «Жамиғат-Тауарих» атты шығармасын орыс ғалымы И.Н.Березин 1854 жылы Қазанда, Шығыс тарихшылар кітапханасы басылымдары қатарында алғаш рет жариялаған. Қадырғали бидің еңбегін қазақтың ұлы ғалымы Ш.Уәлиханов XVII ғасырдан жеткен аса маңызды еңбек ретінде бағалап, ол туралы: «единственные памятники казахов... которая замечательна уже тем, что написано киргиз-кайсаком», – деген болатын. Сондай-ақ еңбектің қазақ халқының қалыптасу процесін, оның тілін және қазақ хан-сұлтандарының генеологиясын зерттеуде алатын орнын Ш.Уәлиханов дәл әрі жоғары бағалаған [3. 12].

Бұл әйгілі еңбек Кеңес дәуірінде де татар ғалымдары тарапынан

біршама зерттеліп, баспа бетін көрді. Ал бізде, яғни Қазақстанда, түшүсқа күйінде белгілі ғалым Р.Сыздықованың дайындауымен 1989 жылы «Ғылым» баспасынан жарық көрді. XVI ғасырдағы ескі қазақ жазба тілінен қазіргі қазақ тілінің біршама фонетикалық, лексикалық айырмашылықтары бар. Өкінішке орай, Қадырғали Жалайыридің 1602 жылы өз қолымен жазған қолжазбасы біздің заманымызға жеткен жоқ. Тек оның екі көшірмесі сақталған. Оның біріншісі – Санкт-Петербуркте, екіншісі – Қазанда. Әрине көшірме болғандықтан онда ішінара кемшіліктер мен қателер кездеседі [3. 4]. Бұл жазба ескерткіш өз заманындағы Орта Азиялық жазба дәстүрінің негізінде жазылған. Сондай-ақ, Қадырғали би – сол тарихи кезеңдегі мәдени дамудың деңгейі мен сипатына сай жазба тарихпен қатар, тарихты жатқа айту дәстүрін де жақсы меңгерген автор. Ал, ол өмір сүрген тарихи кезең көпшелі түркі қоғамдарында қоғамдық-мәдени құбылыс ретінде ауызша тарих айту дәстүрінің гүлденген дәуірі еді. «Тауарихта» берілген шежірелік материалдар, атап айтқанда, түркі халықтары арасында кең тараған Едіге жайлы эпостан үзінді, пайдаланылған мақал-мәтелдер соның айғағы бола алады. «Тауарихтың» нақты аты белгісіз, кітаптың алғашқы беттері жоғалып кеткендіктен, И.Березин бұл еңбекті Рашид ад-Диннің «Джами'ат-Тауарих» атты кітабының түрікше аудармасы деп санап, жаңа кітаптың атын да солай атаған болса керек.

Әбілғазы Бахадүр хан еңбегінің кіріспесінде өзі жайлы былай дейді: «Құдай тағала мырзалық қылыш, маған біраз нәрсе берген. Мен әсіресе, үш түрлі өнерді жетік меңгердім. Біріншісі – әскери өнер, яғни әскерді басқару, оның тәртібі, т.т.; екіншісі – ақындық өнер, яғни түрлі өлең құрылысын сақтай отырып түрік тілінде месневи, қасид, ғазел, рубаят тәрізді өлең шығара алу; араб, парсы, түрік сөздерінің мағынасын жетік білу; үшіншісі – бұрын Арабстан, Иран, Тұран, Монғолияны билеген патшалардың өмірі мен мемлекеттік маңызды істерін, оларда болған ірілі-уақты оқиғаларды жатқа білу». Одан әрі Әбілғазы өз өнерлерінің дәрежесінен де хабардар ете келе: «...егер Иран мен Үндістанда менен асатын ақын не көп тіл білетін білімді адам жоқ десем, жалған айтқандық болар. Бірақ мен білетін мұсылман немесе мұсылман емес елдерде қазіргі кезде әскери өнерді менен жетік білетін ешкім жоқ» [4. 21], – дейді.

Бұл жазба ескерткіштердің тілі ерекшелігі жағынан X-XI ғасырларда қалыптасқан Орта Азиялық түркі, сондай-ақ ескі қыпшақ жазба тілі дәстүрінің негізінде туып, оның қазақ топырағында әрі қарай жалғасып, дамыған түрі болып табылады. Негізінен, қазақ әдеби тілінің тарихында сөйлеу тілі негізінде қалыптасып, осы ерекшеліктерімен поэзия мен шешендік сөздерде, ауызша әдебиетте өмір сүріп келді және жазба әдеби тілге негіз болды.

Әбілғазы Бахадүр хан және Қадырғали Жалайыридің еңбектерінде сөз тудырушы амалдардың синтетикалық және аналитикалық жолдары кездеседі. Олардың ішінде синтетикалық, яғни жұрнақ арқылы жаңа сөз жасау тәсілі

қолданылған. Жазба ескерткіштерде кездесетін есім сөз жасайтын жұрнақтарды топтасак, төмендегіше беруге болады:

а) есімнен есім сөз жасайтын жұрнақтар:

1. -лық, -лығ/-лік, -лүк/-лүк, -лүг, -луғ/-луқ; бұл жұрнақ негізінен, есім түбірден 1) дерексіз мәнді атауыштық ұғымды берген; 2) қатысты сындық ұғымды мағына берген; 3) іс-әрекет атауын, кәсіп иесін білдіреді; 4) белгілі бір жерге, мекенге қатыстылықты білдіреді; 5) заттың неге арналғанын білдіретін сөздер жасаған (*йарлық, шітлік, үйлүк, достлық, бұзқұлқ, йаманлық*, т.б.). «Түркі Шежіресінің» тарихи мәтіндерінде бұл жұрнақ былай кездеседі [4. 14]: –йеті арқадын бері *йарлық* йүзін көргенім йоқ... Оң хан бірлән Меркіт ханның арасында *достлық* бар ерді... Чыңғыз хан *йоқлықда* Меркіт халқының Чыңғыз ханның үйүні чапты...

Бұл жұрнақ «Жамиғат-Тауарихта» да дәл солай қолданылған: -һәм жаддын *білмеклік* һәр пәндәсігә уажиб болғай... Ниһайат сыз ханлар султанлар өзіне *құллүк* қылдурғандын мурат ол турур... Шамал білә[н] жануб дын бу *һайбатлік* ләшкер ні көрмеділер... Уа Миср *қууатлық* уа *күчлүк даулатлық* ерділер бір біріне йағы ерділер...

Айта кететін жәйт, «Түркі Шежіресінің» кей жерлерінде зат есімнен сапалық сын есім жасайтын -лы, -лі жұрнағы да кездеседі, мысалы: -*ғақыллы* уа *еслі* уа *сарынжамлы* зағифа ерді... *Ғақыллы* уа *данышлы* уа көб *білікті* кіші ерді... Сұлтанлар қатында *намұссы* уа *арлы* йікітлердін йетміш йа сексен кіші қалды...

Бұл жұрнақтар «Жамиғат-Тауарихта» да кездеседі, мысалы: -йани тағны хақ табарак уа та'ала йерге басрүк қылыб тақы сенің *даулатлы* тақтың мамлакатка басрүк болғай... Йерлері йайлақ уа қышпақлары бисйар *белгілі* турур...

2. -сыз/-сіз: Бұл жұрнақ қазіргі тіліміздегідей шежірелерде де жасалған сөзінде белгілі бір қасиеттің (сапаның) жоқ екенін көрсетеді [5. 114]. Бұл жағынан ол жоғарыдағы жұрнақтың мағынасына қарама-қарсы болып келеді. Мысалы, «Түркі Шежіресінде»: -Чыңғыз хан *сансыз* черік бірлән келіб Хытайның бір ұлығ шахарыны алды... Дінмұхаммед бинахайат тентек уа *ғайратсыз* уа *намұссыз* кіші ерді...

«Жамиғат-Тауарихта» мысал: -*Китаб сыз* қаум дын ерділер... *Хисабсыз* уа һәр не чақлы ол маруард ерді... Алан Қуа нечә мадат дын соң *ерсіз* тул ерді...

3. -чы/-чі: Бұл жұрнақ «Түркі Шежіресінде» қазіргі қазақ тіліндегідей, өзі жалғанған есім сөзіне мамандық кәсіп иесі мағынасын берген (*етүкчі, мылтықчы, йылқычы, елчі, шікічі*, т.б.): -Чыңғыз ханға *елчі* йіберді... Керейт Бөке жирен текеннің *йылқычысы* ерді... Аны бек қылдым бір йікітні *дастарханчы* қылдым... Бұл жұрнақ «Жамиғат-Тауарихта» да сөз жасауда өнімді тәсіл ретінде көрінеді. Бұл жұрнақпен келген сөздер істің иесін, іс-әрекетті жасаушыны білдіреді, мысалы: -андын соң Жочи Қасар өз тілідін Оң

ханға *елі* йіберді... йүзлер Елтемүр *баурчы* шул қаум сунит, шул Бөртө фужин нің ордусунда ерді... [6. 110].

Жалшы бұл аффикс – Орхон-Енисей жазбаларынан бері қарай түркі тілдерінің бөрінде дерлік кездесетін көне тұлға. Қазіргі қазақ тілінде термин жасау қызметімен байланысты өнімділігі өлшеусіз өскенін байқаймыз.

4. *-дап/-тап* жұрнағы «Түркі Шежіресінде» өте сирек кездеседі (*қарындаш, йолдаш...*) [7,6-8], мысалы: -барча өзінің *қарындашы* Чыңғыз ханны йаш білділер... Қалың қамышның ішінде олгүрүб түрүр мұны көрді тақы *йолдашларына* қычқырды... Бұл жұрнақ «Жамиғат-Тауарихта» екі сөзде ғана кездеседі [8,115], (*қарындаш, емелдеш*) олар: -Өз *қарындашларын* уа улуғларын орунға олгуруб барчасына хал атлар суһурғаллар берді...

5. *-(ы) рақ /-(і) рек* жұрнағы өзі жалғанған сөздегі сапа шамасының көптігін білдірген және көп қолданылған (*ілгерірек, көбірек, йахшырақ, қарарақ*, т.б.). «Түркі Шежіресіндегі» қолданымына мысал келтірейік: -*көбірегі* менің нөкерім ерді... Адамның бейішке барыб қайтара келгені айдын *раушанырақ* уа афтабдын *мәшһүрірек* түрүр... Мағлұм болсұн кім Бату хан ның Мажар уа Башқырд уа Рус уа Корел уа Неміш бу йүртларыны алғаны уа өзінің офат болғаны мұндын *төменірекде* айтылып түрүр... Бұл жұрнақ «Жамиғат-Тауарихта» да молынан қолданылған, мысалы: -Анларның қасраты өнгін қаумдын *арғуқрақ* болды... Келіндін бу екі келін пакиза *арурақ көрклүкрақ* турур...

ә) етістіктен есім сөз жасайтын жұрнақтар:

1. *-ық/-ік, -үк/-үк, -к:* Бұл жұрнақ «Түркі Шежіресінде» етістік түбіріне жалғанып, бірде зат есім, бірде заттанған сын есім туғызады (*йүмүк, йүкүрүк, тірік*, т.б.).

-Дүкірнің мағынасы *түкірік* темек болұр... Бір қолы *йүмүк* ерді... Оғыз ханның ләшкерінің қолына ол чақлы *өлүк* мал түшді...

«Жамиғат-Тауарихта» бұл жұрнақ *-уқ* түрінде кездеседі. Бұл жұрнақты ғалымдардың көпшілігі қимыл есімін берген *-у* тұлғасының алғашқы варианты деп қарастырған.

Қазіргі тіл тұрғысынан қарағанда, қимыл есімін берген *-уқ, -уғ* аффикстерінің қолданысында саралану процесі жүрген; қимыл есімін және етістіктерден сындық мәнді сөздер тудырушы аффикстер қалыптасқан, мысалы: -Жалайыр Қайдуға қисас қылыб ол сабабдын анлар өзгә жалайыр дын *арғуқ* ерді... Бу Чарақа Ликум хытай уилайаты ларына *йауық* ерді... Бұл жұрнаққа ұқсас *-ек* жұрнағы тек *бөлек* сөзінде кездеседі [9,651], мысалы: -Бір *бөлек* сығырны күтүб башына отлар сечек лер санчыб турур...

Жұрнақ бөл етістігінен сындық мәнді туынды сөз жасап түр. Бұл жұрнақ да *-уқ, -уғ* жұрнақтарының бір варианты болса керек.

2. *-ып/-ін, -н:* «Түркі Шежіресінде» бұл жұрнақ *сауын, егін, боран* сөздерінде ғана кездеседі, мысалы: -Тағларының ішінде йүрт қылыб олгүрдылар *егін* егерлер ерді... Ұғлан бір йашқа йетді ерсе Қарахан елге *сауын* салды... Бұл жұрнақ «Жамиғат-Тауарихта» да кездеседі, мысалы: -Бу

сабабдын аның көңлі бізге йаман болды уа ол келін *йашурун* худаЙға иман келтүрді... Булар Кем суы бойында *йығын* қылды лар...

3. -үш/-үш, -ыш/-ш, -ш жұрнағы етістіктен дерексіз зат есім жасайды. (*үрүш, көрініш, батыш, талаш* т.б.) Мысалы, «Түркі Шежіресінде»: -Әбусағид мырзаға *көрүнүш* қылдырды... Екілерінің арасында *үрүш* уа *талаш* бар ерді... Оқны күн *батыш* тарафыға қойғыл теді...

Бұл жұрнақ «Жамиғат-Тауарихта» да етістіктен есім сөз жасау қызметін атқарады, мысалы: -Йафес ні күн *туғыш* таба йіберді... *Уруш* йарағын қылыб тайжут қа аңлар білән өнгө қаумлар һәм біргө ерді...

4. -ғучы/-ғучі жұрнағы тұйық етістік тұлғалы сөздерге жалғанып, қимыл иесін білдіреді. Мысалы, «Түркі Шежіресінде»: -Йахшы іш *қылғучы* темек болур... Бұл жұрнақты -у және -чы (-шы) жұрнақтарының қосындысы ретінде күрделі жұрнақ деп қарауға болады [5,110]. «Түркі Шежіресінде» -у жұрнағы арқылы жасалған есімдер де өте сирек кездеседі, мысалы: -Ол өзіне тағалшық кіші бірлән Самарқанддан чықыб *йасау* йасап үрүшты... Бұл -у жұрнағымен қатар, етістікке жалғанып, есім сөз жасайтын -мақ, -мек жұрнағы да кездеседі: -Бір күн қазы ның уа‘азыны *сиптімек* үчүн хан уа‘аз мәжілісіке барды... Бу йерде екісін бір қошуб бір *айтмақ* зарур ерді... һеч кішіке тараф тұтмай көркіл *темек* болур... Бір іш *башқармақ* қолұндын келур...

-ғучы/-ғучі жұрнағы «Жамиғат-Тауарихта»: -ма‘ни Қырылтуқ хаст *қылғучы* болғай... Уа фарман *берғучі* лер тамамы аңларның нәслі турур... Сонымен қатар, -у жұрнағымен қатар есім сөз жасайтын -мақ, -мек жұрнағы да кездеседі, мысалы: -жаһат аңа ат *атамақ* та кеңештілер... Оң хан ның оғлы йашурун Бамуқа сечен білән Чиңгиз хан ға қасд *етмекке* йаман кеңеш қылды... түрінде қолданылған.

5. -уыл/-уыл, -ағұл/-ғұл жұрнағы етістік түбіріне жалғанып, белгілі бір мамандық иелерін немесе қызмет түрлерін білдірген (*қарауыл, йортағұл, ереуіл, чапұғұл, сұрауыл* т.б.). Мысалы, «Түркі Шежіресінде»: -Бір күн йікірма кіші һазарасыбға *йортағұл* йібердім... Елге *сұрауыл* йіберур... Ол қайтыб йеріне бармасдын бүрүн он беш кіші чапты бізнің *ереуіл* аңда қайтарды... Бұл жұрнақ «Жамиғат-Тауарихта» да қолданылған, мысалы: -Ол *қарауыл* Чиңгиз хан дын қачды... Екі мың кіші бірлән Токучар баһадурны *боқаул* қылды...

б) Бірігу және қайталануы арқылы жасалған сөздер:

Жазба ескерткіштердегі сөз тудыру амалдарына сөздің бірігуі немесе қосарлануы арқылы жаңа сөз жасау да жатады. Кейбір сөздер шет тіл сөздері немесе шет ел сөзі мен түркі сөздерінің бірігуі арқылы жасалған. Мысалы, «Түркі Шежіресінде»: -Йауға баһадүр *жуанмөрд* һеч мал сақламас ерді... Мұндағы *жуан* (*жеван*) – парсыша жігіт те, *мөрд* – мырза деген сөз. Ал сөздің қосарлануы жиі кездеседі. Қос сөздердің арасы қазіргі емле заңдылығындай сызықша арқылы жалғаспай, көбінесе *уа* жалғаулығы арқылы қос сөз жасалып отырған: *йахшы уа йаман, ыссық уа сауық, ачық уа*

сачық, үміт уа арман, еш уа дост, уруш уа талаш, ғизат уа хұрмет т.б. Кейде жалғаулықсыз қатар қолданылған қос сөздер де кездеседі. Бірақ айтарлықтай көп емес (*ат тон, ұбай жұбай, қачқан босқан, кіресілі шығасылы* т.б.). «Түркі Шежіресінде» аз да болса, қос сөздердің қайталама түрі де кездеседі (*бара бара, пара пара* т.б.).

«Жамиғат-Тауарихта» бірігу арқылы жасалған сөздердің көбі жалқы есімдерден тұрады (*Самарқанд, Құмкент, Қызылбаш, Чынгемүр, Токтемүр, Хақназар* т.б.). Сонымен қатар, ескерткіштегі кісі аттарының қазіргі қазақ есімдерімен сәйкестігі байқалады. Қайталау арқылы жасалған сөздер: *уруғ уруғ, йурт йургунда, саф саф, башқа башқа, чукур чукур* т.б.

Қосарлану арқылы жасалған мәндес сөздер бір ұғымды білдіретін, бір компоненті өзге тілден, екіншісі түркі немесе керісінше алынған сөздерден құралған, мысалы: *уғры қарақчы, хал қууат, хукмі йарлығы, құт насрат, ат улақ* т.б. Қосарлану арқылы жасалған қарсы мәндес сөздер 1) жинақтау, жалшылау, 2) қайталау және 3) күшейту мағыналарын береді [7,106], мысалы: 1) *улуғ кічіг, аға іні, ата ана*, 2) *барыш келіш, отруш тұрыш*, 3) *кечә күндіз* т.б.

Жоғарыда аталған сөз жасайтын жұрнақтардың барлығы дерлік қазіргі қазақ тілінде бар. Бірақ қайсыбірінің қолданылу жиілігі артып, кейбірі өнімсіз жұрнақтарға айналған. Әбілғазы Бахадүр ханның «Түркі Шежіресі» және Қадырғали Жалайыридің «Жамиғат-Тауарих» атты еңбектерінің тілдік жағынан сол кездегі өзге ортағасырлық жазба ескерткіштерінен өзіндік ерекшеліктері бар. Өйткені, жоғарыда айтқанымыздай, авторлар өз шығармаларында араб, парсы сөздерін, сол тілдерге тән сөйлем құрау және сөз тіркестіру амалдарын пайдаланбауға тырысқан. Екеуі де барлық түркілерге түсінікті тілде жазуды мақсат еткен. Бұл екі жазба ескерткіш тіл ретінде ескі қыпшақ тілін негізге алған тәрізді. Қыпшақ тобының ішіндегі қазақ тіліне мейлінше жақын, түсінікті болып келетіндігіне дау жоқ.

Ескі қазақ жазба тілінде қолданылған сөзжасам жүйесі мен ерекшеліктерін зерттеудің, басқаша айтқанда, қазақтың ортағасырлық жазба ескерткіштер тіліндегі сөзжасам үлгілері мен процесін ашу және оның кейінгі кезеңдегі жалғастығын анықтап көрсету өте маңызды іс.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Сыздықова Р. Қазақ әдеби тілінің тарихы. – Алматы, 1993.
2. Исаев С. Қазақ әдеби тілінің тарихы. – Алматы, 1996.
3. Қадырғали Жалайыри. Шежірелер жинағы. – Алматы, 1997.
4. Әбілқасымұлы Б. Әбілғазының «Түркі шежіресі» және оның тілі. – Алматы, 2001.
5. Eckmann J. Horezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi üzerine araştırmalar. – Ankara, 1996.
6. Сыздықова Р. Язык Жами‘ат-тауарих Жалаири. – Алматы, 1993.
7. Әбілқасымов Б. Түрік шежіресі. – Алматы, 1995.
8. Кононов А.Н. Родословная туркмен. – Москва, 1959.

9. Институт языкознание СССР. Древнетюркский словарь. –Ленинград, 1969.

10. Қордабаев.Т. Тарихи синтаксис мәселесі. –Алматы, 1965.

REZUME

Е. Omirbaev (Almaty)

PECULIARITIES OF WORD BUILDING IN THE OLD KAZAKH
LITERARY TEXTS

The article deals with the peculiarities of name word building in the old Kazakh literary texts, in “Turki Shezhiresi” by Abilgazy Bakhadur, and “Zhamigat- Tauarikh” by Kadyrgali Zhalair, which are close to the Kazakh language and belong to the Kypshak language group among the medieval literary works.

В.Г. РОДИОНОВ

ОБ ОСНОВНЫХ ЭТАПАХ ТРАНСФОРМАЦИИ НЕКОТОРЫХ
СОСЛОВНЫХ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ТЕРМИНОВ В
БУЛГАРСКОМ УЛУСЕ И КАЗАНСКОМ ХАНСТВЕ

Мақалада бизер-бидер, бесермен-бесерман-бусормен-бычырман, чуваш сияқты этнонимдердің шығу тарихы, осы атаумен аталатын халықтардың бұрынғы аты, кейінгі аты, сондай-ақ бұл этнонимнің кімнен, қайдан келгендігі тілдік тұрғыдан қарастырылады.

Makalede biger-bider, besermen-beserman-busormen-bıçıрман, çuvaş gibi isimlerin çıkış tarihi, bu halkların eski ve sonraki isimleri dil açısından araştırılmıştır.

Как утверждают этнонимические исследования ведущих специалистов, изучение возникновения того или иного этнонима должно сопровождаться прежде всего выявлением того ряда, к которому они относятся [1]. Эти ряды (группы) исторически разностадиальны и, как правило, отражают разные уровни самосознания этнических образований. А этнонимы, как известно, являются прежде всего внешним проявлением этнического самосознания. Отсюда понятно, что изучение этнонимов тесно соприкасается проблемами восстановления этнических процессов, происходивших в периоды формирования и развития этнического самосознания народов всего региона.

Фонетически оформленные этнонимы весьма информативны: известные закономерности исторической фонетики и лексики могут способствовать раскрытию многих тайн исторических, в том числе и этнических процессов. Например, горномарийское слово *татар* (этим этнонимом горные марийцы выделяют казанских татар) сообщает нам, что: 1) данный экзоэтноним казанских татар горные марийцы получили от верховных чувашей (<*тодар*>); 2) данное название проникло в лексику правобережных марийцев сравнительно недавно, равно и другой экзоэтноним казанских татар (луговые марийцы называют татар *суас* или *сүэс*); 3) информация об этнических процессах в центральных районах Казанского ханства до горных и луговых марийцев доходила разными путями; 4) горномарийское словосочетание *сасламар* (<*суасла мары*>) следует перевести не как «человек на татарский лад» [2] (горные марийцы словом *суас* называют не татар, а чувашей, преимущественно средненизовых и низовых, а терминами *сасламар* и *марламар* выделяют людей, проживающих в смежных районах верховых чувашей и горных марийцев), а как «человек на чувашский лад» (ср.: *марламар* «человек на марийский лад»).

До XIII – XIV вв. этническое сознание народов Волго-Камья отражало главным образом родо-племенную организацию этнических образований. Начиная с XIV в. в регионе всё чаще начинают фигурировать названия, основанные на сословных и конфессиональных различиях. Например, экзоэтнонимом *татар* русские и некоторые другие народы стали называть кыпчакоязычных золотоордынцев-мусульман, которые находились в своем

супергосударстве в привилегированном положении. Конфессионалом *христианин* (*христианин*) выделяли себя русские, прежде всего простолюдины, принадлежащие к непривилегированным сословиям (в дальнейшем он превратился в сословный термин и стал обозначать лишь простых земледельцев). Следует отметить, что сознание этнических сообществ региона в XIV–XVI вв. больше имело сословно-конфессиональный, чем чисто этнический характер. Именно в данный период таинственно исчезают разные этнонимы (*булгар*, *сувар*, *буртас*), вместо которых появляются совершенно новые, в том числе и рассматриваемые в настоящей статье. Попытки видеть в них изменённые варианты былых этнонимов (*сувар* > чуваш. *булгар* > бигер) не подтверждаются как законами исторической фонетики, так и уровнем этнического сознания носителей этих этнонимов.

БИГЕР, БИДЕР (в срединных говорах удмуртского языка) – удмуртское название казанских татар. С лёгкой руки известного чувашевода Н.И. Золотницкого [3] многие исследователи сопоставляют данное удмуртское слово с этнонимами булгар и билер (точнее *bülär*, от древнебулгарского *bulğar* «самоназвание волжско-камских булгар» [4]).

Совершенно верно замечает В.И. Алатырев, что данную гипотезу невозможно обосновать фонетически: в слове *булгар* выступают заднерядные гласные и сонорный *л*, в этнониме же *бигер* данных звуков нет. Как утверждает удмуртский языковед, в словах, заимствованных из тюркских языков, перехода заднеязычных гласных в переднеязычные, а также выпадения согласного *л* не наблюдается [5]. По таким же соображениям следует считать необоснованным предположение об образовании удмуртского *бигер* от татарского *бил'ар* [6] (точный татарский фонетический облик *bülär*, который в русском варианте передаётся как *бияр*). Здесь уместно заметить, что булгарский этноним *bülär*, подобно булгаро-чувашскому глаголу *цүл* (тат., башк. *бул*) в удмуртском обрёл бы форму *бёлэр* (ср.: удм. *бёлэны* «делить, разделить, обособить, отделить, загородить, обделить» <тюрк. *цүл*, *бул*) [7]. Весьма примечательно, что в булгаро-чувашских заимствованиях согласных звук *л* в середине слова сохраняется и не переходит в *г* (чуваш. *сыла́х* > удм. *сöулык* «здоровье»; чуваш. *сула́к* > удм. *с'улык* «головной убор в виде платка с бахромой, свадебное покрывало» [8]).

Критически рассматривая различные объяснения этнонима *бигер*, В.И. Алатырев приходит к выводу, что он является модифицированным названием из башкирской родо-племенной номенклатуры – *бәкер/ бикер/ бекер* «озвончение инлаутного глухого к произошло между двумя гласными на удмуртской почве: тюр. *бикер* (*бәкер*) > удм. *бигер*» [9].

Фонетически допустимое предположение вызывает вполне закономерный вопрос: почему данным этнонимом называли лишь татар, а не башкир, в составе которых находилась данная родо-племенная группа (удмуртское название башкир *башкырт*, а не *бигер*)? Если два этноса, оба

являющиеся кыпчакоязычными и близкородственными, были названы предками современных удмуртов различными этнонимами, то на то были, видимо, весьма серьёзные причины.

В X–XII вв. южными соседями удмуртов являлись волжско-камские булгары, язык которых был наиболее близок к современному чувашскому. Уже во второй половине XIII в. в Булгарском улусе Золотой Орды проживали и кыпчакоязычные соседи: бывшие хорезмийцы-горожане, золотоордынские баскаки, беки и другие привилегированные сословия данного супергосударства. Изучение родословных записей чепецких татар показывает, что «собственно татарский компонент их полностью происходит от татарских князей, известных и по жалованным грамотам XVI в.» [10]. Предки чепецких татар до середины XV в. входили в состав центральной группы татар, а потом развивались самостоятельно. Каринские князья, в ранних источниках называемые арскими, прибыли на р. Чепца с Заказанья, Арской даруги не ранее начала XV в. Поэтому слово «арские» использовано, скорее всего, не в этническом, а географическом смысле. Арской землей раньше называлось Заказанье в сторону верховья р. Казанки. Область Ару, как сообщает Абу Хамид ал-Гарнати, ещё в XII в. подчинялась булгарам. Исследователями она сопоставляется с Арской землёй [11]. Землевладельцами Арской земли в эпоху Золотой Орды несомненно были кыпчакоязычные беки. Соответственно, арские князья Каринского княжества тоже являлись потомками золотоордынцев, больше всего ногайцев.

Итак, с кыпчакоязычными южными соседями северные удмурты начали тесно соприкасаться с XV в., а южные – ещё раньше. В своей основе они (татары) принадлежали к военно-феодальной знати Улуса Джучи, а потом и Казанского ханства.

В своём капитальном труде «Очерки по истории Казанского ханства» М.Худяков писал, что главным контингентом крупных землевладельцев в ханстве являлись эмиры, беки и мурзы [12]. По древнетюркской традиции (в «Гадательной книге» термин «князь» написан *bege* «правитель, вождь, бек, князь» + «муж, мужчина») [13] в Улусе Джучи, а потом и в Ногайской Орде князья и их повинности назывались соответственно *бигер* [14]. Данным сословно-феодальным термином первоначально выделяли золотоордынских князей, потом князей Казанского ханства, в том числе и Арской даруги. Язык (кыпчакский) и религия (ислам) князей-переселенцев с Заказанья способствовали распространению среди удмуртов их сословного названия (*бигер*) на всех татар-мусульман. Со временем данный сословный термин золотоордынского и казанскоханского периодов стал экзоэтнонимом татар. Да и эндоэтнонимом *татар* в Улусе Джучи пользовалась прежде всего военно-феодальная знать, поэтому он сохранился в памяти потомков золотоордынцев прежде всего в качестве социального термина [15].

Итак, экзоэтноним *бигер* и эндоэтноним *татар* в Улусе Джучи являлись самоназваниями военно-феодальной знати. В XVI–XVII вв. «татарское»

самосознание имела и феодальная прослойка нерусских народов региона, представители которых записывались как «служилые татары». В дальнейшем данный социально-конфессиональный термин (служилые люди из язычествующих народов, как правило, по традиции переходили в ислам и становились мусульманами) преобразовался в этноним. С упразднения в России должности служилых людей термин *татар* утратил свое былое социальное значение, но полностью сохранил конфессиональную окраску. Полевые исследования показывают, что переходящие в ислам чувашки, будучи ещё чувашезычными, начинают себя называть татарами. Сохранились селения, население которых по языку татароязычно, но себя причисляет к чувашам. В таких случаях выясняется, что предки этих людей когда-то отпали в ислам, а потом вновь возвратились в язычество, или же приняли христианство. Можно заключить, что реальное двуязычие способствовало быстрой ассимиляции принявших ислам вчерашних язычников, а их переход в православие полностью приостанавливал данный процесс [16].

БЕС'ЕРМАН (бес.), БУСОРМЕН, БЕСЕРМАН (удм.), БЫЧЫРМАН (тат.чеп.), БЕСЕРМЕН, БЕСЕРМЯН (рус.) – варианты названия современного субэтноса удмуртского народ. Основная часть исследователей считает данный термин этноконфессионализмом, образованным от арабо-перс. *musulmān* «мусульманин». Имеется другой вариант термина: *бусурман* (удм. сев.) – удмурт, принявший мусульманское вероисповедание, ставший мусульманином [17]. В Моргаушском районе Чувашской Республики имеется чувашская деревня *Пӓсӓрман* (русский вариант Басурманы), название которого вполне сопоставимо с североудмуртским вариантом. В.И. Алатырев полагает, что удм. *бусурман*, как и аналогичное русское слово, заимствовано из тюркских языков (ср.: казах; балк., кумык. *бусурман* «мусульманин») [18]. К верховым чувашам и северным удмуртам данный термин проник, скорее всего, через русскоязычных соседей.

Наиболее ранним документом, в котором упомянуты бесермяне как отдельная группа людей в одном ряду с удмуртами (отяками), князьями и татарами, считается «Дозорная книга Каринского стана» 1615 г. [19]. В летописных известиях 1469 г. сообщается, что русские войска напали на Казань и разорили посад, где проживали «бесермены и татары». Обзор летописных источников, детально осуществлённых М.Н. Тихомировым, показывает, что бесермены постоянно упомянуты рядом с татарами и в XIV в. [20]. Ученый считал их камскими булгарами, в XVI в. ассимилированными татарами.

Действительно, летописные известия 1376 г. вроде подтверждают предположение М.Н. Тихомирова: «О болгаряхъ. Тое же зимы посылае князь великий Дмитрий Иванович князя Дмитрия Михайловича Вольнского ратию на безбожныя Болгары...погониша Русь на них, бьюше их, и убита ту Бесермень 70» [21]. Здесь бесерменами выступают жители г. Болгар. Из

летописных известий 1375 г. можно понять, что бесермены проживали в Нижнем Новгороде вместе с христианами (русскими), а также в Астрахани, но в Сарае они были лишь гостями, скорее всего, в качестве купцов («Бесермен избивающе гостей, а товар их емлюще, а христиань грабяху») [22].

Авторы монографии «Татары» полагают, что «бесермены» русских летописей XIV–XV в.в. «есть оседлое население Улуса Джучи», «татарами» считалось военное сословие, а мусульманами – все остальное население» [23]. Из летописных известий можно заключить, что бесермены проживали главным образом в городах, но только не в Сарае. Они безусловно мусульмане, защитники городов и представители невоенного сословия. Из всего сказанного можно понять, что этим словом выделялись прежде всего горожане-мусульмане нетатарского (незолотоордынского) происхождения. Жители Сарая и мощное военно-служилое сословие Улуса Джучи причислялись к элите супергосударства и татарами назывались в первую очередь они.

Теперь еще раз возвратимся к документу, в котором впервые упомянуты бесермяне Каринского стана. Список с дозорных книг начинается с описания дворов князей, татар и их «половников» (шленных людей). Отдельно описаны дворы и папши «бесермян и отяков», в двух погостах названные как «чувапа и отяки». В обобщающей части вместо «бесермян» написано «чувапа»: «Стан Каринский, а в нем князи и татарова и чувапа и отяки». В общий состав чувашских дворов включены и бесермянские, из чего следует, что эти термины равнозначны, они заменяют друг друга. В более ранних документах наряду с отяками встречаются только «чувапа». Арские татары впервые упомянуты в 1521 г. В 1546 г. и с 1551 г. далее они названы либо каринскими татарами, либо просто татарами. В 1615 г. «в Карине и вверх Чепшы» проживали 391 домохозяина, из них 12 князей, 4 татар, 359 чувашей и отяков, 14 русских пленников и 2 бобыля [24]. Князья и татары были значительно привилегированы, но они составляли не более 5 процентов всего населения. Половнянков имели и некоторые бесермяне, которые в результате брачных союзов с татарами уравнились с ними в социальном плане. До их массового крещения они, как показывают исследования Д.М. Исхакова, исповедовали ислам [25].

Итак, замену термина «чувапа» конфессионимом (он частично сохранил былой сословный характер) «бесермяне» следует объяснить исламизацией как «чувашей», так и определенной части удмуртов Каринского стана. Очевидно, этим словом выделялось податное население, не имеющее право называться татарами и бигерами, т.е. князьями. В данном случае создалась типичная ситуация Улуса Джучи: золотоордынцы-мусульмане назывались татарами, а прочие мусульмане – бесермянами. Одну связку с конфессионально-сословными терминами бигер, татар и бесермян составляет и наименование «чувап».

ЧУВАШ – название удмуртского субэтноса бесермян до перехода их в ислам (до начала XVII в.). В Вятском крае оно впервые зафиксировано в начале

XVI в. (1511 и 1522 гг.) [26]. Из документов видно, что «чуваши», как вотяки и каринские татары (беляки), входили в состав зависимого населения. Особые привилегии имели арские князья, с 1588 г. именованные каринскими. Каринские князья, чуваша и часть вотяков в крае считались пришлым населением «из казанских мест». Например, в одном списке с грамоты Ивана Грозного, составленной в 1572г., перечислены «старые вотяки и чуваша», у которых в казанских местах проживали жены и дети в качестве полоняников. «Новыми вотяками и чувашами» названы переселенцы с Заказанья в 70-е годы XVI в. [27] В документах 1547 и 1551 гг. предки бесермян известны как «чуваши арская». В тот период так называлась часть податного населения Арской даруги.

Миграция населения Заказанья на север проходила, очевидно, в несколько этапов. Каринские чуваша находились в подчинении арских князей еще до падения Казани. Временем массового проникновения части населения с Заказанья в бассейн р. Чепцы следует считать XV в. К тому времени Вятская земля находилась под властью московских князей, а это, со своей стороны, способствовало притоку на Вятку жителей Казанского ханства (как князей, так и податного населения), враждебно относившихся к политике ханского двора.

Археологические исследования показывают, что болгары освоили Предкамье главным образом в золотоордынский период. Наиболее густо населенными были бассейны Казанки и среднего течения Мепши [28]. В документах второй половины XVI в. бассейн Казанки назывался Арской дорогой, а район среднего течения Мепши – Зюрейской дорогой. В более ранних известиях последняя названа Чувашской дорогой, которая находилась между Арской и Ногайской дорогами.

Итак, термин «чуваши» на Чепцу проник с Заказанья не ранее XV в. и им выделялось зависимое население Казанского ханства. Если учесть, что данное название в первой половине XVII в. заменилось конфессионимом «бесермян», то естественным становится предположение о социально-конфессиональном характере и первого названия.

В одном из старейших и сравнительно лучших списков «Казанской истории», составленной в 60-е гг. XVI в., выделены следующие сословные группы: привилегированные («болгарские князи и варвары, владеющие поганым языком (т.е. народом) черемисским») и зависимые. Последние все названы черемисами, но местами конкретизированы: болгарская чернь, отяки, (на)горная черемиса, луговая (нижняя) черемиса, кокшаская и ветлужская черемиса [29]. Название «варвары» заменяются терминами «казанцы» («уланове, и князи, и мурзы, и большие вельможи, приказчики») и др.) и «татары». В других источниках податное население Заказанья и Предкамья (болгарская чернь) названо чувашами и арскими чувашами. В «Истории о великом князе Московском» (1573) А. Курбский уточняет и название «горная черемиса»: «Егдаж перешлавишася Суру реку, тогда и Черемиса Горная, а по их Чуваши зовомые, язык особливый» [30].

Существует много источников, по которым можно обобщить, что своих омусульманенных сородичей чуваша называли *тутар*, т.е. татарин. Таким же эндонимом пользовались как чувашезычные, так и татарозычные мусульмане. При этом настоящие татары продолжали их называть чувашами же. Самоназванием приверженцев народной религии было *чӑн чӑваш* «истинный чуваш» или просто *чӑваш*, тем самым подразумевалось, что православные их сородичи являются не настоящими чувашами, а лишь кряпенами. В условиях совместного проживания с бывшими соплеменниками омусульманенные чуваша с самосознанием *тутар* в ряде случаев оставались чувашезычными же (например, в д. Зирикли Бижбулякского района Республики Башкортостан, д. Афонькино Шенталинского района Самарской области), а в других ситуациях (в условиях совместного проживания с татарозычными мусульманами, наличия мечети, неимения совместных земельных владений с православными чувашами) они быстро ассимилировались как в плане языка, так и в сфере культуры. Если успевшие сменить свой родной язык татарским мусульмане обратно возвращались в родную религию или становились православными, то они заново начинали называть себя чувашами (например, жители д. Базгеево Шаранского района Республики Башкортостан разговаривают по-татарски, в то же время называют себя чувашами).

Итак, чувашский материал подтверждает профессиональный характер термина «чуваш», сохранившийся вплоть до XX в. В предыдущие века он непременно был сословно-конфессиональным и противопоставлялся слову *тутар*, которым выделяли в первую очередь привилегированного мусульманина Казанского ханства.

В конце 70-х гг. XX в. автор данной статьи и Н.И.Егоров [31] выступили с предположением, согласно которому в основе этнонима «чуваш» лежит древнетюркский глагол *јау-* «приносить жертву», который в современном чувашском должен звучать как *су-,сӑв-*. Н.И. Егоров и сегодня полагает, что *чуваш* является татарским вариантом старочувашского профессионализма *сӑваç(ӑ)*: *сӑв-* «приносить жертву» + *а* (аффикс отглагольного имени) + *ç(ӑ)* «аффикс имени деятеля» [32]. Признавая, что *чӑваш* является обратным заимствованием из татарского языка старочувашского *сӑваç(ӑ)*, автор данной статьи обращает внимание на наличие в гипотезе следующих противоречий: 1) в современном чувашском языке не имеется ни одного слова с корневой основой глагола *су-/сӑв-*; 2) для определения понятия «жертвоприношение» в чувашском языке имеется другое слово: *чӱк* (ср.: *чӱк уйӑх*. «месяц жертвоприношения»), которое проникло как в марийский и удмуртский, так и в венгерский языки [33]; 3) в чувашском языке сохранились слова, образованные от старочувашского существительного *су/сӑв* (<др. тюрк. *юу* «поминальный обряд», *юула* «устраивать поминки, оплакивать» [34]). Вот их неполный перечень: *су/сӑв,сӑв чӑваш* «некрещеный чуваш», «чувашезычник»; *сӑва* «кладбище» < «обряд поминовения предков в близи их

могил» (от сущ. *сулçав* и древне-тюркского уменьшительного аф. + аq/äq, соот. в чуваш. +а, +е: *май+а, çүç+е, тавар+а, тём+е, кант(ă)р+а, ан+а* и др.); *çылăх*: *çывлăх* «грех» < «предназначенное для проведения обряда *çу*»; *çу уйăх*. «месяц проведения обряда *çу*» [35].

Итак, старочувашский конфессионим *çăваç(ă)* убедительнее выводить не из глагола *јау* «приносить жертву», а от сущ. *јоу* «поминальный обряд», который проводился в месяце *çу* (вторая половина мая – первая половина июня). +у *çăваш* – это чуваш, который придерживается обряда *çу*, а *çăва* – конкретный обряд поминовения предков в месяце *çу*; *çăваç(ё)* – человек, придерживающийся обряда поминовения предков вблизи кладбищ, т.е. «язычник». Думается, приверженец народной религии, в первую очередь «булгарская чернь», в XV–XVI вв. мог быть как чуваше-, так и татароязычным. Со временем официальные языки и религия Улуса Джучи и Казанского ханства стали пониматься как неотъемлемое составляющее привилегированных сословий. В результате такого понимания первоначальный конфессионим обрел социальную, а потом и этническую окраску. При этом следует помнить, что этническое сознание высших сословий всегда продвинуто, чем сознание податного населения. Именно этим необходимо объяснить утверждение татаризованного варианта старочувашского конфессионима, а потом и этнонима *чуваш* (> чуваш. *çăваш*).

Таким образом, все этнонимы, рассмотренные в данной работе, являются относительно поздними. Они как этнонимы сложились в результате трансформации сословного (*бигер*) и конфессиональных (*бесерман* и *чуваш*) терминов Улуса Джучи, а потом и Казанского ханства. Основным генератором этнического сознания всегда являлась кыпчакоязычная верхушка этих государств, опиравшаяся на исламские ценности и культ святых правителей. Именно она определяла престижность определенных религий и культур, в том числе и языков, прививала этническое сознание другим социально-конфессиональным образованиям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Никонов В.А. Этнонимия // Этнонимы. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит.-ры, 1970. С. 25.
2. Федотов М.Р. Чувашско-марийские языковые взаимосвязи. – Саранск: Изд-во Саран. ун-та. Саран. фил. 1990. С.103.
3. Золотницкий Н.И. Лингвистическая заметка о названиях Булгар, Биляр и Моргваши// Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. – Казань, 1884. Т.III. С. 35-56.
4. Егоров Н. Пространственно-хронологическая динамика этнонима булгар и некоторые проблемы этнополитической истории волжских булгар // Взаимодействие урало-алтайских языков. Язык и культура. Материалы международной конференции. – Чебоксары, 2003. С. 128-157.

5. Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А,Б. 778 словарных статей. – Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988. С. 176.
6. Тараканов И.В. Заимствованная лексика в удмуртском языке (удмуртско-тюркские языковые контакты). – Ижевск: «Удмуртия», 1982. С.65.
7. Там же. С. 71.
8. Там же, С. 25,29,37.
9. Алатырев В.И. Указ. раб. С.177.
10. Исхаков Д.М. Татаро-бесерманские этнические связи как модель взаимодействия болгарского и золотоордынского-тюркского этносов // Изучение преемственности этно-культурных явлений. – М.: Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1980. С.23.
11. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. – М.: Наука, Гл. ред. вост. л-ры, 1971. С.31.
12. Худряков М. Очерки по истории Казанского ханства. – М.: Инсан, 1991, С. 200.
13. Древнетюркский словарь. - Л.: Наука, Ленингр.отд. , 1969. С. 91.
14. Гаджиева С.Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. – М.: Наука. 1979. С. 12.
15. Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Этнополитическая история татар в VI – первой четверти XV века //Татары. – М.: Наука. 2001. С. 94 – 95.
16. Родионов В.Г. Этноконфессиональные группы народов Поволжья как результат культурно-идеологических ориентаций региона в XIV–XIX вв. // VII конгресс этнографов и антропологов России: доклады и выступления. Саранск, 9–14 июля 2007 г. - Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2007. С. 105 – 106.
17. Алатырев В.И. Указ раб. С. 215.
18. Там же.
19. Луппов П.Н. Документы по истории Удмуртии XVII–XVIII вв. – Ижевск,: Удм. кн. изд-во, 1958. С. 179-190.
20. Тихомиров М.Н. Бесермены в русских источниках // Тихомиров М.Н. Российское государство XV- XVII вв. – М.: Наука, 1973. С. 88.
21. Цит. из след. раб.: Димитриев В.Д. Опустошение Болгарской земли в конце XIV–начале XV веков// Известия НАНИ ЧР. – Чебоксары. – 1996. – №2, с. 60.
22. Там же. С. 59.
23. Исхаков Д.М., Измайлов И.Л. Указ. раб. С. 95–96.
24. Луппов П.Н. Указ. раб. С.189–190.
25. Исхаков Д.М.Указ. раб. С. 31.
26. Мухамедова Р.Г. Чепецкие татары// Новое в этнографических исследованиях татарского народа. – Казань: ИЯЛИ КФ АН СССР, 1978. С. 9; Луппов П.Н. Указ. раб. С. 349-350.
27. Мухамедова Р.Г. Указ. раб. С. 9.
28. Археологическая карта Татарской АССР. Предкамье. – М.: Наука, 1981. С. 21-23.
29. Казанская история. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 44, 45, 48, 49, 53, 61, 68, 86, 87 и др.
30. Цит. из след. раб.: Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2001. С. 71.

31. Егоров Н.И. К этимологии этнонима «чѣваш» // Актуальные вопросы чувашского языкознания. Тезисы докладов и сообщений на научн. конф., посвященный 100-летию со дня рождения В.Г. Егорова. – Чебоксары, 1980. С. 34-36.
32. Егоров Н.И., Егоров Э.Н. Бесермяне и чувашаи – этнонимы от-конфессионального происхождения// Диалекты и история тюркских языков во взаимодействии с другими языками. – Чебоксары: ЧГИГН, 2004. С. 153.
33. Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. В 2-х тт. Т. 2. С – Я. – Чебоксары: ЧГИГН, 1996. С. 426-427.
34. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1969. С. 269-270.
35. См.: Родионов В.Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядного комплекса =у// Чувашский гуманитарный вестник. – Чебоксары. – 2008.– № 3.

REZUME

V. G. Rodionov (Cheboksary)

**ABOUT THE MAIN STAGES OF TRANSFORMATION OF SOME ESTATE AND
CONFESSIONAL TERMS IN BULGAR ULYS AND KAZAN KHANATE**

The article deals with the ethnonyms such as “biger-bider, beserman- besermen-busormen- bychyman, chuvash”, the history of their origin, the ancient names of those peoples and their names.

Аябек БАЙНИЯЗОВ, Жанар БАЙНИЯЗОВА

СӨЗДІКТЕРДІҢ ЖАНРЛАРЫ МЕН ТИПТЕРІ ТУРАЛЫ

В данной статье рассматривается проблема общей теории типологии словарей, проводится научный анализ взглядов, трудов и направлений посвященных данной проблеме. Опираясь на выявленные научные направления делается вывод типологии словарей.

Makalede genel olarak sözlük tipolojisi teorisi ele alınmıştır. Bu konu ile ilgili dilcilerin fikirleri, eserleri ve sunduğu sınıflandırmaları üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte sınıflandırmalar somucunda ortaya çıkan sözlük tipleri gösterilmiştir.

Академик Л.В. Щербаның «Жалпы теориялық лексикографияның жалпы мәселелері» атты еңбегінде лексикографияның теориялық мәселелері алғаш рет жүйелі түрде күн тәртібіне қойылды. Лексикография теориясы саласындағы алғашқы тәжірибелік жұмыс болғандықтан да ғалым өз зерттеуін «тәжірибе» деп атады. Ол кезеңде лексикография теориясын зерттеудің қазіргідей тарамдалған, жатық жүйесі жоқ еді. Ғалымның жұмысы негізінен сөздіктердің типологиясы мәселесіне арналып жазылғандықтан, ол өз зерттеуінде алты түрлі антитеза (академиялық сөздік – анықтамалық сөздік, энциклопедиялық сөздік – жалпы сөздік, тезаурус сөздік – жай сөздік, жай сөздік – идеологиялық сөздік, түсіндірме сөздік – аударма сөздік, бейтарихи сөздік – тарихи сөздік) келтіру арқылы сөздік түрлерін бір-бірімен қарама-қарсы қойып, шендестіреді [1]. Қазақ лексикографиясында Р.Түсіпқалиеваның зерттеуінде лексикографияның жаңа саласының, яғни оқу лексикографиясының, оның басты өнімі болып табылатын оқу сөздігінің ерекшеліктері ескеріле отырып, жетінші дихотомиялық жұп (жалпы сөздік – оқу сөздігі) ұсынылады [2. 31].

Испан лексикографиясын зерттеген Я.Малкил 1959 жылы сөздіктер типологиясын жасау үшін қажетті үш айырым белгіні атайды: 1) сөздіктің диапазоны, яғни материалды қамту аясы; 2) сөздіктің перспективасы; 3) сөздіктің презентациясы [3]. Бірінші және үшінші айырым белгілер түсініктеме беруді қажет етпейтін болғандықтан, екінші белгіге тоқталалық. Ғалым перспективаның да үш түрін қарастырады. Бірінші: тарихи (динамикалық) және синхронды (статикалық) сөздік. Екінші перспектива материалды орналастыру ұстанымына байланысты: а) әліпбилік (дәстүрлі) орналасу; ә) семантикалық (сөз таптары немесе тақырыптық топтар бойынша орналастыру); б) еркін орналастыру. Соңғы үшінші перспектива, автордың өз сөзімен айтқанда, сөздіктің негізгі тоны [бұл жерде сөздік метатілінің ерекшеліктері сөз болып отыр] мен нормативтілікке қатысына байланысты. Сөздіктің тоны: а) объективті, ә) нұсқаушы (prescriptive) немесе б) ойнақы болуы мүмкін. Нұсқаушы тонға байланысты автор оқырманды тәрбиелеудің, яғни оның сөз мәдениетін көтеру мақсатының байсалды лексикографиялық еңбекке келісімсіздігін, лайықсыздығын ескертеді.

Сөздіктер типологиясы бойынша 1962 жылы арнаулы еңбек шығарған Т.А.Себеок өзінің жіктемесін эмпирикалық негіздерге сүйене отырып жасайды. Ол он жеті белгіні атайды: 1) сөздіктің автордың ана тілінде жасалуы; 2) сөздіктің мәтіндерге байлаулы болмауы; 3) сөздіктің материалды қамту шектері; 4) сөздіктегі материалдың алуан түрлілігі; 5) атау сөздің жекеше немесе көпше тұлғада берілуі; 6) сөздіктің сөз формасына негізделуі; 7) сөздіктің сөз мағынасына негізделуі (синонимдер сөздігі); 8) сөздік мақалалардың әліпбилік ретте сыртқы тұлғалары бойынша берілуі; 9) сөздік мақалалардың мағына, мән бойынша реттеліп берілуі; 10) қарама-қарсы сілтемелер қолдану жолымен материалды формалық жағынан қосалқы безендірудің болуы; 11) қарама-қарсы сілтемелер қолдану жолымен материалды мағыналық жағынан қосалқы безендірудің болуы; 12) сөздің паспортталуы: а) қандай диалектіге жатады, ә) қандай мәтіндерде тіркелген; 13) экземпликация (қолданым мысалдары); 14) глосса (сөзге жасалатын түсініктемелер мен ескертпелердің болуы); 15) сөздік бірліктің қолданым жиілігінің көрсетілуі; 16) сөздік бірліктің этимологиясының берілуі; 17) сөздік мақалада энциклопедиялық түсініктеменің болуы [4]. Ғалымның пікірі бойынша, сөздік лексикографтың өз ана тілінде жасалатын болса, мұндай сөздікте нұсқаушы, академиялық типті сөздікке айналу тенденциясы сақталады. Сөздік нақты мәтіндер негізінде жасалса, мәтіндерді басты назарда ұстаса, ол анықтамалық сөздік типіне жақындайды.

Бұл жіктемеде сөздіктің тілі, ішкі құрылымы, сөздік бірлік пен сөздік мақаланың орналасу реті, құрамы мен құрылымы ескерілген. Автордың практикалық бағдарды басты назарда ұстануына байланысты құнды жіктемелердің бірінен саналады.

Француз лексикографы Ж. Рей-Дебов Я. Малкилдің, Т. Себеоктың, т.б. біраз ғалымдардың жіктемелерін қорыта келіп өз жіктемесін ұсынады. Ол тоғыз айырым белгіні нұсқайды: 1) дидактикалық шығарма (автордың жеке пікірі байқалмайды); 2) анықтамалық ретінде пайдалану үшін жасалған (сөздік кірістер белгілі жүйе бойынша кодталған, ақпарат берудің арнайы бағдарламасы бар); 3) екі құрылымды: макроқұрылымы (номенклатурасы, яғни сөзтізбесі) және микроқұрылымы (сөздік мақалалардағы ақпараттар жиынтығы) бар; 4) материалдың ерекше орналасымы (тұлғасы немесе мазмұны бойынша); 5) сөздік бірлігі (кіріс сөз) құрылымы жағынан әріп пен фразадан жоғары бірліктер аралығында; 6) ақпараттардың реттеліп, бірақ бір-бірінен бөлектеліп орналастырылуы; 7) сөздіктің номенклатурасы – реттелген, иерархиялық тұрғыдан құрылымданған көпшілік; 8) сөздіктегі айтылым (сипаттама) екі мағынаны біріктіреді: таңбалар туралы айтылым және заттар туралы айтылым. *Білдіру* және *болу* етістіктері арқылы ашылатын мұндай қарама-қарсылық жай сөздікте байқала бермейді. Мұның өзі анықтамаларда аталған айырым белгілерді анықтау мақсатында семиотикалық талдау жасаудың қажеттігін көрсетеді. Ғалым аталған

мәселелерді терең зерттеп, талдаумен айналысатын ерекше лингвистикалық пәннің – теоретикалық лексикографияның жасалуы қажеттігін жазады [5]. Бұл жерде басты назар аударатын нәрсе – ғалымның сөздіктегі дидактикалық интенцияның басым болатындығын тұжырымдауы. Тоғыз айырым белгі ішінде сөздіктің дидактикалық шығарма ретінде көрінімін бірінші атайды.

Лексикография теориясы бойынша Л.В. Щербадан кейін озық тұжырымдар жасаған француз ғалымдары К.Дюбуа мен Ж.Дюбуа лексикография теориясының қарастыратын мәселелері ретінде *сөздіктер типологиясы* мен *сөздіктің құрылымдық элементтері туралы ілімді* атайды [6]. Яғни ғалымдар бұрыннан бері яғни Л.В. Щерба еңбегі бойынша белгілі типология мәселесіне екінші мәселені - сөздіктің ішкі құрылымдық элементтері мәселесін қосады. Бұл сол кезеңдегі лексикография теориясы үшін айтарлықтай маңызды жаңалық болды. Орыс ғалымы П.Н. Денисов лексикография теориясының негізгі мәселелерін зерттеуге арналған докторлық еңбегінде осы пікірді жөн санайды [7. 5]. Ғалымның сөздіктерге жасайтын типологиясы өз диссертациясында қолданымға енгізіліп отырған төрт координатқа (*лингвистикалық, психологиялық, социологиялық және семиотикалық*) негізделеді. Олардың әрқайсысы жеке координаттар жүйелері спектріне тарқатылады. Осымен байланысты сөздік құрамның түрлі көзқарастар тұрғысынан (синтагматикалық, парадигматикалық, эпидигматикалық, «тәжірибелік», функционалды-стилистикалық, т.б.) бөлінулері баяндалады. Ғалымның көзқарасы бойынша, сөздіктер типологиясының лингвистикалық координатасы бір топ координаттарды құрайды. Оларды бөліп шығарудың негізгі жолы – тілдің лексикалық жүйесінің түрлі аспектілеріне, сөздердің топтары мен қатарларына, сондай-ақ, оларды біріктіруші формалды белгілер мен семантикалық категорияларға талдау жасау. Психологиялық координата лексикографияны мүмкіндіктері шектеулі адамға бағдарлайды. Мысалы, біртүрлі сөздіктің адресаттарының ерекше бір түрі – шетелдіктер, - тілдік түйсігі (чутье) жоқ адамдар. Психологиялық координата сөздіктерді үш класқа бөледі: 1) сөздіктің тілі өзінің ана тілі болып табылатындар үшін жасалатын; 2) шетелдіктер үшін жасалатын; 3) машиналар үшін. Психологиялық координата оқырмандардың жас ерекшеліктеріне байланысты сөздіктерді *төменгі сынып* оқушылары үшін жасалатын, *жоғарғы сынып* оқушылары үшін жасалатын және *ересектер* үшін жасалатын сөздік түрлеріне бөледі. Семиотикалық координата сөздіктер типологиясына тарихи нақтылық береді. Ол психологиялық координатамен бірге әлеуметтік-психологиялық нақтылықты да береді. Демек, белгілі бір ұлттық мәдениеттің немесе белгілі бір елдің өкілі ретіндегі әлеуметтік адамның ерекшеліктерін ескереді.

Сөздіктердің типтері туралы мәселені ғалым лексикография теориясының бірінші мәселесі санайды. Сөздіктер типологиясын төрт координат негізінде баяндай отырып, осы координаттардың әрқайсысының екі түрлі қолданым аясы болатынын 1) сөздіктің берілген бір типіне

қатысты, 2) сөздіктің кез келген типіне қатысты) ескертеді. Осы мәселеге орай, лексикография теориясын сөздіктердің типологиясына (ғылыми жіктемесіне) және сөздіктің құрылымы немесе элементтері туралы ілімге бөліп қарастырады.

Автордың пікірі бойынша, сөздіктердің жіктемесі дегеніміз – белгілі бір мәдени ареалда немесе белгілі бір ұлттық лексикографиялық дәстүрде тарихи тұрғыдан қалыптасқан сөздіктер мен олардың жанрларының практикалық жүйеленген түрдегі сипаттамасын жасау [7. 6].

Жалпы лексикография бойынша жасалған жіктемелер арасындағы мамандар тарапынан сапалы саналып жүрген еңбек – В.В.Дубичинскийдің «Лексикографиялаудың ұстанымдары мен сөздіктер типологиясы» атты мақаласы [8]. Ғалым осы еңбегінде сөздік түзу ғылымының шығармашылық, ғылыми-аналитикалық сипатының үнемі ескеріле бермейтіндігін жазады. Ғалым бұрынғы жіктемелерді қорыта келіп, сөздіктердің мынадай типтерін атайды:

А) сипатталатын тіл санына байланысты:

– біртілді: 1) түсініктеме беруші немесе түсіндіруші (энциклопедиялық, түсіндірме, терминологиялық, этимологиялық, ономастикалық, кірме сөздер сөздігі т.б.); 2) тіркеуші, мұнда түсініктемесіз тек сөз тізбелері беріледі (орфографиялық, жиілік, кері әліпбилік т.б.);

– екі тілді және көптілді (аударма);

Ә) лексиканы қамтуына байланысты:

– лексиканы шектеусіз қамтитын (энциклопедиялық, түсіндірме т.б.);

– белгілі бір принцип негізінде белгілі бір лексикалық топтарды ғана қамтитын сөздіктер. Олар мына негіздер бойынша сұрыпталып алынады:

1) хронологиялық принцип бойынша (этимологиялық, тарихи сөздіктер, жаңа сөздер сөздігі т.б.);

2) лексиканың стильдік қабаттары бойынша (әдеби, сөйлеу, қарапайым тілдер сөздігі, жаргонизмдер сөздігі, диалектизмдер сөздігі т.б.);

3) авторлық лексиканы қамтитын (жазушы/ақын/философ, т.б. тілі сөздігі);

4) лексиканың аумақтық ерекшеліктеріне байланысты (диалектизмдер сөздігі, регионализмдер сөздігі т.б.);

5) сөздердің тілішілік градациясына байланысты (синонимдер, антонимдер, паронимдер сөздігі, аудармашының достары, фразеологиялық, т.б. сөздіктер);

6) адресатқа қатысты (мектеп сөздігі, шетелдіктерге арналған сөздік, кәсіпкерлерге арналған сөздік т.б.);

7) лексиканы кәсіби тұрғыдан сұрыптау бойынша (терминологиялық сөздік, салалық рубрикаторлар, классификаторлар, идентификаторлар, терминологиялық тезаурустар т.б.);

8) көлемі бойынша (үлкен немесе толық, қысқаша т.б. сөздіктер);

9) безендірілуі мен ақпарды детализация жасау бойынша (иллюстративті, қалта сөздігі т.б.);

Б) функционалды бағдарына байланысты:

– функционалды-салалық (терминологиялық, тар кәсіби, кең кәсіби, тематикалық сөздіктер, тезаурустар, т.б.);

– функционалды-тілдік (сөзтіркесім сөздігі, етістікті меңгеру сөздігі, т.б.);

– функционалды-образдық (фразеологиялық, қанатты сөздер сөздігі, т.б.);

В) лексикалық материалды беру реті бойынша:

– семасиологиялық, әліпбилік (түсіндірме, орфографиялық, аударма т.б.);

– ономасиологиялық (тезаурус, идеография, идеологиялық сөздіктер т.б.);

– кері әліпбилік (сөзжасамдық, грамматикалық т.б.):

Г) мәдениеттанымдық тұрғыдан:

– ономастикалық сөздік (топонимдер сөздігі, аттар мен фамилиялар сөздігі, ойконимдер сөздігі, т.б.);

– тіл мәдениеті мен әдеби норма бойынша (орфографиялық, орфоэпиялық, екпін сөздігі, т.б.);

– елтанымдық сөздіктер (баламасыз лексика, экзотизмдер сөздігі, т.б.);

Автордың пікірі бойынша, әр типті сөздіктер арасында шекара жасап, бөлуге үнемі келе бермейді. Сондықтан жүйелеуде:

Ғ) аралас немесе комплексті сөздіктерді (түсіндірмелі-тіркесімдік, түсіндірмелі-аудармалы, аудармалы-синонимдік, этимологиялық-фразеологиялық, түсіндірме-аударма-тіркесімдік сөздіктер, т.б. сөздік түрлері болады).

Ғалымның тұжырымы бойынша комплексті сөздіктердің болашағы үлкен. Себебі сөздікті қолданушылар біртекті емес.

Ж) үйренім сөздіктері – комплексті сөздіктер түрі.

1) Ғалым лексикографиялау ұстанымдарын теориялық тұрғыдан қорытудың ең алдымен түсіндірме сөздіктерді жасау негізінде жүзеге асатындығын, осы сөздікке қарап лексикалық құрамның даму дәрежесін байқауға болатындығын жазады.

Ғалым лексикографияның ғылым ретінде де сөздік жасау өнері ретінде де өте кең және жан-жақты дамып келе жатқанын сөз ете отырып, лексикографиялау ісінің келешегін төмендегі бағыттармен байланыстырады:

– уақыттың, заманның алға қоятын жаңа міндеттеріне байланысты жаңа типті сөздіктер жасау және бұрыннан белгілі типтерді біріктіру жолымен жаңа комплексті сөздіктер жасау;

– сөздік түрлерін бұрын жасалған типтер негізінде, бірақ жаңа позициялардан, басқа көзқарас тұрғысынан жасау. Қазіргі кезде өзекті

мәселелер: лексиканың әртүрлі қабаттарын сипаттау, сөздік құрамды синхрондық және диахрондық тұрғыдан қарастыруды біріктіру, бірнеше тілді салыстырмалы зерттеу т.б.

Сөздіктердің жіктемесі мен басты ұстанымдары туралы ойларын қорыта келіп, ғалым сөздіктің замана өнімі болып табылатынын, сондықтан оны жасаудың нақты тарихи-мәдени шарттарға, теоретикалық лингвистиканың жай-күйіне, сөздікшілер пайдаланатын мәтіндік материалдардың түрі мен көлеміне байланысты болатынын айтады. «Лексикографияның принциптік тұрғыдан шексіз даму болашағы бар екендігін болжай аламыз», – деген тұжырым жасайды.

ӘДБИЕТТЕР

1. Щерба Л.В. Опыт общей теории лексикографии // Известия АН. Отд. лит-ры и языка, 1940. Вып.3. С. 89-117.
2. Түсіпқалиева Р. Қазақ лексикографиясы: екітілді пағын сөздіктердің құрылымы: филол. ғыл. канд. ... автореф.:10.02.02. – Алматы, 2007. – 24 б.
3. Malkiel Jakob. Distinctive Features in Lexicography. A Typological Approach to Dictionaries Exemplified with Spanish, part 1-2, 1959. Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles. – 366-399 pp.
4. Sebeok T.A. Materials for a Typology of Dictionaries. Lingua, Amsterdam, 1962, vol. XI. – 365-367 pp.
5. Rey-Debove J. Etude linguistique et semiotique des dictionnaires français contemporains. The Hague – Paris, Mouton, 1971. – 329 pp.
6. Дюбуа Ж., Дюбуа К. Педагогическая речь словаря // Актуальные проблемы учебной лексикографии. – М., 1977. – С. 38-50 (перевод Г.Н.Макаровой).
7. Денисов П.Н. Основные проблемы теории лексикографии: автореф. ... докт. филол. наук. – М., 1976. – 90 с.
8. Дубичинский В.В. Принципы лексикографирования и типология словарей // Вопросы языкознания. 1991. – №5. – С.24-287.

REZUME

А.Байниязов, С.Байниязова (Turkistan)
ABOUT TYPES AND KINDS OF DICTIONARIES

This article deals with the problems of the main theory of typological dictionaries, and is analyzed scientific views, works and directions. And According to this problem the results of dictionary types are done.

Папа КЕРИМОВ

О НОВОВЫЯВЛЕННЫХ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ
ПОЭТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ XVII ВЕКА

Мақалада автор XVII ғасырда әзірбайжан жазба әдебиеті тоқырауға ұшырап, ауыз әдебиеті дамыған деген концепцияны жоққа шығарады. Үнді, Иран жерінен Түркияға дейінгі аралықта өмір сүрген әзірбайжан ақындары төл әдебиетін «үнділік стиль» т.б. стильмен дамыта отырып Сефеві мемлекеті тұсында жоғары беделге ие болғандығы, мемлекеттік тіл парсы тілі болғанына қарамастан, ана тіліндегі шығармаларын Сефеві, Османлы мемлекетінің сарайларында әзірбайжан, түрік тілдерінде жазып, оқитындай лауазымды ақындар болғандығын айтады.

Yazar, XVII. asırda Azerbaycan yazı edebiyatı zayıflayarak, halk edebiyatı daha iyi geliştiği yönündeki kavrayışa karşılık vermekte, Hindî, İran topraklarından Türkiye'ye kadar uzanan topraklarda yaşayan Azerî şairleri kendi edebiyatını Hindî gelenğiyle geliştirmekle beraber, Selevî devleti döneminde devlet dili Farsça olmasına rağmen kendi dillerinde de birçok eserler bıraktığını savunmaktadır.

В развитии азербайджанской тюркоязычной поэзии XVII век занимает важное место. Исследования последних лет дает основание оценить это время как новый период в азербайджанской литературе. Характерным качеством этого периода является развитие совместно с классическими формами жанров устного народного творчества. Академик Г.Араслы в своей монографии «История азербайджанской литературы XVII–XVIII веков» на основе ряда рукописных источников, исследований впервые объективно оценивает вклад азербайджанских поэтов этого времени в развитие национальной литературы [1]. Отметим, что некоторые исследователи ошибочно называют XVII век застойным периодом после великого азербайджанского поэта XVI века Мухаммеда Физули (1494–1556). Но факты показывают, что тюркоязычная азербайджанская поэзия XVII века пошла по пути развития реализма в литературе, сближения литературного языка с устным разговорным языком.

Говси Табризи один из самых выдающихся лирических азербайджанских поэтов XVII века. Поэт, считающий себя учеником Мухаммеда Физули чувствовал большую ответственность перед тюркским языком, своим творчеством развивал возможности национальной поэзии на родном языке. Говси написал назире-подражания на стихи великого узбекского поэта Алишера Навои, Физули, Вахида Газвини, Сахира. Он принес в тюркоязычную азербайджанскую поэзию мотивы патриотизма. Поэт в своих стихах ставил свой родной город Табриз намного выше, чем тогдашняя столица Сефевидского государства Исфahan, где ему пришлось жить. До последнего времени были известны бакинский (918 бейтов), тбилисский (4200 бейтов), лондонский (3382 бейтов) и стамбульский (2767 бейтов) списки тюркского дивана – сборника лирических стихов Говси. Была

издана лишь малая часть его литературного наследия. Нам удалось обнаружить мешхедский (3910 бейтов) и табризский (4700 бейтов) списки дивана поэта. Первая из этих рукописей переписана 1672, а вторая 1675 гг. переписчиком Аскером ибн Гаджи Али Табризи. С помощью этих наиболее полных и древнейших (переписанных при жизни поэта) списков мы издали его диван азербайджанских стихов [6]. В мешхедской библиотеке обнаружен также персидский диван поэта.

Лирическая поэзия Говси выражает наиболее передовые тенденции тюркоязычной азербайджанской поэзии XVII века.

Мургазагулу хан Шамлу, писавший свои стихи под псевдонимом «Зафар» является одним из малоизвестных поэтов исследуемого периода. Во времена правления Сефевидских правителей Шах Сафи (1624–1642) и Шах Аббаса II (1642–1666) он занимал высокие государственные посты. Во дворце Мургазагулу хан занимал посты эшикагасыбапы, диванбапы, горчибапы. Он также был правителем Кермана, мутавалли – надзирателем мавзолея прадеда Сефевидских правителей Шейха Сафиаддина. В последнее время на основе стамбульского списка мы исследовали и издали транслитерацию текста его тюркского дивана, работу над которой автор закончил 1669 году [7]. Поэт, по нашим подсчетам родился примерно 1591 году. Из дивачествления его дивана мы видим, что ко времени составления своего тюркского дивана поэт уже был стар. Зафар, который до этого времени написал на персидском языке около ста тысяч бейтов, вознамерился к старости годам составить диван на родном азербайджанско-тюркском языке. В этом маленьком диване из 918 бейтов многие стихи посвящены переосмыслению прожитых лет, мыслям о старости, о бренности мирских дел. Поэт с несвойственным оптимизмом для поэзии тех времен выражает свои мысли о смерти, о загробном мире, вспоминает хорошие моменты и невзгоды в своей жизни, благодарит создателя за прожитую жизнь. Зафар хочет, что читатель сделал вывод из его жизненного опыта, не повторял его ошибки. В тюркский диван поэта входят 114 газелей, 3 коротких масневи, 3 таркиббанд, 1 тарджибанд, 1 мухаммас, 1 мустазад, 5 кыг, 1 рубаи, а также 1 стихотворение, написанное в форме устного народного творчества-варсагы.

XVII век для азербайджанской литературы характерен широким развитием наряду с классической поэзией различных жанров устного народного творчества. Подъем апыгской поэзии, начавшийся в XVI веке, продолжался. К XVII в. относится возникновение и окончательное формирование ряда выдающихся героических любовно-романтических дастанов, эпического жанра народного творчества. Героический эпос «Кероглу» наиболее крупное по объему и по значению произведение народного творчества. Обнаружен и издан в последнее время рукопись тбилисского варианта дастана, состоящего из 28 частей [5]. В XVII веке окончательно отшлифованы такие известные дастаны, как «Шах Исмаил», «Апыг Гариб», «Аббас и Гюльгаз», «Асли и Керем», «Новруз» и др.

В рукописном сборнике, хранящемся в Институте Рукописей им М.Физули НАН Азербайджана обнаружены отдельные части дастана «Шах Исмаил и Таджлы ханым» [2, 33а–34б]. Этот дастан посвящен чалдыранскому бою в 1514 году между османами, руководимыми Султан Селимом I и сефевидами, правителем которых был Шах Исмаил I. Дастан этот был создан приблизительно в XVII веке, его части дошедшие до нас переписаны в конце XVIII века. В этой рукописи, части из дастана переписаны почерком насх.

Интересно, что стихотворные части дастана написаны на азербайджанском языке, в форме устной народной литературы – герайлы, а прозаические части написаны на персидском языке. Вероятно, эти места дастана были потом переведены на персидский язык.

XVI–XVII века – период подъема апыгского искусства. Апыги – народные поэты и музыканты, которые исполняют песни, дастаны под аккомпанемент народного инструмента – саза. В отличие от классической поэзии, пользовавшейся в основном арузом (арабской системой стихосложения), народная литература создавалась в метре хеджа (национальный стихотворный размер, для которого характерно равное количество слогов в каждой строке).

После крупнейшего представителя народной поэзии Курбани (XVI в.) наиболее видными апыгами XVII в. были Апыг Аббас из Туфаргана и Сары Апыг. Основные представители апыгской поэзии, по всей вероятности сами записывали свои стихи. В рукописных сборниках конца XVII в., начала XVIII в. сохранились многочисленные образцы их произведений.

Один из талантливых поэтов XVI–XVII вв. Мухаммад Аmani помимо стихов, написанных в жанрах классической литературы Ближнего Востока (газель, касыда, масневи, рубаи), писал и в формах устного народного творчества (гошма, герайлы, баяты). Аmani автор первых шестистрочных баяты в азербайджанской литературе. Он является основоположником жанра стихотворных рассказов («Старуха, у которой умер верблюд», «Курильщик опиума» и др.), созданных под влиянием азербайджанских сказок и анекдотов.

По мере более глубокого ознакомления с рукописными материалами, относящихся к азербайджанской литературе XVII века мы видим, что в жанрах народного творчества свои стихи писали даже правители Сефевидского государства. В личном архиве Салмана Мумтаза нами были обнаружены стихи Шах Аббаса I (1570–1629), среди которых есть и газель, рубаи и стихи написанные в жанре народного творчества-варсагы [11, л.3]. Обнаружились варсагы и среди стихов Шах Аббаса II (1633–1666) [10, с.173]. Азербайджанский поэт, ученый, видный государственный деятель Мухаммед Тахир Вахид Газвини (1607–1701) был вагианевисом-придворным историографом, является автором истории правления шах Аббаса II - «Аббаснаме». Во время правления Шаха Сулеймана (1666–1694) он был

возведен на пост великого везира, получив титул Имад-уд-Довле в 1101 г.х. (1689-1690).

О поэтической одаренности Вахида говорят ряд авторов исторических сочинений. Он автор большого дивана на персидском языке. Лютвали бек Азер отмечает, что видел его диван 90 тыс. бейтов. Другой автор Шейх Мухаммед Хазин количества бейтов персидского дивана Вахида определяет числом 60 тыс. бейтов. Насрабади в своем тазкире называет более скромную цифру – 30 тыс. бейтов. Один из современников поэта Хазин высказывается о Вахиде в высокопочтительном тоне, считая его «поощрителем и распространителем новой поэзии, искусным мастером эпистолярного дела» [9, 27].

В действительности круг интересов Мухаммед Тахира был довольно обширен. Его сочинения охватывают области истории, литературы, философии, вплоть до военного дела. К основным работам Вахида можно отнести исторический труд «Рийаз ат-таварих» («Сад историй»), куда в качестве третьей, заключительной части входит «Аббаснаме», «Муншаат» («Письмовник»), персидский диван, поэмы «Халват-е раз» («Обитель тайн»), «Назу нийаз» («Сокровенные мечты»), «Гюлзар-е Аббаси» («Аббасов цветник»), «Сагер-е сершар» («Полный бокал»), «Ашпигу мапуг» («Любящий и любимый»), «Дар тариф-е нард» («Игра в нарды»), «Дар весфе Хумаюн тепе» («Восхваление Хумаюн тепе»), «Фатхнаме-йе Гандахар» («Письмо, оповещающее о взятии Гандахара») и «Дар зикр-е ва мосраф-е адават-е дженг» («Наименование и определение орудий войны»). В последнее время в Берлинской Государственной Библиотеке был обнаружен куллиййат (полное собрание) произведений Вахида. 30 листов (16-30а) этого куллиййата, состоящего из 487 листов охватывают азербайджанско-тюркский диван поэта, который состоит из 1482 бейтов. Эта рукопись переписана 16 мухаррама 1119 г.х. (12 апреля 1707 г.).

В масневи и газелях, вошедших в тюркский диван Вахида мы обнаруживаем хорошее знание поэтом живого разговорного языка того времени, сильное влияние творчества Мухаммеда Физули. Многие газели Вахида являются назире – подражанием стихам Физули.

Персоязычные произведения азербайджанского поэта XVII века Шарафаддин Мирза Мухаммед Маджзуба Табризи были широко известны. В общеизвестных источниках ничего не говорится о тюркском диване поэта. В последнее время в библиотеке Лейденского Университета обнаружен тюркский диван поэта, состоящий из 98 листов. Этот список переписал в 1673 году, за семь лет до смерти поэта Аскер ибн Гаджи Али, который переписал еще и табризский и мешхедский рукописи дивана Госви Табризи. В состав тюркского дивана Маджзуба входят 15 религиозных касыд, 95 газелей и касыд, 1 тарджибанд, 30 матла, 450 рубай (всего 1869 бейтов).

Год рождения Маджзуба нам не известен. В одном из рубай, посвященном смерти поэта мы узнаем, что Маджзуб умер 1093 г.х. (1682 г.) Тюркские стихи поэта говорят о его высоком художественном мастерстве.

Один из классиков азербайджанской литературы XVII века Угурлу хан Мусахиб занимал высокие государственные посты во времена правления Шах Аббаса II и Шах Сулеймана, был беглярбеком Гарабага и Гянджи. В нововыявленных списках его персидского дивана (мешхедский, каирский и тбилисский списки) обнаружены 4 газели поэта на тюркском языке.

Азербайджанский поэт XVII века Саиб Табризи (1601-1676) был одним из выдающихся представителей «индийского стиля» в персоязычной литературе. Он является автором 120000 бейтов (двустипий), написанных на персидском языке. Изучая его известные нам 18 стихов на родном языке, приходим к выводу что он и в своих стихах, написанных на азербайджанско-тюркском языке придерживался к «индийскому стилю». До последнего времени в азербайджанском литературоведении не было выявлено фактов, говорящих о тюркских стихах, написанных в «индийском стиле». Нами выявлены два тюркоязычных представителя школы Саиба Табризи - Ваиз Газвини и Мургузагулу султан Шамлу, которые писали стихи в «индийском стиле».

Азербайджанский поэт XVII века Мирза Мухаммед Рафи Ваиз Газвини жил во времена правления Сефевидских правителей Шах Аббаса II и Сулеймана I (1666-1694). Впервые профессор Турхан Гянджеи обнаружив из его персидского дивана, хранящегося в Британском музее Лондона 9 тюркских газелей издал их в 1971 году в «Журнале тюркского языка и литературы» [3. 185-192]. Доктор Садат Насири, который издал персидский диван поэта, доказывает, что Ваиз родился в 1617, а умер в 1678 гг. Некоторые тюркские стихи поэта были в последнее время обнаружены в Берлинской Государственной Библиотеке и библиотеке Нури-Османийе Стамбула. Среди тюркских газелей Ваиза мы видим его назире, написанные на стихи Физули и Саиба.

Мургузагулу султан Шамлу был сыном правителя Герата Гасан Хана Шамлу. Он был талантливым каллиграфом, является основоположником почерка шикесте-насталик. Во время возведения на трон Шаха Сулеймана I, (1666) он был назначен во дворце горчибаши-начальником охраны, спустя некоторое время – правителем Кума. Исследователи утверждают, что он умер в 1105 году хиджри (1693–1694).

Мургузагулу султан был хорошо знаком с Саибом Табризи, они писали назире стихам друг-друга. Саиб включил его стихи в свою антологию. Некоторые бейты из этих стихов мы встречаем в антологии Насрабади, его рукописный персидский диван, хранится в мешхедской библиотеке Астан-е Годс-е Резави (Шифра: 4605). И в персидских и в тюркских стихах Мургузагулу султана мы видим сильное воздействие творчества Саиба.

Тюркские стихи поэта впервые обнаружены нами в личном архиве Салмана Мумтаза, хранящегося в Институте Рукописей им. М.Физули НАН Азербайджана [8, лл.1-5].

Салман Мумтаз основываясь на тазкире «Руз-е Ровшан» и «Гисас-ул хагани» утверждает, что азербайджанский поэт XVII века Сафигулу бек, который писал свои стихи под псевдонимом «Сафи» был сыном Зулфигар хана Шамлу. 1070 году хиджры (1659-1660) он был назначен правителем Мешхеда, а 1088 году хиджры (1677-1678) беглярбеком Герата. Автор «Тазкирей-е Насрабади» пишет, что отец поэта сначала был беглярбеком Ширвана, а потом Астрабада. С.Мумтаз в 1925 году в журнале «Маариф ва меденийет» издал одну газель и один мухаммас поэта. Нами было установлено, что в одном из сборников, хранящихся в библиотеке Тегеранского университета вместе с персидскими стихами есть и 11 газелей, кыта и рубаи Сафи, написанные на тюркско-азербайджанском языке. Кроме этого его стихи хранятся и в другой тегеранской библиотеке – Маджлис-е Шура-йе Мелли. Тюркские стихи поэта вошли в нами составленную «Антологию азербайджанской лирики XVII века» [10, 293-300].

Нам очень мало известно о жизни и творчестве азербайджанского поэта XVII века Мовджи Ахари. С.Мумтаз в книге о Говси, которая была издана в 1925 году говорит, что он был знаком с Говси Табризи и переписывался с ним. Известный ученый Мухаммедали Тарбият в своей книге «Данемедан-е Азербайджан» утверждает, что Мовджи был шейх-ул исламом южноазербайджанского города Ахара и писал очень талантливые стихи на азербайджанском языке [12, 226]. В последнее время тюркские стихи Мовджи были обнаружены на краях листов персидского дивана Говси Табризи. Среди этих стихов есть и назидание к газелям Навои и Физули.

Мирза Салех Табризи, живший в XVII веке был представителем литературной школы Физули. Известных фактов о нем немного. Валигулу бек Шамлу в своей книге «Гисас-ул Хагани» пишет: «Мирза Салех является шейх-ул исламом Табриза. Своим характером он напоминает Физули, иногда он следует за словами Навои... Место рождения ученого-Табриза... Его тюркские и персидские стихи широко известны в райеподобной стране Иран» [13, с79]. Так пишет о нем Мухаммед Тахир Насрабади в своей тазкире: «Он один из аристократов Табриза. Его предки были правителями этого края. Это высокая личность и мягкий человек. Никто на него не жалуется... Автор талантливых стихов на тюркском и персидском языках» [9, 103]. Тюркские стихи поэта, обнаружены в Парламентской Библиотеке Тегерана.

Кроме вышеназванных авторов обнаружены еще тюркские стихи Мирза Мохсуна Тасира Табризи (1655-1719), поэта XVII-XVIII вв. Неше Табризи, которые тоже были включены в антологию «Азербайджанская лирика XVII века».

Почти все перечисленные азербайджанские поэты XVII века, писавшие на родном языке занимали в Сефевидском государстве высокие посты. Этот факт еще раз говорит о том, что хотя статус персидского языка в Сефевидском государстве в это время был высок, во дворце отношение к

тюркскому языку оставалось как и прежде хорошим. Исторические источники показывают, что во время празднования новруз байрама, в других торжественных случаях во дворце Сефевидов в XVII веке малик-аш шуара – глава придворных поэтов и другие поэты обязательно читали свои стихи на азербайджанско-тюркском языке [4. 25]. Аналогичная ситуация наблюдается и во дворце Османского императора XVII века. Там тоже поэты, занимающие высокие государственные посты, правители помимо персидского, писали стихи и на родном языке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Араслы Ш. ХҮП-ХҮШ әсрләр Азәрбайжан әдәбиййаты тарихи. Бакы: АДУ нәшри, 1956.
2. Жунг. Б-200/9935.
3. Ганджеи Т. Казвинли Ваизин Туркче шиирлери. Турк дили ве едебиййаты дергиси. Ж.ХІХ. Истанбул, 1971.
4. Турхан. Исфahanдакы Сәфәви сарайында турк дилинин мөвгеи. «Бакы-Тәбриз» журналы, №4, 2006.
5. Короглу. Бакы: Сәда, 2005.
6. Говси Тәбризи. Диван. Бакы: Нурлан, 2005.
7. Муртәзагулу хан Шамлу. Диван. Бакы: Нурлан, 2006.
8. Муртәзагулу султан Шамлунун шеирләри. Салман Мумтазын архиви. АМЕА Әлйазмалар Институту. с.в.336.
9. Нәсрабади М.Т. Тәзкирейи-Нәсрабади. Ж.І, Тәһран, 2000.
10. ХҮП әср Азәрбайжан лирикасы. Антоложийа. Бакы: Нурлан, 2008.
11. Шаһ Аббасын шеирләри. Салман Мумтазын архиви. АМЕА Әлйазмалар Институту. С.в.499.
12. Тәрбийәт Мәһәммәдәли. Данишмәдани-Азәрбайжан. Бакы: Азәрнәшр, 1987.
13. Вәлигулу Шамлу. Гисәсул-хагани. Ж.ХХ. Тәһран, 1996.

REZUME

P Kerimov (Baku)

ABOUT NEW AZERBAIJAN TURKIC LANGUAGE POETIC WORKS OF 17 CENTURY

The article deals with the new Azerbaijan Turkic language poetic works of 17 century. There were great poets who wrote their poems in Azerbaijan and Turkic languages during Sefevi State where the state language was Persian.

Мақсат ӘЛІПХАН

«ҚҰТТЫ БІЛІКТЕГІ» ҚҰТ ПЕН БАҚЫТ СЫРЫ

Статья построена на объяснении счастья со стороны человечества в поэме «Кутадгу билиг».

Yazar "Kutadgu Bilig" destanındaki bereket ve mutluluğun manevi bakımdan yetişmek olduğunu anlatmaya çalışır.

«Құтадғу білік» сюжетсіз, сұхбатқа құрылған дидактикалық-философиялық шығарма екенін білеміз. Дастанның негізгі мазмұны «Сөз басы: Күнтоғды патша туралы» баптан басталады. Дастанның ендігі негізгі мазмұны төрт кейіпкердің екеуара сұхбатымен жалғасады. Дастанда біршама жүйелі де желілі сюжет бар. Тіпті сюжеттің экспозиция секілді бастауы да бар. Ол – «қылығы қыз, жасы – кәрі» фәни жалған жайы, сол жалғанның бірінде жасаған Күнтоғды бек туралы баяндау. Сөз басының Күнтоғды бек туралы жырмен келуі тегін емес. Күнтоғды кейіпкер ретінде де, өзі сипаттаған әділет қасиет жөнінен де өзекті, басты тұлға. Адам мен әлемді асыл, көрікті еткен ақыл-ой да Күнтоғды сипатындағы әділеттің қызметшісі. Ақын ойынша, адам болмысы мен қоғам ішінде ақыл-ойдан да артық, асыл – әділет. Мұны ақын әділет сипатындағы Күнтоғдыны бек бейнесінде жырлауымен танытқан. Күнтоғдының адамгершілік болмыс, бейнесі мынадай:

398. Дана, білгір бек болды бір заманда,
Сол кез әлем жайнап тұрды һәманда.

...Әділ ісі кең пейілге сай еді,
Сөзі таза, көз-көңілі бай еді.

...Өр көңілді, ер жүрек боп ерледі,
Әділ іспен әр күн сайын өрледі.

Ел басқарды ылғи ойлап табысты,
Біртасы мен саясаты қабысты.

...Бұ Күнтоғды бар қылығы сай болып,
Жарқырайды әлемге күн, ай болып [1].

Өзі әділ, ақылды, тура жолды Күнтоғды айналасына да өзі секілді әділ, ақылды, білімділерді тартады. Біз дастанның әр бабы, әр жолынан мән-мағына табуға тырысамыз. Ақын да әдеби әр қадамын ақыл-ой, тәлім-тәрбиеге толтырып жасайтындай көрінеді. Алла ғана кіріштар, мұқтаж емес, өзгенің бәрі де жеке-дара жасауға қабілетсіз. Әділет сипатындағы Күнтоғды да арман-аңсау, қалаусыз емес. Ол өзіне адамдық, бектік ісінде серік болар жан іздейді. «Асыл іздеп асылды аласұрар» [2. 52] деп Шәкәрім ақын

жазғандай, Күнтоғды асыл тегі мен арман-мұратын тоғыстырып, адам және қоғам бағы мен құтын көздеген тура, хақ жолына бет түзейді. Дастанның бүкіл мазмұны Күнтоғдының осы хақ, тура жолын жырлауға құрылған.

Ақын шығармасының алғашқы беттерінде кеселді қасиеттер қатарында ашу мен қаһарды әдейі алғаш атап, олардың адамдыққа тигізер залалын қадай жырлағанын білеміз. Үңіліп, мән беріп оқыр болсақ, дастанда осындай өзекті, өрелі ойлар жиі ұшырайды. Ақын ойынша, оқырман, жалшы адамзат білуге тиіс өзекті ойдың бірі – өмірде қапы қалмай сақ болу. Бұл қамшының сабындай келте, өтпелі өмірде Адам болып қалуға қатысты мөнді мәселе. Сақтық кісіні өз-өзіне күзетші, қамқоршы етсе, бейғамдық өмір пегі – өлім сәтінде өкінішке ұрыңдырады.

400. Сақ отырып, елін сергек басқарды-ай,
Құт көбейіп, аты болды асқардай.

... Қалма ғашыл, сақ жүргенің оздырар,
Бейқамдығың екі өмірде аздырар.

... «Елін патша сақ жүргенде сақтайды,
Сақ жүруді шариғат та жақтайды.

Бейқам адам ұйықтап өтер бекерге,
Болма қамсыз, сақтану шарт тек ерге».

Бейғам болмай сақ жүру бекке ғана емес, әрбір адамға да ауадай қажет өмір салты, қажет қасиет. Сақ жүрудің мағынасы ауқымды, оның түпкі мақсаты – хақ жолына жәрдемші болу. Хақ жолы көбіне әділеттен бастау алатынын байқаймыз. Өйткені ақыл да әділет жолында болып асыл атанады. Әділет пен қайырым – Жаратушының хас сипаты. Алла ісі ғана талассыз әділетті. Ол жаратқан пендесі де осы жолда жүріп Иесіне жағымды болмысын жасайды, бақытқа жетеді.

444. Өте жақсы бек болып ап, жол тану,
Одан жақсы әділ заңды қолдану.

Бек жақсы боп тура құрса санатын,
Елде бақыт жаяр еді қанатын.

Ерге жақсы ат қандай бақыт, бел еді,
Сол атпенен мәңгілік құт келеді.

Дастандағы сюжет-сұхбат барысында көрініс ташқан келесі кейіпкер – Айтолды. Ол – құт-береке, дәулет, бақыт бейнесін сомдаушы тұлға. Оның бұған дейінгі өмірі өзгеден оңаша, оқшау өткенге ұқсайды. Яғни ол бенделіктің кәмәлаты жолындағы тақуа, сопы адам болған. Әйтеуір Айтолды адамдармен етене араласып, қауымымен қауышып, табысып жүрген адамға ұқсамайды. Бұл оның көрінгенге қона бермейтін, кісікіік құттық кейіпіне келіңкірейді. Бірақ Күнтоғдымен табысудан тартыпбайды, қайта оның ізгі

даңқын естіген ол үйреншікті өмір салтын бұзып, Күнтоғдымен табысуды тілейді.

455. Айтты бір күн: «Өнерім бар түмендей,
Мен халықтан жырақ қалдым түгелдей.
Неге жүрмін бұ жерде бос тұлайым,
Қой, патшаның қызметін қылайын.
Соған құрбан «өнер-білім» дегенім,
Бітсін менің осы тәшбіш жегенім.
... Мен ойладым қызметке баруды.
...Бет түзеді патшасына, ол – дана!»

Бұл жолдар – дастан мазмұны мен танымындағы ең мәнді тұжырымдар. Бұл – әділет пен бақыттың бағыттас, туыстас болуының көрінісі. Әдетте әр нәрсені де бірлікке жеткізетін – төркіні мен болмысы. Махаббат туралы танымда сүйгенінен тегін, төркінін, өз болмысын тану, табу ұғымы бар.

460. Ақыл құнын, ақылды адам тән алар,
Білімді алар білім сатса даналар, –

дегендей, Күнтоғды мен Айтолды, әділет пен құт – бірі бірі үшін жаралған бөлінбес болмыстар.

Дастан мазмұнымен танысу барысында біз көп нәрсенің сырына қаныға түсеміз. Мәселен, өз үйі, елінен жырақтағы жолаушының күйі мен ондай жанға қайырым көрсету жайы, жалғыз-жарым жүріп күнелтудің қиындығы оқушыға ой салады. Жалпы бұрынғы ойшылдар кісілік қасиет пен қарым-қатынас тек қауымда ғана көрініс табатынын көп жазған. Дастан сондай аталы, төркіні терең ойларды негізге алып отырады. Айтолды өмірі де қоғамдасу сәтінен көріктене бастайды.

488. Ол танысып, араласы бастала,
Мәз боп қалды, тауып алып баспана.
Дос-жар тауып жақындауға жарады,
Үлкен-кіші жұртқа жылы қарады.

Ол әуелі Көсемішті дос етеді, кейін Ерсінмен танысады, нәтижесінде Күнтоғды бекпен табысады. Айтолды құттың Күнтоғды әділетке жырақ жерден жол азабын тартып, аңсары ауа жетуі – құт-береке, бақыттың әділет пен ізгілікке қонатынын, құт пен ізгіліктің егіз екенін танытады. «Бақыт қайда барасың? Ынтымаққа» дегендей, Айтолды құт та әділет сипатындағы Күнтоғды бекті өзі іздеп келіп табысады, қызметіне ықыласымен беріледі.

515. Ту жырақтан естіш даңқын, өзін де,
Билігін де, таным, таза сөзін де.
Келдім оған бір қызымет қыларға,
Есігіне басымды ұрып құларға.

Ақын жырлауы мен сұхбат барысында бақыт сыры ашыла түседі. Бақыт бақыт емес, жақсылық Бақыт екенін ұғамыз. Әділетсіз ақыл тұл, жақсылық, ізгіліксіз Бақыт тұл. Әркез жақсылық жасап жақсы болу оңай болмайтыны секілді, бақыттың да тұрақтап қалуы қиын. Бақыттың жақсылық – кішілік – кісілік екенін тани түсеміз.

335. Бақыт – сайқал: жеткізер де, бұзар да,
Тез құбылар, тозар құлап құзарға.
Қыл жақсылық, баққа сенбе өшетін,
Бүгін – мұнда, ертең – онда көшетін.
...Қыл жақсылық. Ей, бақыттың иесі,
Сонда нағыз бақыт – саған тиесі.
Шоқ дәреже, бектік тисе дәйімде,
Сен өзіңді кішілікке дайында.

Ал кішілік – кісілік басы. Адам әдетте мықтымың, күштімін деп адасады, менмен болады. Дара, жалғыз, менмендік адам табиғатына сай емес. Алла ғана жеке-дара құдірет иесі. Ал шын ақыл иесі осы ақиқатты танып, кішілігін мойындайды. Адамзаттың пынайы мықтылығы – қайырымында болса, ол кішілік – кісілік қасиет, әрекеттерімен қалыптаспақ. Айтолдыңың өзі жалғыз-жарым жүргенде атын ақтап құт бола алмаған. Оның құттық, бақыт болған сипаты Күнтоғды қызмегінде ажарланып, айқындала түседі. Патшаға қызмет ету – елдің қамын жеу, ізгілік жасау. Демек бақыт – жақсылық жасау, ізгілікте екен. Хажыб арада жүріп Айтолдыны патшаға алып барарда оған: «Жүр патшаға, саған бақыт байланды» дейді. Айтолды да о баста кішілік- кісілік сара болмысымен ерекшеленетін.

549. Көрді хажыб Айтолдымен сөзге кеп,
Оны білді «басқалардан өзге» деп.
Деді: «Жүрттың мен көрмеген сарасы,
Парасат бар, білімі бар, дарасы.
...Мұндай адам сирек болар өте тым,
Сирек болса, қыздай қымбат өтетін».

Демек Күнтоғды қалауы мен Айтолдыңың бар болмысы бір-ақ нәрсе. Ол – жақсылық пен ізгілік, әділет, яғни кісілік пен адамдық. Құт пен бақыт – игілік, ол адам ұмтылатын әрі оның рахатына айналатын нәрсе. Ақын ойынша, ең биік, асыл игілік бақыт емес, бақытты танытар әділет пен ізгілік.

Ақын барша адамзат жашай жұмыла ұмтылатын бақыттың – әділет, оның қос қанаты ақыл мен қанағат екенін таныта жырлаған.

Дастан мазмұны танымы сан тарау астарлы ойларға толы. Құт сипатындағы Айтолды әділетті ұстанған Күнтоғды қызметіне бар болмысымен аңсары ауып жетіп еді, бек алдындағы қасиет, мінезі де мейлінше мәйін, кішіпейіл болатын.

576. Есік алды – менің орным, құл – атым,
Мен адаммын таза жұмыс қылатын.

Келдім ұзақ жол жүрумен арындап,
Тұрмын бүгін арманымды орындап.

Сөйтсе де қонған құттың қадірін білмей, оның бақытқа тән сипатын танымай, Күнтоғды бек ұстамдылық шегінен шығып кетеді, киелі құтқа ашу үстінде ауыр-ауыр сөздер айтады. Соншалық сара саналып, әділетпен даңқы шыққан Күнтоғды бектің мүлт кеткен жері – осы. Сөйтіп ол өзінің пенделік болмысы мен бекке тән өктемдігін танытып қояды.

629. Ашумен айтты патша: «Жазған! – деді,
Надан боп қатарынан азған!» – деді.

Бұған дейін мейлінше мәйін, кішіпейіл көрінген Айтолды бұл жолы асқақ, еркін сөйледі. Көз алдымызға «Оғызнама» жырындағы Оғыз қағанға өктем, еркін тіл қатқан Көк бөрі елестеп өтеді.

643. Мен түсіндім, – күлді Айтолды, – сеземін,
Сен айттың ғой, тыңда сөздің кезегін.

Айтолды сөзі мен әрекетіндегі оқыс өзгерісті Күнтоғды да байқап қалады: «Тілің өктем сөйлеп тұр ғой тәкашар». Айтолды өз болмысын былайша сипаттайды:

659. Айтты Айтолды: «Өнер-білім жетеді,
Оным жұртқа көп қызмет етеді.

Жасым – кіші, ісім – әділ талдасаң,
Ұлықтар мен бектер өсер қолдасам.

Құлқым – таза, сыртым – сұлу іспетті,
Бар тілегім орындалды – іс бітті.

Қайда болсам, арызым мен тілегім,
Орындалар, – оны да өзім білемін.

Менде – рахат, менен бөле қашпақтар,
Менде – шаттық, қайғы қашып бас сақтар.

Қор боп өлер, маған жау боп тигендер,
Марқаяды маған басын игендер.

Маған тиген – өзі ұрылар, жан шығар,
Мені басқан адам өзі жаншылар».

Барша адамзат әлімсақтан бақыт іздеумен келеді, бақыт пен құт – киелі. Оның қадірін білмеу – кесірлік әрі келтелік. Бақыт – биік әрі жоғары, түпкі игілік. Оның айрықша артық, бөлек болмысын оған біршама жақындап қана болжауға болады. Ал қарапайым көпшілік төңірегі, өз тобынан табылмай, ойы озып шыққан жандарды танып-білмек, түсінбек түгілі оларды қасақана қаралауға жиі барады. Қадір-қасиетін көпшілік біле бермейтін киелі құт та сол көп көзімен қарағанда мінсіз емес. Ал шынында құт тұрақсыз, бақ баянсыз болуының сыры адамзаттың ақаулы болмысында жатыр. Яғни адамзат болмысы ақиқат көзі – ақылдан ғана емес, нәпсі бастауы – тәннен де тұрады. Содан да адамзатта болмысы биік, киесі зор құт пен бақытты өз деңгейінде бағалай алмау орын алады.

670. Айтты Айтолды: «Зиянкесің сен!» – дейді, –
Еш кінәм жоқ, оған халық сенбейді.

Мін тағады мені адам, – деп, – тұрақсыз,
Жүр жамандап, тыңдамаңыз бірақ сіз.

Бақыт пен құт – жетілу, жақсылық пен ізгілік, яғни адамдық. Ал адамдық – Жаратушы қалауы, хақ жолы. Нәпсі жолын рахат көріп алданған көп надан тән көзімен өзгені ғана көріп, өресіне симағанды я өзі жете алмағанды осылайша қаралайды. Оларда әр нәрсенің де мәні мен өзегі, ақиқатына жеткізетін ақыл, ой, көңіл көзі оянбаған. Оның үстіне адамзаттың қоспа болмысы киелі құттың тұрақтап қалуына мүмкіндік бермейді. Әрі адамзат мұқтаждық пен әр түрлі байланыс, қарым-қатынастың тұтқынында қалған бейбақ. Жеке-дара, жалғыз-жарым адамзат өкілі бақытқа лайық болғанмен, жағдайы мен заманы, араласқан адамы оның бағын байлауы әбден мүмкін. Осы орайда адамгершілік ілімінің басы болған Аристотель кісілігі кемел адамның да тағдыр тәлкегімен бақытсыздыққа ұшырайтынын жазып кеткен [3]. Осындайда адамзат ойшылдарының бақ баянсыз, құт тұрақсыз деп түйіндеуі өмір шындығынан туғанын байқаймыз.

680. Қуанба: құт келсе – кетіп қалады,
Сенбе баққа: бергенін тез алады.

Бақ тұрақсыз емес болса осынау,
Қандай жақсы өтер еді, досым-ау!

Бақ болмаса келіп-кетер зыр қағып,
Күн түнермей тұрар еді нұр жағып.

Шындығында бақ баянсыз, құт тұрақсыз емес, оларды мәңгілік етуге қабілетсіз адамзат болмысы – ақаулы. Біріншіден, адамзат болмысында ақылдан бөлек, тегі төмен, тегі топырақ тән бар. Екіншіден, адамзат алдында хақ жолынан бөлек менмұндалап шақырып затты, тәтті, сәтті, сұлу көрініп

алдамшы нәпсі тұрады. Оған алданбайтын адам сирек, жетегінде кететін тобыр көп. Әйтпесе өз күйі, өз болмысында бақыт биік, құт киелі. Мұны дастандағы құт сипатынан байқаймыз:

672. Мін санама мен құбылсам сөзге еріп,
Жаңа сипат алмақшымын өзгеріп.
...Жаңа нәрсе тапсаң – ескі алғысыз,
Жақсы тапсаң – жаман назар салғысыз.
684. Айтты Айтолды: «Сөзім осы кесетін,
Мінезім бар желкиіктей есетін.
Ала алмайды мені қуған қу ұстап,
Ұстай алса – қалады жел уыстап.
Мені ұстаған қатыш қалса бас алмай,
Бітті сөзім – мен қалармын қаша алмай.

Байқағанымыздай, Бақыт пен Құт әл-Фараби жазғандай, жетілу, өзгеру, жаңару [4]. Екіншіден, құт желкиік мінезді, тұрақсыз ғана емес, қалауын тапса, «мен қалармын қаша алмай» дегендей, опалы да баянды екен. Құт қалауы, бақыт кілті Айтолды құт айтқандай, мынадай:

689. Айтты Айтолды: «Мені ұстайтын кісен-ді,
Ол – бірнешеу, ол да айтатын іс енді.
Ұстамды адам болсын мені іздеген,
Көңілі тыныш, тілі майда «Сіз» деген.
Сақтап өзін, жөнсіз асып-таспасын,
Татымайтын жаман іске баспасын.
Қолда барды ұстай білсе, шапшаса,
Іс-қылығын биік ұстап, аспаса.
Әжетіне үлкендердің жараса,
Кішілерді жылы сөзбен ораса.
Кеуде керіп жүргі тыптап кетпесе,
Кішілерді аяқ асты етпесе.
Бостан-босқа бас салмаса шарапқа,
Барды шапшай, салып тұрса сарапқа.
Құр ойынға жұмсалмаса тіл мен қол,
Мінез-құлқы тауыш алса тура жол.
Баянсыз бақ сырында осы сұрақ бар,
Осындай бақ қаша қоймас, тұрақтар».

Сөйтiш осы айтылғандарға қарап дастан мазмұнынан танылар Құттың – кiсiлiк, адамгершiлiк екенiн ұғамыз. «Мiнез-құлқы тауып алса тура жол» дегендi хак жолы деп бiлемiз. Ал хак жолы – ақиқат, даналық пен iзгiлiк, яғни адамгершiлiк. Әл-Фарабидiң даналық пен iзгiлiктi жетiлу арқылы бақытпен байланыстыратын ойы бар [5]. Адамзат осы жолда тұрақтап қалар болса, бақыт та оған асау мiнез танытпас едi. Сөз түйiнi дастанда айтылғандай, «Ұстай бiлсе – бақыт қашпас тұрақтар» [1. 700].

Айтолды бейнесi мен ой-шiкiрi оқырманды сан түрлi болжамға бейiмдейдi. Ол өз атының Айға ұқсатылып қойылғанын айтқанда, бiз оны өтпелi өмiрге балайтынымыз бар. Шынында да адамзаттың әр буыны өз кезегiмен өмiрге келiп-кетiп жатады.

719. Нұры азайып, бiрге-бiрге жоғалар,
Қайта туып, тағы аспанды жағалар.

Сөйтiш адамзат үшін Алла аманаты – жанды иеленiп, тiрi жүрудiң өзi өмiр, яғни құт екен. Екiншiден, Айдың туған кезде жiп-жiңiшке болып, кейiн келе «күнде ұлғайып, көтерiлiп, толуы адамзаттың өз болмысына сай жетiлуiн ойға оралтады. Үшiншiден, әуелгi жiп-жiңiшке Айдың күндер өте ұлғайып, толысуы адам ақылының жан құмары, қуатымен азықтанып, қорлануына ұқсайды. Әуелгi жiп-жiңiшке Ай әл-Фарабидiң потенциалды ақылы мен Абайдың «Әуелде бiр суық мұз» ақылын еске түсiредi. Ал толған Айымызды әл-Фарабише актуалды ақыл, Абайша, нұрлы ақыл деп болжауға болар. Адамзат ақылын да, адамгершiлiк жағынан жетiлуiн де хак жолында жүрiш кемел етедi. Өз болмысына сай болып, өзiн-өзi құрметтей алатын адамзаттың төркiн-тегi мен барар жерi, мақсаты – хак, Жаратушы. Ай да өз нұрын Күннен алып жарқырайды. Ай Күн секiлдi мәңгiлiк жарық болмаса да, Күнге қарап, Күнге жақын жүрiп жарқырауын жалғастыра бередi. Адамзат та Жаратушы, хак жолында жүрiп асыл болмысын сақтайды. Сөйтiп, дастандағы құт пен бақытты адамгершiлiк жағынан жетiлу деп түйемiз.

ӘДБИЕТТЕР

1. Жүсiп Баласағұн. Құтты бiлiк. Түркiстан, 2002.
2. Құдайбердиев Ш. Шығармалары. А., 1988.
3. Аристотель философиясы. Әлемдiк философиялық мұра. А., 2005.
4. Әл-Фараби. Әлеуметтiк-этикалық трактаттар. А., 1975.
5. Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. А., 1973.

REZUME

M. Alipkhan (Turkistan)

SECRETS OF HAPPINESS AND WEALTH IN “KUTTADGU BILIG”

The article deals with the secrets of happiness and wealth in “Kutty Bilik” dastan as a developed mankind character.

Зейнолла СӘНІК

ЕЖЕЛГІ ҚЫТАЙ ЖАЗБАЛАРЫНДАҒЫ ТҮРІК АҚЫНДАРЫ

В статье говорится о жизни и творчестве тюркских поэтов встречающихся в китайских источниках. Автор обращает внимание на то, что нельзя не остановиться на ценных данных исследованиях об истории тюркских народов, древней культуры, литературы встречающихся в китайских источниках.

Eski Çin yazılarındaki Türk şairlerinin hayatı ve eserleri hakkında bahsetmiş. Yazar Türk halkları tarihini, eski kültürü, edebiyatı araştırırken Çin kaynaklarını da incelemenin son derece önemli olduğunu uyarıyor.

Қазақтардың арғы тегі хас сақтар, яғни жаужүрек сақтар екендігі тарихтан белгілі. Біздің жыл санауымыздан бұрынғы X ғасырдан жыл санауымыздың бас шеніне дейінгі аралықта Алтайдан Атырауға, Сарыөзен бойынан Сарыарқаның төсіне дейінгі байтақ жерде осы Сақ одағының ізі сайрап жатыр. Бұл халықтан сол кездің өзінде-ақ әлемге белгілі киелі аналар, ғұлама ғалымдар, ірі қолбасылар шыққан. Біз осы айтқандарымызды сақ елінің шығыстағы мәдениетті көршісі Хән (қытай) елінің жазбалары мен батыстағы мәдениетті көршісі Грек елінің жазбалары арқылы растай аламыз.

Қытай тарихында қазіргі Шыңжаң өңірі, Қазақстан мен Орта Азия алқабы "Батыс өңір" деп аталған. Осы "Батыс өңір" жайында Хән елінде көптеген өлең-жырлар туған. Ежелгі сақтар, ғұндар, шәнбилер, қидандар, моңғұлдар, шүршіттер т.б. тайпалар қытай жазуын да қолдана білген, олардан шыққан бір бөлім ақын-жазушылардың шығармалары да қытай тілінде жазылып қалдырылған. Жыл санауымыздан бұрынғы VII ғасырдың ақыны Алкман грек қыздарын ибени (сақтардың бір бөлігі) жылқыларына салыстыра отырып жырласа, Қытайда сақтар туралы жыр жыл санауымыздан бұрынғы X ғасырда қағаз бетіне түсірілген. Қытай жазуында Батыс өңір патшаларының анасы немесе сақ патшаларының анасы деп атаған адам Ұмай ана туралы мынадай аңыз бар. Анамыз қазіргі Боғда тауындағы (Үрімші қаласының шығыс жақ төрінде) Боғда көлін мекендеген екен. Оған Мотиянзы деген қытай саяхатшысы ішкі өңірден сәлемдесе келеді. Бәлкім, ол кез аналық дәуір болса керек, киелі анамыз алыстан келген қонақты қарсы алып, Боғда көлі бойында қонақасы беріп, сый-сияпат көрсетеді. Қытайдың жазба мұрасы "Мотиянзы өмірбаяны" деген осы кітапта сақ патшалары анасының мынадай екі өлеңі бар.

Ақша бұлт

Жер бетінен көрінер тау сілемі,
Ақша бұлттар көк жүзінде қалықтап.
Аралықты талай таулар бөліп тұр.
Алыс-ақ жол, білсек егер нарықтап.
Сізге мәңгі ұзақ ғұмыр тілеймін,
Қайта айналса, абзал еді-ау, шарықтап.

Бұл бірінші өлең, бөлкім, Мотиянзының Сақ анасына көрсеткен ақ тілегі болар. Ал екінші өлеңі:

Сақ анасының үні
Батыстамын мен,
Орнықтым осы араға.
Бықыған аң мен құс,
Тұр, өне, босағада.
Құдайдың ханшайымымын
Жаратқан жар болар.
Жылжыман бұл топырақтан,
Емес мен хар болар.
Тартылды сырнай,
Көңілге шаттық құйыш,
Үмітім көкке өрледі,
Патшам перзент сүйіш [1. 152].

Сақтар жөніндегі ең ежелгі жазба дерек осылар.

Қытай тарихында поэзияның ең гүлденген дәуірі – Таң хандығының тұсы. 300 жылға созылған бұл дәуірде 50 мың шумақ өлең жазылған. Бұлардың ішінен де түрік ақындарын табуға болады. Ал түрік ақындарының ең көп шыққан дәуірі – Иуан хандығы (XIII ғ.) дәуірі. Жүз жыл дәурен сүрген бұл хандық тұсында 30 мың шумақ өлең жазылып қалдырылған. Бұлардың ішіндегі түріктерден шыққан қаламгерлердің саны 200-ден асады. Олардың қағазға түскен өлеңдері 4 мыңнан артық. Бұл арада біз кейбір ақындардың өмірі мен шығармалары туралы аздап таныстыра кетпекпіз.

Қаңлы ақыны Потодың

Заманымыздың 232–348 жылдары өмір сүрген ақын, 117 жыл жасаған. Үлкен оқымысты, ғұлама адам болған. Зерттеу жұмысымен бүгінгі Кашмир, Үндістан өңіріне дейін барған. Өз кезінде қаңлы ғұламаларының биік ұстазы атанған. "Гаузуңнама" деген шығармада оның бірнеше өлеңдері сақталған [2. 4].

Хату

Іленің батысындағы Хыго (Қазіргі Жетісу өңірі болар. Оның қайсы тайшадан шыққанын анықтай алмадым. – З.С.) деген елден шыққан. Әрі ақын, әрі сазгер, әрі ғалым. 586 жылы 10 томдық шығармасы жарық көрген. Көптеген өлеңдері, ғылыми еңбектері бар. Оның "Чаң-Ән аймағы" деген өлеңінде былай делінген:

Чаң-Әннің жолы тар, иір-қиыр,
Бұтақталып жан-жаққа таралады.
Кестеленген қорамсақ ернеуінде
Дөңгелектер шиқылдап ән салады.
Улицда (жер аты) көп тақуа, сөзқуарлар,

Топ-тобымен жасақтар жар салады.
Жастар қалай түсінсін қарт сардарды,
Тек ашумен толады бар шанағы [2.17].

Ақынның бұл өлеңінен жасақ басқарған сардар екендігі, қаруларын арбаға тиеп, соған ән салдырып, шеру тартып жүретіндігі байқалады.

Қаңлы ақыны Бүкүм

1255–1300 жылдары өмір сүрген. Ақынның өлеңі аз, бірақ сапалы. Әрі сазгер болған. Оның "Умапан бастауынан өткенде" деген өлеңі былай басталады:

Кәусар бұлақ бастаудың суы тұнық,
Сусындайды жолаушы бетін жуып.
Баяндайды ол жүргінші халайыққа,
Әлімсақтан бергіні тарих қуып [2. 42].

Қышпақ ақыны Сағидолла

1272 жылы туған. Өлген жылы белгісіз. Сары өзеннің бас жағында дүниеге келген. Өз дәуірінің ең білікті ақыны әрі сазгері. Бірнеше жинақ шығарған. Қазір оның 798 өлеңі табылып отыр. Оның ұрпағынан Сарын (1600 жылдар), Сайқан (1780 жылдар), Сасарын (1800 жылдар), Салұңтиян (1830 жылдар), Саданиян (1850 жылдар) т. б. белгілі ғалымдар, қаламгерлер шыққан. Сол дәуірдегі Жуан Унғаң деген зерттеуші Сағидолланың дарыны туралы тоқтала келіп: "Аспанның боранындай, теңіздің толқынындай нәсерлеп келетін, Тайшпан мен Хуаңшан тауындай ғаламат еңселі, Сахараның алып, көк қарағайындай дара тұратын", – деп суреттеген екен. Оның "Таудағы досты еске алу" деген өлеңінде былай делінген:

Әсілі ол асылзада тұқымы еді,
Өмірді өткізген-ді болып ғаріп.
Үйінің сау жері жоқ, шұрық-шұрық,
Кимеді бүтін киім иіні жарып [2. 138].

Сейім дулат ақыны Хыгянтың

1247–1313 жылдары өмір сүрген. Ежелгі үйсін ордасы Дунхуанның шығысында дүниеге келген. Ірі әскери қолбасы және қаламгер болған. 5 кітап жазған. Ол Лудафу деген патша уәзірінің ғылымға мән беріп, ғалымдарды қадір тұтқаны үшін оған жыр арнаған. Жырда:

Патша сүйеніп қарт арысына,
Өзінің уәзірін қадір тұтты.
Шәншидің (жер аты) екі жағы
тынышталып,
Бүкіл ел шапағаттың сөлін жұтты.
Уәзір кеңсесіне қарап тұрып,

Жыр жаздык,
болса екен деп тақты құтты [2. 48].

Қаңлы ақыны Сәрсен

1295–1345 жылдары өмір сүрген. Қаңлы Бұқұмның ұрпағы. Сәрсен Зсан, Наунау деп те аталған. Өзі жоғары білімді, ірі мансап иесі. 51 жасында Пекинде қайтыс болған. Өмірінің ақырында қатты жоқшылық көрген. Ол – өз дәуірінің белгілі хаткері, көркем жазу шебері. Қытай көркем жазуының негізін салып, ережесін жазып кеткен. Солтүстікте Сәрсен, оңтүстікте Жаумыңжау – екі дегдар, қос гауһар атанған [2. 179].

Қышпақ ақыны Сарын

Иуан дәуірінің әйгілі ақыны Сағидолланың ұрпағы. 1672 жылдары әскер бастап, жорыққа шыққан. Сонда Чын Жүний деген батырға арнап жазған өлеңі:

Құрбан болды жиырма адам бір жерде,
Ер еді ол жігерлі де ұжданды.
Бірақ қаны, сірә, текке ақпады,
Артқы ұрпақтың ар-намысы қозданды.
Рухынан туды толқын шапшыған,
Көп жоқтады ел сол бір асыл сардарды.
Көргендеймін Шиху көлден сұлбасын,
Жырым соған құрметпенен арналды [2. 347].

Бұл жерде айтылып отырған Шиху көлі – Фужу өңіріндегі өте әсем жер. Ақын табиғаттың сол бір сымбаты мен өзі сүйген батырының образын тамаша бейнелеген.

Қышпақ ақыны Сабан

Туған, өлген жылы белгісіз. Бірақ Қытайдың Хаң-Жу қаласында тұрып жоғары білім алғандығы мәлім. Оның "Уй-Шан тауына" деген өлеңінде мынадай жолдар бар:

Уй-Шан тауы әудемжер,
Созсаң қолың жетеді.
Көлінде ойнап қайықтар,
Бойында күс әндетті.
Баспалдағы созылған,
Өңір іші – қалың шөп.
Әулие жолы әне тұр,
Адамзат жатыр сүйек боп [2. 229].

Қышпақ ақыны Дадиос

Оның да туған, өлген жылы белгісіз. "Иуан жырларынан үзінділер" деген жинақтан бірқыдыру өлеңі табылған. "Иухуатай" – Жианьсу өлкесіндегі табиғаты әсем жер. Сол туралы:

Жым-жырт дала,
Сыбдырлайды ағаштың жапырағы.
Жалаң шықтық шоқыларға,
Самал тербеп бөркімен шақырады.
Күндер өтті, айлар өтті,
Кездік біз кең даланы.
Дария-тау толғанады.
Тостағанда жетімсіреп
Тұр адамның шарабы [2. 231].

Қытай жазбаларында кейбір ақынның туған жері, қай тайпадан екендігі, нендей жұмыс атқарғандығы айтылады. Бірақ өмір сүрген дәуірі айтылмаған. Мысалы: **қышпақ ақыны Дадукэ** дәл осындай. Бұл ақын бүгінгі Шыңжаң Жемсары (Бесбалық) өңірінде дүниеге келген. Ол әскерлерін бастап, Хыби өлкесіне билік жүргізген. Оның "У-анжун ғибадатханасына" деген өлеңінен жорық іздерінің лебі еседі.

Қамшы бастым атыма,
Келдім ғибадатханаға.
Жатыр мұнда сардарым,
Шөп басқан тас астында.
Аттан түстім, күрсіндім,
Келді есіме қырпын күн.
Мынау медиен далада
Тек құс қана салады үн [2. 306].

Бұл өлеңге арқау болған У-анжун туралы мынадай ескерту берілген: «Ол біздің жыл санауымыздан бұрынғы 222 жылы ғұндармен соғысқан қолбасы еді. Бұл ғибадатхана соған арналып соғылған». Әсіресе ортағасырлық Қытайда түрік текті ақындардың көптеп болуының өзіндік тарихи негізі бар. Шыңғысхан найман елімен болған сұрапыл соғыстан кейін көптеген найманнан шыққан тұлғаларды өзіне әскери һәм саяси қолбасшылыққа тартады. Солардың бірі найман ханының хатшысы Тәте Тұнғаннан найман жазуын үйреніп, бұл жазуды мемлекет жазуы етіп қолданады. Тіпті найманның мемлекет басқару түзімдерін де қабылдап, өзінің әскербасыларына Бұқа деген атақ береді. Қытайдағы Чыңду қаласын жеңіп алған батырын "Чыңду Бұқа" деп атайды. Онан кейін бүкіл Қытайды Шыңғысханның белді сардары жалайыр Мұқалы басқарды да, оның иелігіндегі өлкелері мен аймақтарын қышпақ, қаңлы, найман басқа да түрік текті тайшаларынан шыққан тұлғалар басқарды. Міне олардан шыққан ақындар мен оқымыстылар қытай тілінде көптеген шығармалар жазып

қалдырды. Дегенмен кейіннен олардың ұрпақтары қытайлардың арасына сіңісіп кетті.

Қытайлар Батыс өңір деп атайтын аумақта жасайтын ғұн, үйсін, қышпақ, қаңлы сияқты түріктердің сол кездің өзінде-ақ өрелі мәдениетті батыс пен шығысқа таратқанын тарихи фактілер толық куәландырып келеді. Олардың тарихтағы алтын іздерін сонау шығыстағы Сарыөзеннің басқа алқаптарынан, онан ары Хинган тауынан бастап, Батыста Грек шекарасына дейін, қысқасы, түрік баласы басып өткен өңірдің барлық жерлерінен ұшыратуға болады.

Демек, түріктердің тарихын, оның ежелгі мәдениет, әдебиетін өнер шежіресін зерттегенде жоғарыдағы сүбелі арналарға соқпауға болмас. Көп болып күш жұмсасақ, осы бір мол мұраның кенішінен қыруар асылды алып шығарымыз хақ.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Ежелгі 300 өлең. Жиансу. Жиансу жәдігерлербаспасы.1995.
2. Батыс өңір аз ұлт ақындары жырларынан таңдамалылар. Үрімжі. Шыңжаң халық баспасы.1988.

REZUME

Z. Sanik (Urimzhi)

TURKIC POETS IN ANCIENT CHINESE LITERARY TEXTS

The article deals with the life and works of Turkic poets in the ancient Chinese literary texts. There is much information about the history, ancient culture and literature of Turkic peoples in Chinese literary texts.

Д.Ш.АТАДЖАНОВА

СВОЕОБРАЗНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ДИВАНОПИСАНИЯ
И ОБ ОДНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ ДИВАНОВ
(на примере источников кокандской литературной среды)

*Мақалада XVIII асрнинг II ярмига мен
XX асрнинг I ярмигида Қоқан хандығында
өмір сүрген ақындары туралы айта келіп,
олардың жазған дивандарының
классификациясын жасап, талдайды.*

*Makalede XVIII. asrın II. yarısı ve XX. asrın I.
yarısında Kokan hanedanlığında yaşayan şairler ve
onların yazdığı divanlar incelenmektedir.*

Нам известны имена свыше 200 поэтов живших и творивших, во второй половине XVIII – первой четверти XX века, только в одной кокандской литературной среде*. Больше пятидесяти из них составили диваны (ديوان – сборник стихов) и основная часть этих диванов составлена в XIX веке, на двух языках (узбекском и персидском). Нужно сказать, что в двуязычных диванах преобладают стихи на узбекском языке. Мы будем освещать вопрос о диванописании (составление дивана) только на рамках одной литературной среды, на основе анализа диванов составленных в Кокандском ханстве.

Прежде чем дать классификацию диванов, следует ответить, что в этих диванах не всегда находят свое отражение все особенности диванописания. Прежде всего, не осуществляется стремление составителей охватить все лирические жанры. Несмотря на это мы считаем целесообразным осуществить сравнительный анализ диванов.

На основе своих наблюдений мы классифицировали диваны поэтов кокандской литературной среды по принципам составления. Она выглядит следующим образом:

- 1) Диваны, полностью или в некоторой степени отвечающие требованиям традиции диванописания;
- 2) Диваны, где традиция не соблюдена;
- 3) Диваны составленные (спустя некоторое время) после смерти автора.

Диваны первой группы тоже можно подразделить на две подгруппы. В первой из этой подгруппы можно отнести диваны с большим объемом и широким охватом лирических жанров, имеющие традиционное вступление – ديچاچه (дебоча). Таковыми являются диваны Эмир Умархана, Надиры, Фано, Умиди, Мухаййира и Мухсини. Например, общий объем стихов в диване Умархана (1787-1822) составляют свыше 10 тысяч бейтов. В диване имеется тщательно отшлифованная дебоча. Сам диван охватывает образцы таких

* Это мы рассчитали на основе сведений таких источников как «Маджмуаи шоирони Умархон», «Тазкираи Каюми», «История и литература Коканда», а также на материалов более двухсот баязов и сборников переписанных XIX – первой четверти XX вв. – Автор.

лирических жанров как газель, мухаммас, мусаддас, мусамман, рубаи и туоки. В диване Мухаййира (1842-1918) также имеются дебоча, газели, мураббаъ, мухаммас, мусаддас, таржеъбанд, рубаи и муамма; а, общий объём стихов свыше 11 тысяч бейтов [1]. Мухсини (1860-1917) также соблюдает порядок составления дивана. В его диване [2] отсутствует газель только на букву *ǰ* (же); он создал свои стихи в десяти лирических жанрах (газель, мухаммас, мусамман, мусаддас, таржеъбанд, мустазад, мактуб, касыда, таърих-хронограмма и рубаи). Диван Умиди-Хаваи (1835 – конец XIX века) среднего объёма, содержит дебочу, но газели в нём не расположены в алфавитном порядке [3]. А в небольшом по объёму диване [4] другого поэта, творившего в Коканде под псевдонимом «Фано», традиция диванописания в некоторой степени соблюдена. Например, первый газель дивана начинается как у Алишера Навои бейтом – муламмаъ, первое полустипшия которого написана на арабском, второе на узбекском и весь газель написан в такой форме. Наряду с газелями, мухаммасами, рубаи, таърих и месневи написанные на узбекском языке в диване приведены мухаммас написанный на арабском, «Чистоният» написанный на узбекско-персидском, «Муганнинаме» на узбекском и муламмаъ написанные на персидском языках. И это редкое явление в литературе этого периода. Или, взять, к примеру, диван Гариби, составленный позже (первой половине XX века), в нём отсутствует дебоча, объём тоже невелик – 5,650 полустипший. А вот жанровый состав достаточно широк – десять жанров (газель, мураббаъ, мухаммас, мусаддас, таржеъбанд, таркиббанд, таърих, рубаи, фард, фард-мухтамал).

Важным является вопрос о том, когда и как составлен диван и в дебоча можно найти ответ на этот вопрос. Известно, что в Кокандском ханстве сами правители часто были поэтами и уделяли большое внимание литературе. Поэтами-правителями, успешно продолжавшими традиции диванописания является сам Саид Мухаммед Эмир Умархан, его жена Мохларойим – «Надира», «Макнуна», «Камила» (1792-1842) и их сын Мухаммед Алихан – «Хан» (1808-1842). Их стихи отличаются высокой художественностью и высоким пафосом. Сам Эмир Умархан даёт такие сведения о составлении своего дивана [5]: *«...Каждый стих выведенный из скрытого кладезя мыслей, и каждая стихотворная жемчужина вынуты мной из сокровищницы мыслей, сразу же записались писцами подобными Меркурию и таким образом заполнялись страницы за страницей, а я, собирая их, скрывал от постороннего взгляда хранил в папке,...* Но у меня в мыслях не было составить сборник или диван. Однажды в высоком собрании пронизательные знатоки и ученые, являющие менялами жемчужины слова прослушали моих стихи в исполнении красавиц-певиц, поющих как соловьи, получили большое наслаждение и, вставая со своих мест, положила руки на грудь выразили такую просьбу: если будет высочайшее позволение эти стихотворные жемчужины разбросанные по страницам будут собраны в

виде дивана, ибо “слова царей – цари слова”. Если не сделать этого то вихрь времени может разбросать их как лепестки цветка и от них ничего не останется ибо “каждая буква, не написанная в бумаге пропадет”. И мне ничего другого не осталось, как принять просьбу этого почтенного общества... и положить свои стихи перед этими тонкими знатоками поэзии. И ученые, обладающие знаниями осмысливая и обсуждая каждую страницу, разделил стихи по метрам, и расположили в соответствующем порядке. После чего искусный каллиграф с карандашом смелости в руке стал их переписывать. Все стихи с начала до конца были переписаны в строгом порядке и рукопись оформилась в виде дивана. Тюркские и персидские газели как молоко и сахар были слиты воедино и каждый был расположен в соответствующем месте...»

Из вышеприведенных слов следует, что в составлении дивана Эмира принимали участие люди из его близкого окружения, знатоки поэзии. Наверно поэтому его диван составлен с соблюдением всех принципов диванописания. Введение-вступление (дебоча) дивана отличается тщательной стилистической отшлифованностью и приподнятым тоном, чего мы не видим у Мухаййира, Мухсини, даже у Надиры.

Следующая подгруппа состоит из диванов, небольших по объёму и не имеющих традиционного дебоча. К ним можно отнести диваны Акмала, Газий, Нозил, Увайси, Кари, Мухйи, Ёри, Хакима, Ражи Маргилани, Садаи, Нихони, Гурбат и Гариби. Например, общий объём дивана Увайси (1780-1845) около 6.000 полустиший. В него вошли стихи, написанные в таких лирических жанрах как газель, мустазад, мухаммас, мусаддас, мусаммац, месневи, рубай, туюг, чистан и китъа [6]. В диванах Махзун (вторая половина XVIII – первая четверть XIX вв.) значительное место занимают газели (257), кроме них имеют место мухаммас, мусаддас, таржебанд, таркибанд, месневи и рубай [7]. Диван Кари (1828–1906) охватывает такие жанры как газель, мухаммас, рубай и таърих, объём составляет около 6.000 полустиший [8]. Диван Садаи (вторая половина XIX – начало XX вв.) состоит из газелей, мухаммас и мусаббаъ, а по объёму вдвое меньше чем диван Кари и содержит около 3.000 полустиший [9]. Но, небольшой по объёму диван Нихони-Хамза (1889-1929) включает в себе газели, мухаммас, мусаддас и стихотворное послание [10]. В диван Ёри (1853–1944) переписанный самим автором [11], вошли только газели, мухаммас, месневи. Согласно традиции диванописания Ёри написал стихи на все буквы арабского алфавита. Это особенность присуща и к дивану другого талантливого и известного поэта того времени Мухйи (1835–1911). Стихи, включенные в его диван написаны в жанрах газель, мураббаъ, мухаммас, мусаддас и рубай. А объём полного экземпляра этого дивана большой (284 страниц) [12].

Хотя в таких диванах дебоча отсутствует, но в них имеют место таърих (хронограмма) или стихотворные концовки, указывающая дату составления дивана. К примеру, Кари в обоих экземплярах своего дивана-

автографа поставил дату, а в одном даже написал своеобразно-прощальную рубаи [13].

Диваны, относящиеся ко второй группе отражают в себе еще одну особенность литературы того периода. Литературовед Я.Исхаков по этому поводу писал так: «Бросаются в глаза определенные изменения в характере дивана, возникшие под влиянием баязов и маджмуа. Поэтому стихотворные сборники некоторых поэтов по своей структуре близки не к дивану, а маджмуа» [14].

Нужно отметить, что с этим мнением можно согласиться только с одной стороны. То есть, насчет маджмуа. К примеру, единственная рукопись сборника Махмура (последняя четверть XVIII – первая половина XIX вв.) не оформлена в виде дивана [15]. Или сборник стихов Мухаммед Алихана, хотя называется «*Девони Хон*» (Диван Хана) на самом деле не является диваном. Объем сборника тоже невелик; в него вошли всего 48 газелей и один мухаммас [16]. В сравнительно большом диване Азими (последняя четверть XVIII–1847) не соблюдена последовательность жанров и тем самым нарушен один из принципов диванописания. Но другая традиция диванописания соблюдена, то есть дивану дано название – «*Мурод ал-ошикин*» («Надежда влюбленных») [17]. Для сравнения: в диване поэта Гази, современника вышеуказанных поэтов, традиция диванописания относительно соблюдена, но объем дивана невелик [18].

Но нам кажется, не очень верным все это связывать с «влиянием баязов и маджмуа на характер дивана», ибо ознакомление с источниками показывает, что некоторые поэты, чьи стихи были недостаточны для составления дивана называли свои сборники «*Ашбор*» (стихи) или «*Газалиёт*» (газели). Например, «*Газалиёти Нозили*» [19], «*Ашбори Хилвати*» [20], «*Ашбори Фархат*» [21], «*Ашбори Хайрат*» [22], «*Ашбори Джалали*» [23]. Даже можно встретить некоторые сборники, составленные из стихов Надиры [24], хотя существовал её полный диван.

Диваны третьей группы имеют своеобразные особенности, обусловленные следующим фактором: в узбекской литературе существуют такие поэты, чьи творческие наследия были собраны после их смерти и приобрели известность. Например, все рукописные экземпляры дивана Машраба (1657-1711) собраны в виде дивана спустя несколько десятилетий после смерти автора. Узбекскую литературу исследуемого периода нельзя представить без творческого наследия трёх крупных литературных фигур – Мукими (1850–1903), Фурката (1859–1909), Хазини (1867–1923). Существуют достоверные сведения, подтверждающие, что вышеуказанными поэтами составлены диваны. Но они, к сожалению, до сих пор не найдены. О диване – автографе Мукими сообщает Н.Остроумов, который в 1907 году издал сборник стихов поэта под названием «*Из дивана Мукими (Ферганского поэта)*». Порядок расположения стихов в некоторых сборниках и баязов также свидетельствует о том, что у него был диван. Один из них баяз,

переписанный самим Мукими в 1893 году [25]. Или диван-автограф Хазини, украшенный позолотами до 1939 года хранился у его сына, но потом в годы репрессий он потерялся [26].

Попытки восстановления диванов вышеуказанных поэтов, предпринятые в XX веке увенчались успехом. В 50-е годы П.Каюмов составил диван Фурката [27]. Наиболее полное собрание сочинений поэта было издано доктором филологических наук Халидом Расулом [28]. Одним из первых работ каллиграфа и ученого Абдулкадыра Мурадова стало составление и переписка дивана Мукими [29]. А, проф. Г.Каримову удалось собрать значительную часть творческого наследия Мукими [30]. Издание сочинений Хазини, извлеченных из разных рукописных и печатных источников и собранных в виде дивана в соответствии с классической традицией вышло в свет в конце прошлого века [31].

Однако нельзя утверждать, что во всех этих работах полностью соблюдены принципы диванописания. (Например, в сборниках произведений Мукими.) При этом надо отметить, что составители работали в пределах своих возможностей, собирая стихи, разбросанные в разных источниках. К примеру, при составлении дивана Хазини, когда мы собирали его стихи, дошедшие до нас в разных рукописях, получилось свыше 4.000 полустипий, написанных в таких жанрах как – газель, мураббаъ, мухаммас, мусаддас, фард [32].

В заключении надо отметить, что всестороннее исследование традиций диванописания рассматриваемого периода даёт богатый материал по истории узбекской литературы, помогает внести ясность в некоторые вопросы литературоведения, способствует обогащению наших знаний и представлений о творчестве ряда поэтов. Можно классифицировать диваны, относящиеся указанному периоду не только по принципу составления, но и по другим, к примеру «характерно-освещающим» и «источникотекстологическим» особенностям. Но это тема для отдельной статьи. Таким образом, на основе классификации диванов составленных в указанном столетии можно показать эволюцию диванописания, что имеет большую значимость для освоения многих важных вопросов тюркологии, особенно литературоведения.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Фонд Институт Востоковедения им. Абу Рейхана Бируни Академии Наук Республики Узбекистан (сокращенный: ИВАНРУз), рукописи №7793 и 11464.
2. Выше указанный фонд, рукопись №7392.
3. Фонд ИВ С.Петербург АНРФ, рукопись №152.
4. Фонд ИВАНРУз, рукописи №1030/II и 7321. Что здесь интересно, эти две рукописи переписаны в 1324/1906 и 1326/1908 годах в городе Хиве, по поручению хивинского хана Мухаммед Рахимхана Фируза.
5. Приводится перевод с: ديوان امير –Ташкент: литография Порцева, 1898 г., стр.5-6.

6. Фонд ИВАНРУз, рукопись №1837; еще три экземпляра рукописи хранятся в Андижанском ГУ.
7. *Адабий мерос*. 3-книга. –Ташкент, 1973, стр.185-188.
8. *ديوان قارى* –Ташкент: литография Арифджанова, 1912.
9. *ديوان صدائى* –Ташкент: литография Арифджанова, 1915.
10. Хамза. Полное собрание сочинений, в 5 томах, т.1. *Диван*. –Ташкент, 1988.
11. Фонд ИВАНРУз, рукопись №9358.
12. Фонд Государственного музея Литературы АНРУз, рукопись №69.
13. Фонд ИВАНРУз, рукопись №1313, стр.122.
14. *Ўзбек адабиёти тарихи*. В 5 томах, т.4. –Ташкент, 1978. стр.9
15. Единственная рукопись произведений Махмура была найдена в 50-годы XX века и с тех пор хранилась в личной библиотеке академика А.П.Каюмова. Недавно учёный сдал его в фонд Государственного музея Литературы им. Алишера Навои - Автор.
16. Фонд ИВАНРУз, рукопись №1808.
17. Фонд Гос. музея Литературы АНРУз, рукопись №189, 125 стр.
18. Фонд ИВАНРУз, рукопись №121/1, 54 стр.; рукопись №6117/1, 28 стр.; С.Петербургский фонд АНРФ, рукопись №109, 60 стр.
19. Фонд ИВАНРУз, отдел рукописей им. Проф. Х.Сулеймана, рукопись №1001.
20. Выше указанный фонд, рукопись №1870.
21. Выше указанный фонд, рукопись №2311.
22. Выше указанный фонд, рукопись №1873.
23. Выше указанный фонд, рукопись №1914/VII.
24. Фонд ИВАНРУз, рукопись №296/II.
25. Выше указанный фонд, рукопись №9309.
26. Жўрабоев О. *Ҳазиний тўра*. (Монография.) –Ташкент, 2007. стр.30-31.
27. В настоящее время эта рукопись хранится в личной библиотека сына Пулатджана Каюмова академика А.П.Каюмова.
28. Фуркат. *Асарлар мажмуаси*. На арабской графике, в 2 томах. –Ташкент, 1990.
29. Фонд ИВАНРУз, рукопись №2727. 1911 г.
30. Муқимий. *Асарлар тўплами*. В 2 томах. –Ташкент, 1960; Муқимий. *Асарлар*. –Ташкент, 1974.
31. Ҳазиний. *Девон*. –Ташкент, 1999.
32. Жўрабоев О. *Ҳазиний тўра...*, стр.97.

REZUME

D. Sh. Atadjanova (Tashkent)

ORIGINAL PECULIARITIES OF DIUANI WRITING AND ITS CLASSIFICATION

The article deals with the poets lived in Kokan Khanate at the end of 18 century and at the beginning of 20 century, their diuans (collection of poems) are classified and analyzed.

Жанат АЙМҰХАМБЕТОВА

ҚАЗАҚ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ ӨЛЕҢНІҢ
КОНЦЕПТУАЛДЫҚ-МИФОПОЭТИКАЛЫҚ БЕЙНЕСІ

В статье рассматривается проблема художественного образа самого стиха в казахской поэзии. Концептуальный образ стиха в унисон анализируется с мифопоэтическим познанием. Сделан литературный анализ значения тезауруса характеризующее стихотворения.

Yazar Kazak şiirinin özelliklerini ve problemlerini kaleme almaktadır. Şiir incelikleri ve onun asırlardır devam eden güzellikleri, gelenekselliği ile devamlılığı örneklerle karşılaştırılarak, ayrıntılı olarak analize ediliyor. Makalede bugüne kadar pek araştırılmamış konular da açıklığa kavuşmuştur.

Өлең туралы аңыз әңгімелерде, мифтерде оны құс түрінде бейнелеу көп ұшырасады. Қалыптасқан таным-түсініктерде адам кеудесіндегі «аманат жан» метафорасы да құс (кейде шыбын жан) болып кейіптеледі. Өлең мен қауырсын қалам туыстығының мифтік негізі осында жатса керек. Халықтық ұғымда өлең ақынға қонады. Яғни ұшу мен қону құсқа тән әрекет болса, өлеңге де осы қалып телінген. XIX ғасырда ғұмыр кешкен Кемпірбай Бөгенбайұлының Әсетпен қоштасу жырында осы ұғым айғақтала түсіп, нақты сипатқа ауысқан:

Әсетжан, осы аурудан өлем білем,
Алланың аманатын берем білем.
Кеудемнен **көкала үйрек** «қоп» деп ұпты,
Сол піркін кәрі жолдас өлең білем.

Басымда отырды өксіп, қимай, тоқтап,
Кете алмай бөтен жаққа айналсоқтап.
«Серігім, қоп, аман бол, Кемпірбай! – деп,
Жылады бұрынғы өткен күнді жоқтап.

Әсетжан, осы ауру қоймас білем,
Алланың әмірі екі болмас білем.
Қамығың, «қоп» деп жылап ұшып кетті,
Осы өлең Серкебайға қонбас білем [1. 339].

Өлеңнің қонуы туралы ұғым болғанымен, оның дәл көкала үйрек болып көрінуі басқа әдеби мұралардан кездеспейді. Тіпті айтылса да бізге жетпеген. Неге Кемпірбай ақынның өлеңі «көкала үйрек» болып ұшады? Бұл сауалға жауап іздегенде көне мифтік танымдарға назар салу әбден керек болады.

Жалшы, аққу, қаз сияқты киелі құстар санатында үйрек көп айтылмайды. Бізге белгілісі – ергегілердің бірінің қаһарманы ерекше жаратылған Қараүйрек батырдың есімі осы бір онша еленбейтін құспен байланысты. Десек те мифтік әңгімелердің кейбірінде қазбен қатар айтылып

қалатын үйректің осынша құрмет, киені иеленуі тек Кемшірбайдан ғана бастау алмаса керек. Қыз ұзатарда айтылатын тойбастар жырының бірінде:

Қолға алған қара сабаң құтты болсын,

Ішінде *қоңыр үйрек* пырылдасын...–

деген жолдар кездесе, мифтік әңгімелерде байдың тоқалы *аққу* болып ұшқанда, бәйбішесі қара сабаны пісіп-пісіп жібереді, сонда одан *қоңыр үйрек* пыр-пыр етіп ұша жөнеледі. Сабамен байланысты айтылатын қоңыр үйректің мифтік бейнесі бағзы замандарда бұл құстың да ерекше киелілік сипаты болғанын аңдатса керек. Өлең бейнесін беретін үйректің көкала болуының астарына үңілсек, бұл түс мифтанушы С. Қоңдыбайдың болжамынша «мифтік бейнеге, оның культіне қатысты ғұрыптардың өткізілген киес-қорықтары болған жерлерге байланысты болуы мүмкін» [2. 214]. Зерттеуші сондай-ақ «Қырымның қырық батыры» циклындағы «Орақ – Мамай» жырында кездесетін «*көк аланың көзімін*» тіркесінің мағынасы «асыл текті, мықты» деп түсіндірілгенін тілге тиек етеді. Көк ала түсінің мифтік негізі аспан әлемімен байланысты. Яғни Кемшірбайдың көк ала үйрегі тылсым сипатты, ерекше болмысты «аспан құсы». Бұл жерде құстардың жоғарғы әлемге қатыстылығын, құстың төңір елшісі, яғни періштелік табиғаты туралы сенім бар екенін, құстың рухтың келбеттенуі, бейнеленуі екенін есте ұстаған жөн.

Өлең рухани дүниеге қатысты болғандықтан оның концептуалдық бейнесін таныту әуелі танымдық, кейіннен поэтикалық шпінде жүзеге асты. «Концепт» сөзін алғаш гуманитарлық ғылымдар саласында орыс ойшылы С.А.Аскольдов қолданған болатын. Ол танымдық және көркемдік концепт деп жіктегенімен, арасында соншалық шек болмайтынын, екеуінің кей кездерде астасып кететінін атап көрсетеді. Сондай ақ, көркем концептінің айқындалмаған мүмкіндіктерді танытатынына, алмастырушылық, яки «орынбасарлық» қызметіне, дәл осы қызметінің символдық мәніне ерекше тоқталады [3. 85].

Концептінің лингвистикалық мәніне тоқталар болсақ, «Адамның әлем туралы жинақтаған мәдени түсініктері» [4], «Біздің тиісті нысан туралы білетіндеріміздің барлық жиынтығы» [5], «Құдайлық ілімді танудың, соны ұғыну арқылы халықтың рухын, ұлттың мәдени менталдығын танудың кілті» [6] деген анықтамалар көңілге қонымды, әрі тек лингвистикалық аяда ғана емес, әдебиеттану үшін де, яғни филология кеңістігінде де маңызды.

Концепт сөзінің мазмұнын символ, бейне, ұғымдардың тұтас бірлігі деп пайымдасақ, концепт арқылы сөздің кейінгі ұғымдар мен мағыналарға негізгі тірек болған алғашқы түсінігі беріледі. Жыраулар тіліндегі дүниенің концептуалдық бейнесін зерттеген тілші Б.Нұрдәулетова концепт турасындағы зерделеулерді қорыта келе, мынадай анықтама ұсынады: «концепт – индивидтің, тілдік ұжымның дүние, жаратылыс, оның түрліше заттары мен құбылыстары туралы өмір тәжірибесі, білімдік аясы (көзқарасы, танымы) негізінде, өзі өмір сүретін әлеуметтік ортаның

мәдениетіне қабылдап, қалыптастырған танымдық, білімдік жүйесі» [7. 98].

Жеке сөздер арқылы таныла қоймайтын концептінің белгілі бір танымды айқындайтын тірек сөздер, үлкенді кішілі мәтіндер көлемінде ғана танылатынын есте ұтасак, өлең, ақындық концептісін айқындауда поэзиялық туындыларға жүгінгеніміз жөн. «Өлең» белгілі дәрежеде теориялық анықтамасы бар, жанрлық, пішіндік тұрғыдан өзіндік ерекшелігі сараланған сөз өнерінің саласы. Екінші бір қырынан келгенде, адам бойына біткен ерекше қасиет – ақындықпен тұтасқан рухани құбылыс. Біз сөз етіп отырған мәтінде өлеңнің осы сипаты тілге тиек болған. Кемпірбай ақын танымдағы өлең көкала үйрек бейнесін иелене отырып, киелілік, тылсымдық сипатымен ерекшеленеді. Ел аузындағы аңыз сипаты әңгімелерге сүйенсек, Жамбылға өлең жолбарыс болып келген. Қазақ ақындарының шығармашылық жолы туралы сөз болғанда, өлеңнің түсінде аян беріп, киелі аруақ болып қонғандығы тұрақты түрде қайталанатындығын байқаймыз. А. Веселовский еңбегінде көне дәуірде өлеңнің магиялық күштермен байланысты болғандығы айтылады. Ғалымның пайымдауынша, адамзат санасының сәбилік дәуірінде өлең қалың қауымның сиқырлы күштерді шақыратын құралы болған, олар өлеңнің сиқырына сенген [8. 76-80]. Көне дәуірлерден бастау алып, ұлттық санада тұрақты түрде қалыптасқан ақынның, өлеңнің тылсым қасиеті мен киелілігіне, кез келген адамға беріле бермейтін тылсым құдіретпен байланыстылығына ерекше назар аударылады.

Тылсым сырлы, киелі сипатқа ие өлең тек көкала үйрек, жолбарыс түрінде ғана келбеттенбейді. Негізгі тегі сөз болғандықтан көп жағдайда «сөз» болып та айтылады. Өлеңді сипаттайтын тезаурус ретінде *жыр, сөз маржаны, тұманың тұнық суы, көк ала үйрек, өлең-күлік, торғай-өлең, таңдайдағы өлеңнің ұясы, аққу жыр, кәрі жолдас, күміспен апталып, алтынмен қапталған сөз, сөз патшасы, сөз сарасы, бауыры бұлақ бір кез мая, саулап келген топ киік, тұлшар жыр* тіркестерін тізбелеуге болады. Қалыптасқан ұғымда өлеңнің метафоралары саналатын бұл бейнелеулердің көпшілігі мифтік таныммен тығыз байланысты.

Қазақ ақын-жырауларының шығармаларынан біз ақындықтың жылқылық һәм құстық табиғатына көп мысалдар табамыз. Сондай ақ өлең бейнесінде жаратылыстың негіздерінің бірі – судың да алар өзіндік орны бар. Өлең пішініндегі құстар дерлік су әлемімен байланысты. Көк ала үйрек соның дәлелі. Біржан мен Сара айтысында Сара ақын өзін сұқсыр үйрекпен бейнелейді:

Қамысты, терең көлдің *сұқсырымын,*
Қаңғырған ілдірмеймін қаршығаға [9. 213].

XIX ғасырда өмір сүрген Дулат Бабатайұлы:

Жырымды менің сұрасаң
Тұманың тұнық суынан [1.130], –

деп, өлең табиғатын тұманың тұнық суымен байланыстырады. Ұлы Абай да:

Сылдырап өңкей келісім
Тас бұлақтың суындай,
Кірлеген жүрек өзі үшін
Тұра алмас әсте жуынбай [10. 6], –

деген бейнелеумен рухани кәусар бұлақтай жырман жүрек тазаланатынын тілге тиек етеді.

Өлеңді қанатты құс бейнесінде пайымдаған таным өрісі тіштен кең. Өлең ұғымымен қатар ұшу, қанат сөздері бірге айтылатынын осы бағытта қабылдаған жөн. «Шабыт құсы», «көңіл құсы» метафоралы тіркесінің де негізі осыған барып тіреледі. XIX ғасырдағы белгілі айтыс ақыны Ұлбикенің *«Таңдайымда өлеңнің ұясы бар»* деуінің астарында «өлең-құс» танымы жатыр. XX ғасырдың көрнекті ақыны Мұқағали Мақатаев Төлеген Айбергеновтың қазасына арнаған өлеңінде:

Тұңғыш көрдім өлгенін шын ақынның,
Қызарып батты ертеңгі пығатын күн.
Торғай-өлең шырылдап бара жатты
Аузында ажал дейтін сұрапылдың.

Торғай-өлең өлмеді, аман қалды,
Әкегті ажал... жырды емес адамды алды [11. 282], –

деп, өлеңнің құс сипатты болмысын бейнелесе, «Ей, өлең» атты жырында осы аяда ой толғайды:

Бейіштегі ұяңды қоя тұрғын,
Тіршілікке керексің, *арда құсым!* [12. 28]

Өлең мәңгілік болмысты. Бұл таным Кемпірбайдың «кеудемнен көк ала үйрек қош деп ұшты», Мұқағалидың «Торғай өлең өлмеді, аман қалды» деп жырлауларынан көрінеді. Ақын фәниден бақиға аттанарда өлең кеудені тастап, кеңістікке шығады. Бұл да рухтың мәңгіліктігіне ишара.

Сонымен, өлеңнің концептуалдық бірегей бейнесі болып танылған *көк ала үйрек* мифопоэтикалық болмысымен ерекшеленіп, ерекше тұрпатты көркем бейне болып қалыптасты. Осы желіден поэтикалық ой өрбіткен Н. Айтұлының «Көк ала үйрек» атты поэмасында өлең, рух, ұлттық рухани әлем кеңінен жырланады.

Поэманың:

Астана, Алматыға алаңдамай,
Ат басың, бұрдым, Семей, саған қарай.
Қайдасың *Көк ала үйрек* – *сөз киесі,*
Өзіңді бұл жалғаннан табам қалай?

Кім білсін, көктесің бе, жердесің бе,
Сәулең жүр ақындардың зердесінде.
Бұлбұлдай ұзақ таңға сайраушы едің,

Бір кезде Кемпірбайдың кеудесінде [13. 91], – деген жолдармен басталатын кіріспесінде сөз киесі деп таныған Көк ала үйректі шарқ ұрып іздеген лирикалық кейіпкер халі көрсетілген (поэмада Көк ала үйрек бас әріпен берілгендіктен біз де солай алып отырмыз). Мифтік танымда көк – нұрдың бір тұлғасы, символдық сипаты жағынан нұрдың бейнеленуі десек, ақын көк ала үйректің «сәулесі» (нұрдың синонимі, немесе сол нұрды сипаттайтын тезаурус) ақындардың зердесінде екендігін көркем тілде өрнектейді. Және бұл киелі құсты «бұлбұлдай сайратады».

Елестің адам қалай түсін білсін,
Сусылдап, сағым болып ұшып жүрсін.
Өзіме өзім жұмбақ көрінгенде
Кім сенің тағдырыңды түсіндірсін?

Сен апсаң, құпияңды мен де апайын,
Сезімнің тұнығынан шөл басайын.
Аққудай бауыр төсеп жүзем десең,
Өлеңнен айдын шалқар көл жасайын [13. 91], –

деген жолдардан бұл құстың тылсым сырлы киелі сипаты барынша көрінеді. «Сағым болып сусылдап ұшу», «аққудай бауыр төсеп жүзу» бейнелеулері көк ала үйректің поэтикалық ерекше болмысын көз алдымызға әкеледі. Бұлбұлдай әнші, аққудай көркем құстың сипатын көк ала үйрекке тели отырып, ақын өлеңнің күрделі поэтикалық бейнесін түзеді. Жоғарыда айтылып кеткен су әлемімен байланыс өлеңнен көк ала үйректі аққудай жүздіретін айдын шалқар көл жасау бейнелеуінен көрінеді. Мифтік танымнан бастау алып, көркемдік санада орныққан су құстарын рухани болмыспен тығыз байланыстыру дәстүрі Н.Айтұлының сюжетсіз лирикалық-психологиялық поэмасының бір тініне айналған. Рухани болмыстың аспандық және жерлік сипаты осылай нақтылана түседі. Жерге қонбай шарқ ұрған бұл құс үш әлемге (көк, жер, су) ортақ. Түркілік мифтерде жорыққа су толтырылған күміс хауыздағы үйректер мен қаздарды алып жүретін қағандар туралы сюжеттер кездеседі. Қаған солардың сұңгуіне, жүзуіне қарап алдағы тағдырын, немесе соғыстың жағдайын болжайды [14. 236]. Су толтырылған хауызды ғаламның микропоэтикалық бейнеленуі түрінде қабылдасақ, үйрек-қаздың жүзіп жүруінің символдық мәні үйлесімді де бейбіт қалыпты аңғартады. Н. Айтұлы поэмасында көк ала үйрек лирикалық қаһарман түйсігіндегі аспан кеңістігінде, белгісіз бір ғайыпта. Яғни жаратылыс үйлесімділігі бұзылған. Ақын пайымындағы «әлемнің алты бірдей құрлығында жалғыз жаратылған» көк ала үйрек өзіне тиесілі үш әлеммен (аспан әлемі, жер әлемі және су әлемі) бірлікте емес, бәрімен бірдей жарасым ташпаған. Сол жарасымдылықты жаңғырту үшін де ақын өлеңнен көл жасап, қондырғысы келеді.

Поэmanın бірінші бөлімі ақынның көк ала үйрекпен, дәлірек айтсақ, өлең рухымен сырласуы тәріздес.

Аспанға шығыш кетсең, түспі бері,
Жанымның жарқылдасын күш-жігері.
Деуші еді алмағайып тылсым сырын
Адамнан бұрын, сірә, құс біледі [13. 92].

Құстың ғарышпен тылсым байланысы мифтік таныммен осылайша берілсе, бұдан әрі көк ала үйрек туралы поэтикалық толғаныс:

Сен бірақ құс емессің шыңдығыңда,
Түйінсің шешілмейтін бұл ғұмырда...

...Мүмкін, сен дәл қасымда күрсінесің,
Үкілі домбыраның кейшіне еніп [13. 92], –
түрінде өрбіш, жұмбақ сыры, киелі болмысы күрделене түседі. Өлеңді кие тұтқан халықтық таным осылай бір бой көрсетіп өтіп, ары қарай ақын :

Жайыңды, асыл құсым, мен түсінем,
Шықпайсың сағынғанның сен түсінен.
Маған да аңда-саңда аян беріп,
Алланың құр қалдырма еншісінен.

...Бар еді менің де бір *бозторғайым*,
Кезіксең қанаттыға қақтырмашы [13. 92]–
деп, көк ала үйрекке арзу айтады. Өлеңнің концептуалдық бейнесінің аясына ақын *«бозторғай»* тезаурусын енгізгенін айта кеткен жөн.

Поэмада жыл мезгілі де мифопоэтикалық аңғарыммен назарға алынған. Құстың көлге қоныш, судан суға шүйгуіне жайлы мезгіл жаз болса, осы мезгілге тән табиғат құбылыстарының өзі (*«Жаз келсе гүл көйлегін дала кимек, Құбылғыш кемпірқосақ садақ имек»*) екінші, астарлы мағынамен жырланыш, көк ала үйректің рухани әлемін бейнелеген. Рухтың жаратылыспен жарасымын, болмыспен үйлесімін қалаған лирикалық қаһарман толғанысы:

Шүйгіші көлден көлге, судан суға,
Көзіме бір көрініп, *Көк ала үйрек* [13. 92], –

деген тілекпен түйінделеді.

Көк ала үйректің шарқ ұрып, жерге қона алмау себебін ақын поэманың екінші бөлімінде түсіндіреді. «Семейден топырағым болар білем» деп арыздасқан Кемпірбай сөзі қалың қазаққа мәлім. Сол Семейден топырақ бұйырған Кемпірбайдың моласы қасапхананың астында қалған. Кеңес өкіметі салтанат құрып тұрған бір жылдары молалар тапталып, қасапхана салынған. Бұл қасіретті ақын:

Аруақтың көрден шығыш қаңқа басы,
Бақидың басталыпты жанталасы.
Жалғасыш келе жатыр содан бері
Өлі мен тірілердің жанталасы.

Тажалдың күні шықса шалқып алдан,
Жұқ болмас жұмырына жарты жалған.
Беттері тірілердің бүлк етпейті,
Тұрағын өлілердің тартып алған [13. 94], –

деп жырлайды. Жаратушыны мойындамайтын атеистік сана үстемдік еткен қоғам рухани дүние игіліктерін мүлде керек етпейді. Моланы таптау, өлілерге маза бермеу – өткенді жоюдың, ата-бабадан мұра болып қалған рухани байлықты құртудың бір көрінісі. Ақын бұл әрекетті фәни мен бақидың, тірі мен өлінің тартысы түрінде мифопоэтикалық аяда алып бейнелейді. Бақидың мәңгілік тұрғындары аруақтар қауымы болса, фәни тұрғындарының пиғылы оларды мазасыздандырады:

Аруақтар аласұрып тыншымайды,
Обалын піркіндердің кім сұрайды?
Моласын мұңдасының қайта ташпай,
Жалғыз-ақ Көк ала үйрек шыркырайды [13. 94].

Көк ала үйрек болмысты өлең, яғни ақындық рух өзінің қажетін, тегі мен негізін іздеп аласұрады.

Бір кездері қан сасыған, қасіреттің қазанын қайнатқан қасапхана қаңырап қалған. Ақын поэманың үшінші бөлімін қасапхананың бүгінгі осы халін тілге тиек етіп бастайды. Кемпірбайдың моласын шыр айналған көк ала үйрек бір кездері қан сасыған бұл маңайдан шошып, ұшып кеткен. Үрей шапқан қасапханаға қарап тұрып, лирикалық қаһарман арыстарды қойдай тізіп айдаған, ажал құштырған замана зобалаңына да налиды. Сүйектің сұраусыз кетуі – ұлттық салт, ғұрыптағы үлкен қасірет. Поэтикалық толғаныс аясындағы көк ала үйрек, жер астында шуылдаған аруақтар, бұлардың ортасында солармен тілдесіп тұрған лирикалық қаһарман поэманың мифтік сарынын күшейте түскен. «Естілер аруақ үні тыңдағанға», «ғайыштан қасіретті үн келеді» деген жолдар осыған дәлел. Тылсым әлемге қарай тартылған лирикалық кейішкерге бұл дауыс Кемпірбайдың тілімен үн қатқан қашалы көк ала үйрек болып сезіледі. Аруақты құрмет тұтып, қастерлеген қазақы сенім мен ғұрып ақын ойының өзегіне алынған:

Алдайды жалған дүние бүгін жолдас,
Аруағын зарлатқан ел түбінде оңбас.
Ей, қазақ, бүйте берсең, аз ұрпағың
Торғайдай тозып бітер, түгің қалмас.

Көтеріп қорлығын да, мазағын да,
Қиналдық қасіреттің азабында.
Аруақтар аза тұтып жатқаннан соң
Болмайды енді епқапан маза мұнда! [13. 96]

...Мазарын мазақ етсе, мыңқ етпейтін,
Намысы сөнген халық – өлген халық [13. 99].

Аруақ үні болып жеткен бұл сөздерге лирикалық қаһарман мұң шаға жауап қатады. Аруақ пен лирикалық қаһарманның диалогы поэманың көркемдік мұратын, эстетикалық әсерін арттырған. Тылсымнан, ғайыптан естілген аруақ үні қайта ғайып болғанда аспан жақтан қанатын жайып келген Көк ала үйректің болмысы мүлде ерекше:

Дауысы Кемпірбайдың болды ғайып,
Орнымда қала бердім мен мұңайып.
Сол кезде аспан жақтан *Көк ала үйрек*
Қанатын көбелектей келді жайып.

Төбемде айналады пыркөбелек,
Білмеймін, бұл ғажазқа кім не демек?
Үйректің кейшінде деп ойлаушы едім,
Құс емес, ұсқыны да мүлде бөлек [13. 99].

Мистикалық қалыптағы өлең бейнесі ақын суреттеуінде осылайша көрінген. Жоғарыда айтып өткен нұр, сәуле желісі де ақын санасынан тыс қалмаған:

Торғындай қанаттары дірілдейді,
Сусылдап ұшқаны да білінбейді.
Төгіліп сүйкімді бір нәзік сәуле
Толқытып жүрегімді күлімдейді [13. 99].

Дәстүрлі таныммен сабақтасқан бейнелеу – нәзік сәуленің төгілуі – нұрдан жаратылған рух мәңгіліктігінің бір сәттік нышаны. Көк ала үйректің көрінуі мен сәуленің төгілуін сәтті үйлестірген ақын мифтік кеңістікке барыпша тереңдейді. Кемпірбайдың кеудесінде сайраған еркін күнін армандаған Көкала үйрек жерге қонбайды.

Поэманың төртінші бөлімінде Көк ала үйрек туралы трагедиялық һәм лирикалық толғаныста өзекті тарихи әрі рухани мәселелер қозғалған. Кемпірбайдың кіндік қаны тамған Дегелең мен Мыржықтағы атажұрты зұлматтың ошағында күлге айналғаны, ұлттық рухтың шерлі қалшы Көк ала үйрек айналасына жинақталған.

Сиқырлы Көк ала үйрек құлағына,
Шалынбай аруақ үні тұрады ма?
Келеді қайдан болсын салып ұрып,
Баяғы бауыр басқан тұрағына [13. 100].

Кемпірбайдың моласына келгенімен, таба алмай пыр айналған Көкала үйрек заман желінің екпінмен қаңғып жүргендей.

Қонбаса Көк ала үйрек қайта жерге,
Қалады не қасиет байтақ елде? –
деген аруақ үні – Кемпірбай мұңын ақын поэма финалында дамытқан:
Халықтық қасиеттен жүрдай болсаң,
Қайрылып Көк ала үйрек қонсын қалай? [13. 100]

«Қым-қуыт, түпсіз терең кең әлемді шарлай ұшқан» Көкала үйрек тек өлеңнің ғана емес, ұлттық рухтың тұлғасына айналып, барынша дараланады. Кемпірбайдай ақынның кеудесіне қонған өлең бойына күллі қасиет пен кие сіңірілген. Кеудесінде зор қайғы бар шерлі құс жауыздық атаулыны қарғап, ажалсыз болған соң көк аспанды мәңгі шарламақ. Ақынның айтпағы, поэтикалық емеуріні рухты қастерлеуге, өткенді құрмет тұтып, оған тағзым етуге саяды. Кемпірбай толғап айтқан Алланың аманаты кеудедегі пыбын жан ғана емес, жаратушы сыйлаған ақындық, рух әлемінің бір жаратылысы өлең, яғни, Көк ала үйрек. Ол түбі қонар айдынын іздеп, тағы бір мекені – көк төсінде мәңгі қалықтай бермек. Сондықтан да ақын поэмасын:

Бар оның қанатында ғаламат күш,
Дамылсыз жер мен көкті аралатқыш.
Адамнан қайыр күтіп қапаланбас
Алланың бір өзіне аманат құс! [13. 101] –

деп түйіндейді.

«Көк ала үйрек» поэмасында Кемпірбайдың қоштасу өлеңіндегі бір деталь тұтастай тақырыпқа, рухани болмыс тұлғасына айналып, мифопоэтикалық тәсілмен барынша күрделенген. Лирикалық қаһарман «Ат басын бүрдым, Семей, саған қарай» деген жолдан бастап-ақ мифтік кеңістікке қарай қадам басқан. Сол кеңістікте Кемпірбай аруағымен, Көк ала үйрекпен жолығып, олардың мұңдарына өз мұңын қосқан. Ұлттық қасіреті мен қайғысын толғап, иесі мен киесіне сұрау салған. Осы *Көк ала үйрек* – *өлең* мифопоэтикалық жұбы қазақ поэзиясының дәстүрлі көркемдік желісіне айнала бастағанына бір мысал – жас ақын Т. Қамзиннің «Көкала үйрек – көк құсы» өлеңі [16. 14]. Бұл өлеңде «қауырсындының тектісі» болған құс «ылай да ылай айдыннан» жылай жүріп кеткісі келеді.

Көкала үйрек – көк құсы,
Қауырсындының тектісі.
Ылай да ылай айдыннан
Жылай да кеп жүр кеткісі.

Көзөтпес жаққа сөз өтпес,
Сұрмергендері мезі етпес,
Кеткісі кеп жүр,
құсым-ау,
Көкірегіммен өзектес.

Өлең болмысы Кемпірбай дәстүріндегідей Көкала үйрекке телініп, ақынның лирикалық қаһарманы онымен сырласады. «Көк ала үйрек» пен «көкірек» сөздерінің түбірлері бірдей екендігін С.Қоңдыбай өз еңбегінде атап өтеді және оның мифтік негізі туыстық белгімен (көкүл – көкүр) байланысты деп көрсетеді [2. 195]. Жас ақын өлеңінде осы мифтік таным елесі көрініс береді. Көкке ұшуға талшынған құсты кеуде-айдынынан жібергісі келмеген лирикалық кейіпкер:

Ұшыра салам өзім-ақ,
Қараша тусың, асықпа,
Қараша тусың, асықпа! –

деп, көктің құсын уақыты келгенде кеңістікке жіберетінін айтып жұбатады.

Сонымен, қазақ поэзиясындағы өлең концептісінің аясы барынша кең екендігіне, оның мифопоэтикалық өрісі құстар әлемімен тұтастырылғанына дәлелдер көп. Бір ғана Көкала үйрек тезаурусы өлеңнің концептуалдық, мифопоэтикалық бейнесін таныта алатын этноархаикалық, мистикалық сипатқа ие, ұлттық рухани-мәдени таным тереңдігін көрсететін поэтикалық тұлға.

ӘДБИЕТТЕР

1. Жеті ғасыр жырлайды. Екі томдық. Алматы: «Жазушы», 2004. 1-том. – 400 бет.
2. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Екінші кітап. Алматы, Дайк-Пресс. 2004. – 516 б.
3. Аскольдов С.А. Концепт и слово // Русская словестность. Антология. Под ред. проф. В.П.Нерознака. М., 1997.
4. Вежицкая А. Сопоставление культур через посредство лексики и языка славянской культуры. Москва, 2001. – 272 с.
5. Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. Москва, 1988. – 214 с.
6. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. Москва. 2001. – 326 с.
7. Нұрдеулетова Б. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі. Монография. Астана: Нұра-Астана, 2008. – 432 б.
8. Веселовский А. Историческая поэтика. Москва, 1989. – 404 с.
9. Біржан – Сара айтысы. Кітапта: Айтыс. Көп томдық. 3-том. Алматы: Жазушы, 1988. – 288 б.
10. Абай. Екі томдық шығармалар. 2-том. Алматы: Жазушы, 2004. – 336 б.
11. Мақатаев М. Шығармаларының толық жинағы. IV томдық. 1-том. Алматы: Жалын, 2001. – 448 б.
12. Мақатаев М. Шығармаларының толық жинағы. IV томдық. 2-том. Алматы: Жалын, 2001. – 320 б.
13. Айтұлы Н. Тоғыз тарау. Поэмалар. Алматы: Қазақпарат, 2006. – 181 б.
14. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Төртінші кітап. Алматы, Дайк-Пресс. 2004. – 504 б.
15. Қамзин Т. Аспан. Өлеңдер жинағы. Алматы: Жазушы, 2001. – 32 б.

RESUME

Aimukhambetova Zh. A. (Astana)

CONCEPTUAL MYTHICAL-POETICAL CHARACTER OF A POEM IN KAZAKH POETRY

This article examines the issue of artistic character of a poem in Kazakh poetry. A conceptual character of the poem is analyzed in unison with mythical-poetical perception. A literary analysis of the meanings of the thesaurus that characterize the poem is conducted.

Елбол РАЙХАН

ҚЫТАЙДАҒЫ ТҮРІК ХАЛЫҚТАРЫН ЗЕРТТЕУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

В статье дается краткий анализ об особенностях исторического развития таких малочисленных тюркских народов в Китае как сары уйгуры, салар, фую, лобнор.

Makalede yazarlar Çindeki azınlık sayılan Sarı Uygur, Salı, Fuyu, Lobnor'ın tarihi özelliklerini incelemeye çalışmıştır.

Бүгінгі Қытай территориясында ежелден бері өздерінің этно территориялық өңірінде тұрып келе жатқан қазақ, қырғыз, ұйғыр, өзбек, татар, тыва, сары ұйғыр, салар, фую, лобнор, қатарлы 10 түрік халқы өмір сүреді. Бұлардың ішінде сары ұйғыр, салар, фую, лобнор қатарлылар бүгінгі күнде тек Қытайда ғана өмір сүретін әрі жан саны өте аз түріктер саналады. Ұзақ уақыттар бойы геосаяси жақтан шектеудің әсерінен олардың қоныстанған өңіріне арнаулы түрде барып зерттеудің мүмкіншілігі болмағандықтан түркітану ғылымында олар туралы зерттеу мардымсыз болып келді. Ал қазіргі кезде олар өзінен өктем ұлттың көлеңкесінде қалып, күн сайын жоқ болып жойылудың қадамын басып келе жатқаны да жасырын емес. Сондықтан да салар, сары ұйғыр, фую, лобнорлардың тарихын, тілін, мәдениетін, антропологиясын зерттеу кезек күттірмейтін мәселе.

Саларлар

Саларлар Қытай халық республикасы, Чинхай провинциясы, Шуынхуа-салар автономиялы ауданында және оның маңайындағы өңірлерде тұрады. Ауданның солтүстігі Қытай қорғаны басталатын Гансу провинциясымен жапсарлас жатса, оңтүстігі Тибет үстіртімен шектеседі, ал шығысында әйгілі Сары өзен (Хуаңхы) бастау алады. Олар өздерін – салар деп, ал қытайлар – салацзу (салар ұлты) деп атаса, тарихи деректерде – салгурлар деп аталады. Жазба деректерде саларлар туралы алғашқы мәлімет М.Қашғаридың сөздігінде бар. Ол салгур тайпасы бар екендігін, олардың оғыздардың құрамына кірегіндігін айтады. М.Қашғари оғыздардың 22 тайпадан құралатындығын салгурлар олардың бесінші тайпасы екендігін көрсеткен [1. 18]. Кейбір зерттеушілер «Қорқыт ата кітабындағы» Салор Қазан батырды осы саларлардың арғы ата-бабасы санайды [2. 57].

Бұдан басқа да тарихи деректерге назар салатын болсақ, парсы тарихшысы Рашид ад Диннің еңбегінде салгур тайпасынан тараған Улаш бек туралы баяндалады. Ол Оғыз қағанның шөбересі Див Иавгу ханның әскербасыларының бірі болған.

Салор тайпасы XII–XIII ғасырларда үшке бөлініп кетеді: бір бөлегі Самарқан төңірегіндегі қыпшақтармен қосылса, бір бөлегі Түркіменстан аумағындағы мару мен сағрақ деген жерлерге көшіп барып, түркімендерге қосылып кетеді, енді бір бөлегі Самарқан өңірінен шығысқа қарай ауа көшіп

Шыңжан арқылы Гансуге онан Сары өзеннің жоғарғы ағысындағы бүгінгі Қытайдың Чинхайына келіп орналасады. Олар өздерінің көне тарихын оғыздармен байланыстырып, этникалық шығу тегі туралы қараман және хаман ру-тайпаларының ұрпақтарымыз деп есептейді. Автономиялы ауданда бүгінге дейін саларлардың Қараман мен оның алғы ұлының бейіті сақталған, ал ұлт атына айналған салар сөзін «қылыш пен найза салар» деген жауынгерлік рухтан пайда болған деседі [2. 128].

Саларлардың арасында ата-бабаларының Самарқаннан шығысқа көшуі туралы «Ақтүйе» атты аңыз сақталған. Онда айтылуынша, ертеде Самарқанда Ақман мен Қараман атты ағайынды кісілер болыпты. Күндердің бірінде оларға сиыр ұрладындар деп жала жауып, патша оларды өзінің қарауындағы сегіз отбасымен бірге шығысқа жер аударыпты. Кетерінде екі ақ түйені жетектеп Самарқанның суы мен топырағынан және Құран кәрімді алып жүріпті, олар ақ түйенің бастауында бірнеше жылдар көшіп қонып Чинхайға келген кезде сол жердің топырағы мен суы өздері алып жүрген топырақ пен суларына ұқсас болғандықтан қоныстанып қалған делінеді [2. 73].

Саларлардың шығысқа көшу себептері туралы әртүрлі пікірлер бар: олардың бірі саларлардың ішкі жақта бүлінушілік себептерімен халық бөлініп шығысқа көшкен делінсе, енді бірі Шыңғысхан Орталық Азияны бағындырып, жергілікті халық арасынан көптеген шеберлерді, қалың қолына қажетті соғыс қаруларын жасау үшін Шинхайдың солтүстігіне көшіріп әкеледі, олардың қатарында саларлардың көптеген теміршілері болады. Сол негізде келген десе келесі бірінде Самарқан және оның маңындағы өңірлерде Әмір Темірдің билігінің барған сайын күшеюіне қарсылық көрсеткен саларлар амалсыз шығысқа ауа көшуге мәжбүр болған дейді [3. 496].

Қытайдағы саларлар, ежелгі «салар» атауының дыбыстық өзгеріске ұшырау себебімен қазіргі кезде салар аталып жүр.

Түркітану ғылымында саларлар XIX ғасырдың соңында ғана белгілі бола бастады. Алғаш рет саларлардың ортасына барып, материалдар жинап, ғылыми зерттеулер жүргізген ғалымдар – Г.Н.Потанин, С.Е.Малов, Э.Р.Тенишев [4. 244].

Саларлардың бүгінде жан саны – бүкіл қытайлық 1990 жылғы санақ негізінде 88 мың [5.1420]. Тілдері түрік тілінің Оғыз тобына жатады [4. 358].

Саларша:	Қазақша:
ескі	тарих
ақ ғаз	аққу
кіш	адам
анелер	қыз
асман	аспан [6]

Түркітанушылардың пікірінше, ертеде саларлардың жазба тілі болған және ол тек көне кітаптарда ғана сақталған. Бұл кітаптардың көпшілігі мұсылмандық діни кітаптар болып келген. Саларлардың қолданыстағы төл жазуы болмағандықтан жазба және әдеби тілі жоқ. Салар тілі тек ауызекі

сөйлесу формасында ғана болмаса, оқу-педагогикалық мақсатта қолданылмайды. Қоғамдық өмірдегі негізгі тілі – қытай тілі. Отбасында да салар тілін қолдану аясы өз тілін білетін қарттардың азаюына байланысты тарылған.

Салар автономиялық ауданы ресми іс-қағаздар жүйесі қытай тілінде жүргізіледі. Көршілес қытай, дүңған, тибет және монғол аудандары тұрғындарымен тығыз қарым-қатынаста болғандықтан салар тілі қоғамдық деңгейін жоғалта бастаған. Бұның келесі бір себебі салар тілін қазір тек 60 жастан жоғарғылар ғана біледі, 30-40 жастан жоғарғылар сауатты деңгейде білсе, ал жастары ана тілдерін ұмытқан. Сондықтан да салар тілі келешекте жойылып кету қаупінде тұр. Антропологиялық жағынан саларлар біртекті емес, көп ғасыр бойы монғол нәсілдес халықтар қоршауында өмір сүріп жатса да, олардың бір бөлігі европеидтік кескін-келбетін айқынырақ сақтаған. Тағы бір бөлегінде монғолоидтық элемент басымдау.

Саларлар да басқа түркі халықтары секілді фольклорлық жанрға бай халық, томбақ атты ұласпалы мифологиялық аңыз ертегілер, лиши қиса дастандар, хуаыр ән жырлары молынан сақталған [2. 375].

Саларлар ислам-сүннит дінін ұстанады. Ұлттық мерекелері – ораза айт, құрбан айт. Саларлардың өсіп-өркендеуіне де ислам діні белсенді рөл атқарды. Ислам қағидалары тұтас ұлттың рухани дүниесімен ғана емес, саларлардың жалпы қоғамдық өмірінің өзегі бола білді. Неке тұрмысында Қытай үкіметі заңды түрде шектегенге дейін, қос әйел алу кең тараған, бәйбішесін ұлылық, тоқалын кичілік деп атаған. Әдетте, салар қыздары өзге ұлттарға күйеуге шықпайды, ал салар еркектері өзге ұлттан әйел ала береді. Отбасында көп балалы болуды дәріштейді, әрбір руда шежірелік дәстүр қалыптасқан. Ерте кездерде қандастық қатынасты негіз еткен қоғамдық құрылым ағынай, күмсен және осы екеуінен тұратын ағыл (ауыл) болып қоныстанып отыратын болған. Отбасында жасы үлкенді сыйлау, қариялардың ақылын тыңдау әрбір саларға тән мұралық қасиет саналған.

Қазіргі кезде саларларда тілі мен мәдениетін, ұлттық өнері мен дәстүрін сақтап қалу үлкен проблема күйінде қалып, өзіндік ұлттық болмыс-бітімін жоғалтпау басты мәселеге айналып отыр. Сол үшін де салар зиялылары өз тілдерін бейнелейтін төл жазуын жасау жолында құлшына еңбек етуде, қазір сынақ ретінде араб және латын алфавиттеріндегі жазуын тәжірибеден өткізіп жатыр.

Сары ұйғырлар

Сары ұйғырлар Қытайдың Гансу өлкесі Сунан Сары ұйғыр автономиялы ауданында өмір сүреді. Соңғы мәліметтер бойынша жан саны 11 мыңнан астам. Олар өздерін иоғыр атайды. Қытайлар жағынан уйғу аты телінсе, түркітану ғылымында сары ұйғыр аталған. Ұзақ уақыттық монғолдық әсерден өз ішінен монғол тілді және түрік тілді болып екіге бөлінген, түрік тілінде сөйлейтіндер 4 мың адамды құрайды.

Сары ұйғыр ұлтын зерттеу, түркітану ғылымында аса көнедігімен өзекті мәселе ретінде ХІХ ғасырдың аяғы мен ХХ ғасырдың бас кезінде-ақ зерттеле бастаған.

1884–1886 жылдары ғылыми сапармен Чилиан Чан тауына келген орыс ғалымы Г.Н.Потанин сары ұйғырлар қоныстанған өңірде қара йоғр, пира йоғр деген екі топқа бөлінетінін жазады [7. 97]. Онан кейін сары ұйғырларды ғылыми түрде таныстырып, «Сары Ұйғыр» атты еңбек жазған орыс ғалымы Сергей Малов 1909–1911 және 1913–1914 жылдары сары ұйғырлар арасында екі рет зерттеу жүргізеді [8. 3]. С.Малов 1949 жылғы баспаға әзірлеген қолжазбасында: «Сары ұйғыр тілі бүкіл түркі әлеміндегі ғылымға белгісіз болып отырған бірден бір тіл», – деп жазған екен [9. 5]. 1956 жылдары орыс ғалымы Э.Тенишов Пекиндегі Аз ұлттар институтында түрік тілдерінен дәріс бере жүріп, Гансу өлкесіндегі сары ұйғыр тілін зерттейді [10. 294].

Сары ұйғырлар (Сарыұйғырлар) – ежелгі Орхон ұйғырларының бір тармағы. 841 жылы Орхон Ұйғыр қағанатын Енисей қырғыздары талқандағаннан кейін батысқа ауа көпкен үш топтың бірі қатарында Хеші коридорына келіп қоныстанған ұйғырлардың ұрпағы. Сондықтан да бұларды Хеші ұйғырлары немесе Ганжоу ұйғырлары деп те атайды. Сары ұйғырлар ІХ ғасырдан ХІІІ ғасырға дейін бірде тибеттер мен таңғұттардың билігінде, бірде өз хандықтары билігінде өмір сүріп келді де, 1227 жылдан былай қарай Моңғол империясының бақылауына өтті [11. 44].

Сары ұйғырларды қалыптастырған ру, ұлыстың құрамы түрік текті этникалық топтар болатын. Бүгін де осы рулық атаулар сары ұйғырлардың арасында әлі де сақтаулы. Ру дегенді сары ұйғыр тілінде ұлттық, ұлыс атайды. Олардың арасындағы негізгі рулар:

1 - Найман руы, кей жерлерде сағызлық деп те атайды. Өз ішінен алты кіші руға бөлінеді: ометі найман, арнайман, імді найман, чанмән, ләнчік, гіршік.

2 - Яғлақар. Өз ішінен сегіз кіші руға бөлінеді: ақ яғлақар, қара яғлақар, баяттабын, пегеше, думан, сына, хор, горный баһшо.

3 - Қоңырат. Өз ішінен екі руға бөлінеді: олар темірші, қызыл.

Бұдан басқа моңғол үстемдігінің әсерінен ел басқару істерін қолына алған моңғол ұлтынан шыққан төрелер руы аталған Әнжян руы – сары ұйғырлардың әрбір руларына таралған. Бірақ бұлар қай руда болса ең алдымен сол ру ішіндегі биліктің уәкілі ретінде өзін атайды. Бұдан басқа тағы бір түрік текті емес ру – шөлеңгі руы (Бұлар өзге Тибет және басқа ұлттардан сіңіп кірген рулар, жай бұқара Төлеңгіт мағынасында). Жоғарыдағы үлкен рулық жүйеден тыс басқа да көптеген кіші рулар болған. Айталық, қырғыз, ақтатар, холаңгар, керейт, ығылан, датын, шартын, мәнтай, байдақ, ұран қатық, шат, қалқа, соуа қатарлылар [12]. Сары ұйғырлардың арасында Яғлақар руының аталуынан олардың Орхон Ұйғыр қағанатының тікелей ұрпақтары екеніне көз жеткізесіз, себебі «Яғлақар руы Ұйғыр қағанатының әулет руы» [13. 559], яғни ұйғыр қағандары шыққан алтын әулет. Бұдан басқа ондағы Керейт, Найман, Қоңырат, Ақтатар, Қырғыз сияқты бүгін де түрік халықтарында көптеп

кездесетін ру аттарының болуы, олардың атам замандардан бері бір туысың, біте қайнасаң, ұрпақтан ұрпаққа жалғасың, біздің заманымызға жеткен түрік халқы әрі Орхон Ұйғыр қағанатының негізгі этникалық құрамы болған тоғыз оғыздар [14. 16] екенін айқындай түседі.

Сары ұйғырлар Ұйғыр қағанаты ыдыраған кезден бастап епқандай түрік тілдес ұлттармен қарым-қатынас орнатпаған. Сол себепті тілдік қорларыңда көне түріктік сөздер басым. Түрколог С.Маловтың пікірінше де «Сары Ұйғыр тілінде көне түркі тілдерінің элементтері бәрінен де мол сақталған» [10. 294]. Олардың сандарды санауы байырғы түріктердің санау әдісі бойынша саналып сақталып қалған, әсіресе бұл жағыңда 11-ден 29-ға дейінгі сандарды атаудан айқын байқалады. Мәселен, келесі ондыққа жақыңдау тәсілімен түрленеді: Бір йігірма – он бір, ішкі йігірма – он екі, тоқыз отус – жиырма тоғыз қатарлылар. Бұдан басқа тағы да, пер - бір, ішкі - екі, уыш - үш, дөрт - төрт, пес - бес, алпі - алты, йеты - жеті, сағыс - сегіз, тоғыс - тоғыз, он - он, пірийігірма - он бір, ішкі йігірма - он екі, йігірма - жиырма, пер отыс - жиырма бір, уш отыс - жиырма үш, уш он - отыз, төртон - қырық, песон - елу, алтыон - алшыс, йетыон - жетпіс, сағызон - сексен, тоғысон - тоқсан, перйуз - жүз, пер мың - мың, аяқ – он мың [12].

Сары ұйғырша:

Тәңгір
Қар
Шоқай
Ақғус
Білместір

Қазақша:

аспан
қол
отыр
аққу
білмеймін [15].

Ұлттық тілін бейнелейтін жазу болмағандықтан төл тілдері оқу-педагогикалық мақсатқа қолданылмайды. Сондықтан да оқу-білім саласыңда қоғамдық ақпараттарды қабылдауда қытай, монғол, тибет тілдері мен жазуларын пайдаланады. Қазіргі кезде сары ұйғыр тілі ауызекі сөйлеу формасыңда ғана сақталуда. Өз ана тілін толық білетіндер тек алшыс жастан асқан қарттар ғана, ал орта жастағылар мен жастар жағы өз тілдерін ұмыта бастаған. Сары ұйғыр тілі тіл ғылымы тұрғысынан түрік тілдер жүйесіңдегі шығыс хұн тармағының оғыз ұйғыр тарауы, хакас тілдері тобына жатады [4. 215].

Сары ұйғырлардың діні бүгінгі күнде тибеттік лама діні болғанымен, дәстүрлі тәңірлік шамандық нанымыңдағы әдет-ғұрыптарды әлі де сақтаған. Көне түріктер сияқты тау, от, суларды қасиет тұтады. Тау бөктерлеріне оба тұрғызып, ата-баба аруағына тасаттық береді. Олардың арасыңда өткен ғасырдың аяғына дейін бақсы - шамандық діни рәсімдер қолданыста болған. Сары ұйғыр тілінде бақсыларға кеселатты күш беретін рухты «Хан таңгір» атаған. Сары ұйғыр тілінде «таңгір» аспан, «хан» патша, әулие мағынасыңда келеді. Сондықтан да аспан әулиесі деген ұғымды «хан таңгір» деп киелі санаған. Сары ұйғыр тілінде шаман бақсыны жалшылай - «елчі» атайды. Тек ауру көрумен шұғылданатындарды «ем елчі» дейді, әрі ауру көретін және

табиғаттың тылсым күшімен тіл табыса алатын тасаттық рәсімін өткізетін ең үлкен бақсыны «хам елчі» атаған. Елчі сөзі аспан көк тәңірі мен жердегі жаратылыс арасын тұтастыратын рухани байланыстырушы ұғымында қолданылған көрінеді [12].

Сары ұйғырлар өздері қоныстанған Суан ауданының Чилан тауының солтүстік бөктерінде ежелден бері мал шаруашылығымен қодас, бұғы, қой, жылқы, бағумен шұғылданады. Малшылар «қаражө» аталатын қодас жүнінен жасалған төртбұрыш формадағы киіз үйде тұрады. Қосымша аңшылықпен де айналысады. Жазық жерде тұратындары егін шаруашылығымен шұғылданады.

Фуюлар

Қытайдың Хилунжаң өлкесі (Манжурия) Фую ауданында өмір сүреді, мөлшермен жан саны 450-дей [16. 98], олар қазіргі жасап отырған өңіріне өздерін Алтай тауларынан көшіп келгенбіз деп санайды. Қытайды билеген Чин патшалығы 1755 жылы ойраттардың жоңғар тайпасын бағындырғаннан кейін, олардың қол астына қараған халықтың бір бөлегін Хилунжаң өңіріне орналастырады, олардың арасында осы фую түріктері де бар болатын [16. 99]. Содан бері осы өңірде моңғолдармен, дағұрлармен және қытайлармен аралас қоныстанған, соның әсерінен тілдік өзгеріске қатты ұшыраған ана тілін білетіндер тек алыс ауыл, таулы қыстақтарында тұратын қарттар ғана, жас және орта буын өкілдері қытай тілінде сөйлейді, қазіргі кезде фую тілі қарттар арасында ғана ауызекі сөйлеу формасында қолданылуда, ана тілін бейнелейтін төл жазулары жоқ, сондықтан да фую түрік тілі қазір жойылып бара жатыр. Зерттеушілердің бір қатары олардың тілдерін XVI–XVII ғасырлардағы Енисей қырғыздарының ежелгі көне тілі деп есептейді [16. 125].

Фуюша:	Қазақша:
Алах	алақан
Арбын	көп
Гарындаш	аға
Эртен	таңертең
Номуртқа	жұмыртқа [16]

Фуюлар туралы алғашқы зерттеулер жүргізген Э.Р.Тенишев және В.Я.Бутанаевтар әлемдік түркітану ғылымына алғаш таныстырулар жасады. Ғылыми әдебиеттерде олардың фую аталуы тұрып жатқан Фую уезі атымен байланысты шыққан. Олар өздерін «қырғис» атайды, бұлай айтуы өздерінің енисей қырғыздарының ұрпақтары екендігін ұмытпағандығынан болар. В.Я.Бутанаев болса өз зерттеуінде фуюларды хакас ұлты деп қарастырады [17]. Фуюларды бүгінгі қырғыздармен тіл, дәстүр жағынан айырмашылық, айқын басымдылықтар байқалғанына қарамастан, Қытай үкіметі қырғыз ұлты деп мойындап отыр. Фуюлар негізінен егін шаруашылығымен айналысады, Олар Дабын, Ечіг, Гыргіс қатарлы негізгі үш рудан тұрады [16. 107].

Дәстүрі, киім үлгісі, ұлттық тағамдары жағынан монғол, дағұр ұлттарымен ұқсас.

Лобнорлар

Лобнорлар Қытайдың Шинжаң өлкесі Чақылқ ауданы Лобнор көлі маңайына қоныстанған, соңғы мәліметтер бойынша жан саны 100-ден асады [18].

Олардың тарихы туралы да әр қалай пікірлер кездеседі: бірінде лобнорлар ежелгі лобнор корандықтардың әрі ғұндар екіге бөлінгенде Лобнор көлі бойында қалып қалған ғұндардың ұрпағы делінсе, келесі пікірде енисей қырғыздарының оңтүстікке ауған бір бөлегінің Лобнорға келіп тұрақтанған ұрпақтары санайды [19. 50]. Лобнорлар өздерін «лоптұқ» деп атайды, өз ішінен қара қошұн, ялла, қалмақта, қырғыз, жодақта қатарлы руларға бөлінеді [20. 4]. Лобнор туралы алғашқы ғылыми зерттеулермен С.Е.Малов айналысты.

С.Е.Малов лобнор тілін түрік тілінің ежелгі қырғыз тілі диалектісіне жатқызады [21. 4]. Алайда ұзақ уақыт ұйғырлармен қатар қоныстанғандықтан олардың қоғамдық ықпалына қатты ұшыраған және өз ана тілінің ерекшелігінен ажырай бастаған. Сондықтан да лобнорлардың көбі ұйғыр болып ассимиляцияланып, бүгінде ұлт болып өмір сүруден қалған, қытай саясаты да оларды жеке ұлт ретінде мойындамағандықтан лобнорлар ұйғыр ұлты ретінде қаралады.

лобнорша :	қазақша:
ағыз	ауыз
ағыл	нан
кушкін	қарға
каши	аяқ киім
сахай	таңертең [21].

Лобнорлардың сырт кескін-келбеті де ұйғырлардан өзгешелеу. Антропологиялық жағынан алғанда лобнорларда монголоидтық элемент басымдау. Қазір лобнор тілінде сөйлеушілер тек қарттар арасында ғана сақталған. Орта және жас буын түгелдей ұйғыр тілінде сөйлейді, тілдерін бейнелейтін жазулары жоқ. 10-20 жылда лобнор тілі жойылып кетуі мүмкін. Кейбір зерттеушілер лобнор тілінде сөйлеушілер жойылған деп қарап лобнор тілін өлі тіл санайды. Лобнорлар көп салалы паруашылықпен айналысады, мал бағады, өзен, көл жағалап балық та аулайды. Жібек құртын өсірудің де сырын жақсы меңгерген. Аңшылықты қосымша кәсіп ретінде пайдаланып келген. Ертеректе бай рухани мәдениетке ие болған халық арасында фольклорлық, мифтік, аңыз әңгімелер сақталған. «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» дастаны лобнорларда «Бозкөрпеш ве Баян» атымен кездеседі [22. 356]. Аңшылықты бейнелейтін «Ұласпалы арыстан» биі де кең тараған. Киім киісі

жағынан ұйғырлармен негізінен ұқсас, бірақ олардан бір айырмашылығы ерлер басына қой жүнінен жасалған айыр қалпақ киеді.

Қазіргі кезде лобнорлар тілі мен дәстүрлі салты жойылғандықтан, әрі діни ұстанымдары мен өмір сүру ортасы ұйғырлармен бірігіп кеткендіктен ұйғыр ұлты саналады.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Махмұт Қашқари. Түбі бір түркі тіл. Алматы. Ана тілі.1993.
2. Салар тарихы. Шиниң. Чинхай халық баспасы.1982.
3. Чинхай тарихы. Шиниң. Чинхай халық баспасы.1996.
4. Қайдар Ә., Оразов М. Түркітануға кіріспе. Алматы: Арыс. 2004.
5. Сьхай энциклопедиясы. Шанхай. Энциклопедия баспасы.1999.
6. Қытай түрік тілдерінің салыстырма сөздігі. Пекин. Ұлттар баспасы.1900.
7. Айтмұратов Д. Тюркские этнонимы. Нөкіс: Қарақалпақстан.1986.
8. Малов С.Е. Язык желтых уйгуров. Алматы: Академии наук.1957.
9. Әбіласан Ә.. Көне сөздер құпиясы. Алматы: Ана тілі. 1995.
10. Байзақов С. Түбі бір түріктер. Алматы: Қазақ энциклопедиясы. 2000.
11. Дәулетхан Ә. Сарыұйғырлар және Кенсу дұңхуаңнан табылған тарихи мұралар. Ғылымның шығып шыңына (халқаралық конференция материалы). Тараз: Сенім баспасы. 2006.
12. Елбол Райханның экспедиция қолжазбасы. Сунан ауданы. 2008 ж., 24-қаңтар.
13. Жаңа Таңнама. 217 том, ұйғыр баяны. Қытай тарихындағы қазаққа қатысты деректер. 2-том. Пекин: Ұлттар баспасы. 2003.
14. Мадуан С., Абпазов А., Райхан Е.. Гансу тоғыз оғыздары. Қазақ тарихы, №4. Алматы, 2008.
15. Сары ұйғырша және қытайша сөздік. Чыңду. Сычуан халық баспасы.1992.
16. Қырғыздарды зерттеу доклады. Үрімжі. Шинжаң халық баспасы.1987.
17. Бутанааев В.Я. Хакасы из провинции хэйлунцзян. Абакан. 2006
18. 2008 жылы шілдеде Үрімжі қаласында белгілі түркітанушы Аидар Міркамал мырзамен кездескенімде Лобнорға жасаған экспедициялық әңгімесінде айтып еді.
19. Түрік тілдерін зерттеу. Пекин. 2-том. Ұлттар баспасы. 1983.
20. Османов М. Лобнор диалектісі. Үрімжі. Шинжаң жастар баспасы. 2006.
21. Малов С.Е. Лобнорский язык. Фрунзе.1956.
22. Жанбоз К. Өткен күнде белгі бар. Үрімжі. Шинжаң халық баспасы. 2007.

REZUME

E. Raikhan (Turkistan)

RESEARCH PROBLEMS OF TURKIC PEOPLES IN CHINA

The article deals with the research problems of few Turkic peoples in China, such as: Sary Uigur, Sala, Fuyu, Lobnor.

Қабден ҚҰНАНБАЙ
Мақсат ҚАБДЕН

ҚАЗАҚ ХАЛҚЫНЫҢ ҰРПАҚ ӨСІРУ
ҰЛТТЫҚ САЛТ-ДӘСТҮРІ

Қазақские народные традиции и обычаи по воспитанию потомства являются научно-обоснованной системой, передающейся из поколения в поколение. В этой статье перечислены традиции воспитания детей, начиная с их рождения, обрезания пуповины, укладывания в «бесик» и до достижения совершеннолетия с их научными толкованиями. Также упомянута традиция испытания будущего поколения, которая направлена на их становление.

Kazak hakkının nesil yetiştirme geleneği bugüne kadar devam eden bir ilmi sistemdir. Makalede çocuğun doğduğu günden itibaren olgunlaşmaya kadar devam eden çocuk terbiyesi geleneği gösterilmektedir. Bununla beraber gelecek nesilleri sınavdan geçirme geleneği de bahsedilmektedir.

Ұлт дегеніміз – адамдардың тарихи қалыптасқан әлеуметтік-этникалық, қауымдық бірлестігінің жоғарғы түрі. Ұлттық жан-күй, үйлесім ерекшелігі адамдардың отбасылық қарым-қатынасы, тұрмыстық салт-дәстүрлерден айқын байқалады. Ұлттық жан-күй үйлесімі үш бөліктен тұрады: олар – ұлттық сезім, ұлттық салт-дәстүрлер және ұлттық мінез. Мұның ішінде ұлттық салт-дәстүрлер – тарихи көне үрдіс. Ұлттық салт пен дәстүрдің тууы ұлттың ұлт болып қалыптасуына байланысты. Қазіргі ғылыми дәлелдер бойынша, қазақ ұлтының пайда болуы XII–XIV ғасырларда басталды деп жүрміз. Сол дәуірден бері қазақтың көптеген салт-дәстүрлері қалыптасып дамыды. Салт-дәстүрдің озық үлгілері ұрпақ жалғасымен біздің дәуірімізге жетті. В.Г.Белинский салт-дәстүрдің өміршеңдігі жөнінде: "Салт-дәстүр замандар бойы сыннан өтеді. Өз дәуірінде ардақталып, атабабадан әулетке мұра болып ауысып, рудан-руға, ұрпақтан-ұрпаққа жетеді. Олар халықтың сыртқы бейнесі болып табылады. Онсыз халық бет-әлпетсіз бейне, болымсыз тас мүсін тәрізді" [1], – дейді. Көптеген салт-дәстүрлер ұлттың ұлт болып қалыптасуынан бұрын пайда болған. Сондықтан ол кейде көптеген ұлттарға ортақ мәнді дәстүр болып сақталады. Салт-дәстүр халықтардың кәсібі, наным-сенімі, көзқарасына байланысты өзгеріп жаңарып отырады. Соның бір дәлелі соңғы кезде кең етек жайған салт – туған күн тойы. Шын мәнінде адам өміріндегі аяулы сәттердің бірі – дүние есігін қағып жарық өмірге келген күн. Алқызыл гүл дестелерін сыйлап, құрбы-құрдасын, дос-жаранын, ата-ана, туған бауырды дүниеге келген күнімен құттықтап, ыстық ықыластарын білдіріп жатады. Осы кезде азаматтық кәмелетке толған-төлкүжат, отан алдындағы азаматтық борышын өтейтін әскери құжат тапсырылып өмірдегі жаңа белеске шығады. Махмуд Қашқари

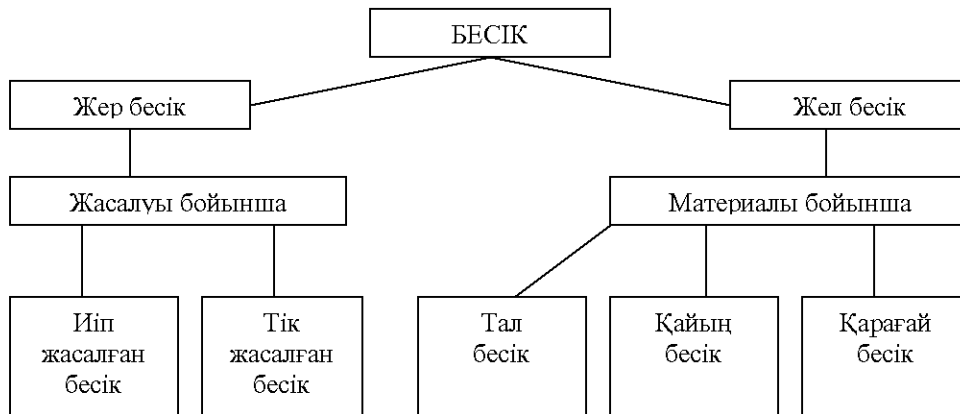
бабамыздың «Ұрпақта шек жоқ» [2] дегеніндей ұрпақ тәрбиесі мәңгілік жалғаса бермек. Біз қазақ халқының бай мұрасынан ұрпақ өсіру дәстүрін қысқаша баяндауды мақсат еттік [3].

Салт-дәстүрдің ұрпақ тәрбиесі үшін тәрбиелік мәні зор. Қазақ халқының салт-дәстүрлері – ұрпақ тәрбиесіне байланысты, тұрмыс-салт дәстүрлері, әлеуметтік, мәдени салт-дәстүрлер болып үлкен үш топқа бөлінеді. Ұрпақ тәрбиесіне байланысты салт-дәстүрлері – келешек ұрпақ өмірге келуінен бұрын басталатын ұлт қалыптастыруға арналған үлкен жүйе. Бұл жүйеге жүкті болған келінді күту, әйелді босандыру, сүйінші, кіндік кесу, пілдехана тойы, балаға ат қою, баланы бесікке салу, баланы қырқынан шығару, нәрестені тіл-көзден сақтау, тұсаукесер, тілашар, баланы сүндетке отырғызу, баланы сынау, балаға ата-тегін үйрету, еңбекке баулу салт-дәстүрлері кіреді. "Ұлдың ұяты әкеге, қыздың ұяты шешеге" деп қараған халқымызда ұл баланы тәрбиелеу аталар мен әкелер, қыз баланы тәрбиелеу әжелер мен аналардың ісі болып саналған. Ұрпақ тәрбиесі – келешек қоғам мұрагерлерін тәрбиелеу ісі. Бұл мемлекеттік маңызы зор, аса жауапты іс. Дені сау, білімді, сезімі сергек, ақыл-ойы жетілген «сегіз қырлы, бір сырлы» абзал азамат өсіру ісі ғасырлар бойғы ой-арманы болып келді. Осы арман дене, ақыл-ой, адамгершілік, кәсіптік және эстетикалық тәрбие арқылы ұрпақтан-ұрпаққа заманалар бойы халықтық салт-дәстүрлер мен әдет-ғұрыптарда марапатталып, сіңіріліп, іске асырылып отырады. Біз шығыс дәстүрінде ұрпақ өсіруді орта ғасырда Ибн Сина канонына [4] жақын дамыды десек те болады. И.Колбасенко (1889) қазақтар баланың кіндігі түскеннен кейін қырық күн бойы сабынды жылы сумен баланы шомылдырып, құрғатып сүргіш, маймен үнемі сылайды деген. Семей қазақтары алты апта бойы баланы күн сайын қаламшыр қосқан маймен сылап, тұзды сумен шомылдырған. Тұзды су сәби денесін ширатып, тері ауруларынан сақтаған. Әрбір шомылдырған сайын баланы сипап, массаж жасап, барлық денесін маймен майлап, басын өз пішініне қарай сипап, бастың домалақ пішінін келтіріп отырған. Баланың аяқ-қолын созып, бүгіп, кеудесін уқалап, денесін үнемі созып отырған (И.Колбасенко, 1889; Х.Құстанаев, 1894). И.Колбасенконың [5] пікірі бойынша бала бесікте бөлеулі жиырма сағаттай жататын болғандықтан осындай сылау, созу өте қажет болатыны даусыз. Ибн Сина дәл осыған ұқсас баланы күту туралы былайша жазған: «Сәбиді бөлеуден шешіп алғанда алдымен саусақтың ұшымен барлық денесін сипап, аяқ-қолын созу сәбидің денесін көркем пішінге келтіреді. Дені сау сәбиді кіндігі түскеннен кейін бір аптадан соң бесікке бөлеу керек» делінген. Ұлы ақын Ілияс Жансүгіров [6] бөбек бөлеуді былайша суреттейді:

Бөбек бөлеу
(Ана жыры)

Бөл-бөл, бөбек, бөл, бөбек,
Бүлдіршін шүмек бәйтерек.
Балалы үйрек, бас бармақ,
Кішкене бөбек, бес бөлек.
Саусақайы салбырап,
Бөлене қойсын қос білек.
Бөлейін бері кел, бөбек.
Бедерлі бесік, төрт есік,
Төгілте салдым тер төсек.
Бөпешім, бесік - отауың,
Отауыңа кір, бөбек.

Бесіктің түрлері



Бесік жабдықтары

1. Бесік көрпе.
2. Жөргек.
3. Қолбау.
4. Құсжастық.
5. Құстөсек.
6. Тізе бау.
7. Тізе жастықша.
8. Түбек мүйек /кепіл/.

Бесіктің құрылысы

1. Алдыңғы бас /бөген/
2. Артқы бас /бөген/
3. Белағаш /арқалық, арыс/
4. Жақтау
5. Жорға /табан/
6. Сабау
7. Тақтай
8. Түбек
9. Шабақ
10. Шүмек

Бала тәрбиелеудегі салт-дәстүрлер

Құрсақ шашу – жүкті болған келіннің енесі ауыл әйелдерін шақырып қонақ етеді. Олар өз үйлерінен бір-бір дәм пісіріп әкеледі. Оның себебі - келіннің жерік болып жүрген асын тауып беру.

Жарыс қазан – толғата бастаған келіннің енесі қыстай сақтаған жылы-жұмсағын қазанға салып, «жарыс қазан» асу қамына кіріседі. Бұл – келін тез босансын деген ниеттен туған ырым.

Шілдехана – жаңа туған нәрестені әртүрлі «жын-шайтан», «перілердің» салқынынан, қорғап, күзету үшін өткізіледі.

Сүйінші – немерелі болған әже сүйінші сұратып жас балалар мен келіндерін жан-жаққа жібереді.

Балаға ат қою – нәрестеге үш күннен қалмай ат қойылады.

Бесік тойы – кіндігі түскен баланы бес күннен кейін бесікке салады.

Баланы қырқынан шығару – қырық күн толғаннан соң нәрестенің «сүт тырнағы» мен «қарын шашын» алып, теңгелер салған ыдысқа қырық қасық су құйып, шомылдырады.

Сүндет тойы – ер балаларды 5, 7 немесе 9 жасында сүндетке отырғызады.

Тоқым қағар – бала бірінші рет үйінен алысқа жолаушылағанда өткізіледі.

Жүкті болған келінге жасалатын салт-дәстүрлер:

Керегеге орамал таңу – келіннің жүкті болғанын сезген ене «Атамыздың аруағы біліп, қолдап жүрсін» деп ауылдағы үлкен үйдің оң керегесіне ақ орамал таңады.

Құрсақ шашу – келін жерік болғанда кішігірім той (құрсақ шашу) істейді. Бұған әйелдер өз үйлерінен бір-бір дәм пісіріп әкеледі. Оның себебі келіннің жерік болып жүрген асын тауып беру.

Жуамен тамақтандыру – келіннің төбетін апу үшін жуа әкеліп жегізеді.

Сағыз шайнату – «іштегі бала шымыр болсын» деген ниет.

Саз, топырақ, қызыл ірімшік жегізу – баланың сүйегі берік болу үшін жегізеді.

«Келін көңілі» бас қосуын өткізу – келіннің көңіл-күйін көтеру үшін жастардың бас қосуын ұйымдастыру.

Арқан еспеу – бала кіндігіне оралып қалуы мүмкін.

Теңді буу, қаптың аузын жабуға рұқсат еспеу – керісінше, жабулы заттарды ашуға, буулы нәрселерді пешуге болады.

Түйе етін жемеу – жүкті әйел баласын 9 ай емес 12 ай көтеруі мүмкін.

Келіннің етегін бұру, далаға жалғыз шығармау – түсік болдырмау үшін жасалады.

Кіндік кесуге байланысты салт-дәстүрлер және кіндік шешенің атқаратын міндеті:

Жүкті болған әйелді күту – екі жас үйленіп жатқан кезден кіндік шеше болуды қалап алатын әйелдер болады. Ол үшін алдымен екі жасты арнайы қонаққа шақырып, өз дастарханынан дәм таттырады. Осыдан кейін екі үй арасында да қарым-қатынас жиілеп, жарастық орнайды. Жүкті әйелді күтімге алады.

Босану кезінде басы-қасында болу – толғақ мерзімі жақындағанда жеке үй дайындалады. От жағып, су жылытылады. Үйдің ішкі-сыртқы дүние-мүлкі мұнтаздай тазаланады. Осы істердің басы-қасында кіндік шеше ұйытқы болып жүреді. Жүкті әйелді толғақ үстінде кіндік шеше демеп тұрады және олай-бұлай жүруіне де рұқсат етіледі.

Кіндігін кесу – кіндікті ақбалтамен кесіп, таза жіппен байлап, кіндік түбіне күл сеппен. Ақ балтаны өзге нәрсеге пайдаланбай сақтап қойған. Ер баланың кіндігін ырымдап «үй күшкі болмасын» деп қырдан асырып лақтырған. Ал қыз баланың кіндігін «үйдің құты болсын» деген оймен отбасы, оппақ түбіне көмеді. Сонымен бірге оқымысты болсын деп кітаптың, ат құлағында ойнасын деп аттың жалына байлайды.

Балаға қамқорлық жасау – дүниеге келген сәбиді емізбестен бұрын таза суға малынған қасқырдың жүнімен ауыздандырған. Бала ер жетіп ел қатарына қосылғанша кіндік шеше өз назарынан тыс қалдырмай әрдайым қамқор болып жүрген.

Балаға ат қоюдағы салт-дәстүрлер:

Артық саусағына қарай ат қою – Артық, Артықәлі, Артықбай, Қосекен, Қосбармақ.

Балаға тіл-көз тимейді деген ниетпен ат қою – Жаманбай, Қойшыбай, Оппақбай, Тезекбай, Жамангүл.

Баланың дені сау, жаны берік болуы үшін ат қою – Тасболат, Тастемір, Шымырбай, Өлмес, Мықтыбай.

Баласы шетіне берген үйде жас сәбиге ат қою – Аман, Аманқұл, Есен, Жүрсін, Тоқтар, Тұрсын, Тұрсынқұл.

Бала-шағаларының өмірі ұзақ болсын, көп жасасын деген ниетпен ат қою – Жанұзақ, Жүзбай, Жүзжасар, Мыңжасар, Өмірбек, Сексенбай, Тоқсанбай, Ұзақбай.

Бұрын-соңды болған қару-жарақ аттарына байланысты ат қою – Қылышбек, Мылтықбай, Найзабек, Садақбай, Шоқпарбай.

Елдің ардақты азаматтарының атын солардай батыр, дана, өнерлі болсын деген ниетпен жаңа туылған балаға ат қою – Абай, Абылай, Ғабит, Жәнібек, Исатай, Қазыбек, Махамбет, Сәбит, Сәкен, Сырым, Төлебек, Ыбырай.

Ерекше көзге түсетін белгілеріне қарай ат қою – Анарбай, Қалдыгүл, Қалдыбай, Құдірет, Меңдібай, Меңдігүл, Сүндет.

Ислам дінінің әсеріне байланысты ат қою – Ғали, Жамал, Зылиха, Иса, Мұхамбет, Омар, Оспан, Сүлеймен, Хадипша.

Қызға аспан әлемінің, аңдардың, асыл тастардың, қымбат маталардың, нәзік өсімдіктердің атын қою – Айман, Алтын, Еңлік, Жібек, Жұлдыз, Күміс, Құралай, Мақпал, Меруерт, Раушан, Шолпан, Шынар.

Мерзімінен бұрын дүниеге келген балаға ат қою - Лекер, Шалабай, Шалабек.

Мұрат-мақсатыма жеттім-ау деген ниетпен ат қою - Арман, Бақыт, Мақсат, Мұрат.

Соңғы балаға ат қою – Кенжебай, Кенжегүл, Кенжетай.

Төрт түлік мал, аң мен құстарға байланысты ат қою – Арыстан, Аюбай, Бота, Ботагөз, Бүркіт, Қойшыбай, Сандуғаш т.б.

Ұлы жоқ үйде қыз туғанда ат қою – Болған, Тойған, Ұлбала, Ұлбосын, Ұлжан, Ұлту, Ұлтуған т.б.

Шілдеханада орындалатын салт-дәстүрлер:

Бала дүниеге келген күні кешке ауыл жастары шілдеханаға жиналады - әйел аман-есен босанған күні кешке ауыл жастары шілдеханаға жиналады. Шілдехана кейде үш күнге созылады. Өнерлі жастар таң атқанша жаңа туған баланы, оның анасын ардақтап ән салып, күй тартады. Бұған өнерлі жастар шақыртпай-ақ келіп, таң атқанша көңіл көтереді.

Қыз-келіншектер мен бозбалалар айтысады – қыз-келіншектер мен бозбалалар айтысып жеңгендері тоғызын алады.

Әртүрлі ойындар ұйымдастырылады – жастар түнді қуанып, қызықпен өткізеді.

Шілдеханаға тек қана жастар қатысады - шілдеханаға ауыл үлкендері қатыспайды. Жаңа туған нәрестені әртүрлі жын-шайтан, перілердің салқынынан қорғап, күзету халық сенімі бойынша тек қана жастардың міндеті.

Баланы бесікке салуда орындалатын салт-дәстүрлер:

Бесіктің жабдықтарын орын орындарына қою – кіндігі түскен баланы бес күннен кейін бесікке салады. Бұған жиналған ауылдың көрші-қолаң әйелдері шапуларын ала келеді. Баланы бесікке салардан бұрын ауылдың жасы үлкен, беделді әйелі бесік жабдықтарын орын-орындарына қояды. Содан кейін бесікті адыраспанмен аластап шығады. Кейде арша түтінімен де аластайды

Адыраспан түтінімен бесікті аластап шығу – баланың ұйқысы тыныш болу үшін және жын-шайтанды қуу мақсатымен адыраспанды отқа жағып түтетіп, баланы бесікке бөлерден бұрын бесікті айналдыра аластап ырымдайды. Кейде бесіктің бел ағашына қыздырылған темір тигізіп те ырымдайды.

«Тыптыма» ырымын жасау – баланы бесікке бөлерден бұрын тыптыма ырымы жасалады. Бесіктің түбек тесігі арқылы бауырсақ, кәмпит және басқа тәтті дәмдер жапа-тармағай астына тосылған алақандарға

тасталады. Басқарушы әйел, «тышты ма» деп сұрағанда, қасындағы әйелдер іле-шала «тышты-тышты» деп шу ете түседі. Әрбір жақсылықты үнемі пашу пашумен қарсы алатын халқымыздың бұл дәстүрі балаға бесік құт дарытсын деген ниетпен туған рәсім.

Бала бөленген бесіктің үстіне жеті нәрсе жабу – ең бірінші бесік көрпе, одан кейін шапан, кебенек, тоң, жабу, жүген және қамшы сияқты бұйымдармен жабады. Тоң, шапан жабу ержеткенде халықшыл болуына, жүген тез өсіп ат үстіне ойнақ салсын, кебенек пен қамшы – ел қорғайтын ер болсын деген тілек.

Баланы қырқынан шығаруда орындалатын салт-дәстүрлер:

Ұл баланы қырқынан шығару мерзімі – ұл баланы қырқынан 37, 39 күнде шығарады. Бұл ұл баланың қызға төлейтін қалың малы аз болсын деген ниетпен істеледі.

Қыз баланы қырқынан шығару мерзімі – қыз баланы қырық күннен асырып, 42-44 күнде қырқынан шығарады.

Баланы шомылдыру – бұл кәдеге жиналған ауыл әйелдері ыдысқа 40 қасық су құйып, теңгелер салып, сол суға баланы шомылдырады.

Сүт тырнағын алу – баланың тырнағын алғаннан соң адам баспайтын жерге көміп тастайды.

Қарын шаптын алу - бұл шапты шүберекке түйіп, тұмарша етіп тігіп баланың оң иығына қадайды. Жалпы баланың шаптын еш уақытта ашық-шапшық жерге тастамайды. Адам аяғы баспайтын жерге көміп отырады. «Қарын шаптың қарғысы қатты болады» деген мақал да осы салтқа байланысты.

Ит көйлегін ауыстыру – баланың қырқынан шыққанша киетін «ит көйлегіне» сәбиді қырқынан шығару үстінде түрлі тәттілерді түйіп бір иттің мойнына байлап қоя береді. Жас балалар итті қуып жетіп тәттілерді өзара бөлісіп алады. Бойына бала бітпей жүрген әйелдер қалап алатын дәстүр де бар. Баланың анасы ит көйлекті жырттып береді.

Нәрестені тіл-көзден сақтау дәстүрлері:

Нәрестені тіл-көзден сақтау – нәрестені тіл-көзден сақтау үшін нәрестенің бесігіне, киіміне тұмар ретінде жылан басын, үкі, тоғыз моншақ, күміс тиыңдарды іліп қойған.

«Көз тиді» деп секем алу – егер «көз тиді» деп секем алған жағдайда сол адамның үйінен бір нәрсесін әкеліп түтетеді. Осылайша қас күштердің беті қайтады. Баланы тіл-көзден сақтайды деген сенім болған.

Нәрестенің ата-анасы әлде біреудің нәрестеге сұқтана қарағанын, «балаң балпақтай» екен деген сөзін көңіліне алу – егер нәрестенің ата-анасы көңіліне алған жағдайда, іле-шала оған түкірту ырымын жасатады. «Көзінде қалы бар адамның қарағаны тегін жібермейді» деп үйге осындай белгісі бар адамның келуінен қатты сақтанады.

Нәресте сұлқ түсіп қатты ауырып қалған кезде – осының «көзі тиді-ау» деген адамды таштырып алып, оған түкіртеді. Басқа да сан түрлі ұшықтау ырымдарын жасайды.

Нәрестеге жұрттың назары түспеуі үшін нәрестені көзден тасалап, оған көбінесе жаман-жәутік, ескі-құсқы кигізіп, бет-ауызына әдейі күйе жағып қояды.

Тұсаукесер тойының салт-дәстүрлері:

Тұсаукесер күнін белгілеп, қонақтарды шақыру сәби «тәй-тәйлап» жүре бастағанда өткізіледі. Алдымен, тұсаукесер күні белгіленіп, арнайы қонақтар шақырылады. Бұл күні кейбір ауқатты адамдар көкпар да тартқызып, арты думанды тойға да ұласып кетуі ғажап емес.

Көшпелік арасында баланың тұсауын кесетін адамды таңдап алу. Жиналған көшпелік арасынан көбінесе жүрісі жылдам, қимылы пирақ, іске епті қасиеттерімен көзге түсетін қағылез, пысық адам таңдалып алынып, нәрестенің тұсаукесерін соған тапсырады. Тұсау кескен адамға сәбидің тұсауына байланысты, арнайы «тұсаукесер» сыйлығы беріледі

Кең дала, таза ауада жайылған дастархан жанына қазық қағып, аяғы тұсалған баланы арқандап қою. Тұсаукесер салты алдында жиналғандар кең дала, таза ауаға шығып, үсті түрлі тәтті дәмге толы бала-шағаға арналған дастархан жанына қазық қағып, аяғы тұсалған баланы арқандап қояды.

Балаларды жаяу жарысқа жіберу. Тойдың негізгі жанкүйерлері – балалар алыстан жаяу жарысқа жіберіледі, қай озып келгені арқанды қиып, барлық дастархандағы дәмге ие болады, оған арнайы сыйлық беріледі.

Баланың тұсауын кесу - бұдан соң «Жүйрік бол!», «Шауыш кет!» т.б. тілектер айта отырып, екі қолынан екі адам жетектеген баланың тұсауын кесуге таңдалып алынған адам ала жіпті кесіп жібереді. Тұсауы кесілген соң, сәбиді екі адам ортаға алып шығып тез-тез жүргізеді. Осы кезде «Тұсаукесер» жыры пырқалады.

Тілапарда орындалатын салт-дәстүрлер:

Ауылдың ділмар, пешен ақсақал қарияларын шақыру. Бүлдіршіннің тілі жеке-жеке сөздерді айтуға икемделе бастаған кезде тілі тез шығу үшін дәстүрлі «Тілапар тойы» жасалады. Мал сойылып, ауылдың ділмар, пешен, ақсақал, қариялары арнайы шақырылады

Балаға қойдың тілін жегізу. Олар «Тілің тез шықсын!» деп, сәбиге қойдың тілін жегізеді, қой ішегімен буындырып тұрып «Сөйлейсің бе?» деп сұрақ қойып, үш рет «сөйлеймін» деген уәдесін алады.

Ақсақалдардың ақ батасын алу. Осыдан соң ақсақалдар «Сандуғаптай сайрап кет!», «Жиреншедей пешен бол, Жәнібектей көсем бол!» деген сияқты ақ баталарын беріп тарқасады.

Сүндет тойда орындалатын салт-дәстүрлер:

Сүндет тойды өткізетін күнді белгілеу. Қалыптасқан дәстүр бойынша ата-бабаларымыз ер балаларын бес, жеті не тоғыз жасында

сүңдетке отырғызады. Сүңдет тойын өткізетін сәтті күн алдын-ала белгіленеді.

Қонақтарды тойға шақыру. Сүңдет тойға ғана тән өзіндік ерекшелік тойға қонақтарды баланың өзі шақырады. Айшықты тарланбозға сәнді киінген бір бозбала мен құйрығын шарт түйіп, жорға мінген сүңдеттелген бала көпшілікті тойға шақырады. Оның бауырсақ пен кәмпит толтырылған қоржынынан ат басын тіреген үй иесі дәм татады да, түсті матаны жыртғып, бала мінген жорғаның жалына байлайды.

Сәрсенбі күні баланы сүңдетке отырғызу. Сәрсенбінің сәтті күні баланы сүңдетке отырғызады. Тойға келген адамдар «сүңдетің қабыл болсын!» деп, баланың айналасына жеміс-жидек пен тәтті дәмдер толтырады.

Бала асырап алуда орындалатын салт-дәстүрлер:

Міндетті түрде той жасау. Қазақ халқында негізінде өз кіндігінен ер баласы жоқ адамдар туыстарының, ағайындарының баласын асырап алатын. Көбінесе ер балаларды, ал оның реті келмегенде қыз баланы да асырап ала беретін. Малды адамдар атшаптырым той жасаса, дәулеті шағындар құрмалдық жасайды.

Ер балаға асық жілік, қыз балаға тоқпан жілік ұстату. Баланың қолына жілік ұстатып, көпшілікті бұған куә ету бала асырап алатын әке мен шешенің де жұрт алдында оларды тумады деп бөлмеу туралы беретін уәдесі, анты. Жұрт алдында жілік ұстату салты екі жағынан да бала алу, бала беру ісіне ризашылығын білдіреді.

Ер баланы ашамайға мінгізу. Ер балаларды жілік ұстатуға қосымша ашамайға мінгізу жорасы да бар. Өйткені баланы бауырға салу көбінесе оның 5-6 жасар кезінде болады. Бұл кезде баланың атқа мініп үйренетін кезі. Әрине, тым жақын туыстар арасында балалары есейіп қалған кезде де бола береді. Ал бөтен елден алғанда бала мүмкіндігінше жастау болу керек.

Балада болатын қасиеттер және баланың болашағын болжау белгілері:

Бақытты, жары сұлу – ұл бала көзін ашып ұйықтайтын болса.

Балуан – бетінде қалы болса.

Ел басқаратын көсем – жастықтың үстінде ұйықтайтын болса.

Жайдары – маңдайы кең болса.

Жайдары, аққөңіл – шалқасынан жатып ұйықтайтын болса.

Жалқау – желкесінің шұңқыры үлкен болса.

Кемесгер – аяқ-қолын төрт жаққа созып, бей-жай ұйықтайтын болса.

Күйеуі көрікті – қыз бала көзін ашып ұйықтайтын болса.

Күйші – баланың бір құлағынан екінші құлағы үлкен болса.

Қызғаншақ, кейде ойшыл – етпетінен ұйықтайтын болса.

Мырза – алақаны ашық, алаңсыз емес.

Өгірікші – құлағы мен аузының арасы жақын болса.

Сараң – анасының омырауын тас қылып ұстап отырып алса.

Сері – бас бармағы үлкен, сүйрік болса.

Уайымшыл – бүк түсіп ұйықтайтын болса.

Шебер – бармағы майысқан болса.

Ынжық – көршені тұмшалап, орап алып жататын болса.

Қазақ халқы – басқа халықтар сияқты өзінің тарихымен, әдет-ғұрып, салт-дәстүрінің ерекшелігімен, өркениетті мәдениетімен, рухани байлығымен көзге түскен ұлы халықтардың бірі. Әсіресе, бала тәрбиесінде, біріншіден, ана тілін толық меңгеріп, әдет-ғұрып, салт-дәстүріміздің жақсы мен жаманын ажыратып, жақсысын алып, баланың бойына сіңіріп отырған. Жастарды әдепті мінезге баулыған. Ж.Аймауытов (Психология, 1926) айтқандай: "Адам мінезінің, ақыл-қайратының әр түрлі болуы тәрбиенің түрлі болуынан". Тәрбиенің екі түрі бар: бірі – дене тәрбиесі болса, екіншісі – жан "*рух*" тәрбиесі деп атап көрсеткен. Соңдықтан да жастарды тәрбиелеудің негізгі мақсаты – дені сау, ұлттық сана-сезімі жоғары, рухани ойлау дәрежесі биік, мәдениетті, парасатты, ар-ожданы, адамгершілігі мол, еңбек сүйгіш және тағы басқа ізгі қасиеттерді қалыптастыру. Ж.Баласағұн бабамыздың [8] "*Құтты білігінде*" айтқан адам өмірін екі нәрсе ұзартады, бірі – жақсы ісі, екіншісі – жақсы сөзі, - деген өсиетіне сүйене отырып, жастардың тән және жан (*рух*) тәрбиелеріне мән беру, қазіргі жаһандану кезеңінде қазақ ұлтын сақтап қалудың құралы болмақ.

Әдебиеттер

1. Белинский В.Г. Избранные труды. Москва, 1969.
2. Махмуд Қашқари. "Диуани лұғат ат түрік". Сана, 1923. №1.
3. Құралұлы А. Қазақ дәстүрлі мәдениетінің анықтамалығы. Алматы, 2001.
4. Ибн Сина. Канон в медицинской науки. Кн. III, Ташкент, 1956.
5. Колбасенко И.С. Некоторые киргизские обычай и поверия. Киев, 1889.
6. Жансүгіров І. Той. Алматы: Өнер, 1993.
7. Очерки по истории народной медицины Казахстана /Под ред. Шарманов Т.Ш. / Алма-Ата, 1978.
8. Жүсіп Баласұғұн (Баласугун Жусип Хас Хаджив). Наука быть счастливым / перевод Наума Гребнева, М., 1971.

REZUME

Kunanbai K., Kabden.M. (Turkistan)

NATIONAL TRADITIONS AND CUSTOMS OF THE KAZAKHS ON OFFSPRING UPBRINGING

National traditions and customs of the Kazakhs on offspring upbringing is scientifically proved system which is transmitted from generation to generation. This article shows traditions of children upbringing beginning from their birth, umbilical cord cutting, putting into "besik" to their full age with scientific interpretation. Tradition to test future generation directed to their standing is also mentioned.


Шадыман АХМЕТҰЛЫ


КҮН – РӘМІЗ


Автор в статье напоминает о вековой традиции казахского народа поклонения солнцу, восхваления тенгри, сравнивает и объясняет смысл слова «солнце» в древнекитайском, древнетюркском, в современных тюркских языках.

Yazar Kazak halkının geçmişindeki güneşe tapmak, gök tanrılarına saygı göstermek gibi geleneklerini unutmadığını hatırlatarak, Eski Çin, Türk ve şimdiki Türk dillerini karşılaştırarak «güneş» sözünün anlamını açmaya çalışır.

Тәңір

Ежелгі қытайлардың мифология кейіпкері Пәнгу (盘古) деген алып әлемді жаратқанда аспан мен жердің қайтадан бірігіп кетуінен сақтану үшін басымен көкті, аяғымен жерді тіреуі жөніндегі әдемі аңыз қытайлардың санасын бірнеше мыңдаған жылдар бойына жаулап келді. Сондықтан да ежелгі қытайлардың үш мың жылдан артық тарихы бар тасбақа сауыты мен  сүйектерге ойып жазылған сауыт-сүйек жазуларында аспан ұғымын білдіретін 天 (тян)

иероглифін үлкен ұғымындағы 大 (да) иероглифі мен “аспанның” немесе “күннің” таңбасын сызу арқылы бейнелейді (сол жақтағы суретке қараңыз) [1], немесе оның ықпам тұлғасын 大 (да) иероглифінің үстіне бір көлденең сызықша сызумен көрнектілендіреді (天). Да иероглифі ежелгі қытай тілінде дәй, тәй болып та оқылады, оның о бастағы мағынасы жай  ғана үлкен ұғымын білдірмеген, қайта ересек адам, ұлық, мәртебелі адам деген мағыналарда жұмсалған. Қазіргі қытай тілінде де осы мағыналармен сабақтас [2]. Да иероглифінің сауыт-сүйек жазуларындағы үлгілері мынадай (оң жақтағы суретке қараңыз):

“Тян” иероглифі мен “да” иероглифінің Қытайды Шаң-Жоу әулеттері билеген тұстарда металдарға ойылған жазулардағы  үлгілеріндегі айырмашылық шамалы, кейде “тян” иероглифі еркектік кескінмен де бейнеленеді (сол жақтағы үш суреттің алдыңғы екеуі – тян, соңғысы – да [3]).

Қазіргі қазақ тілінде “тай” сөзі ірі, үлкен мағынасымен тайлан (ірілен), тайқазан секілді бірен-саран сөзде сақталғаны мәлім.

“Тян” иероглифінің ежелгі қытай ұғымында аспан деген мағынасынан тыс, жаратылыстық дүниенің қожасы, жаратушы, тәңір деген мағыналары да бар. “Патша” сөзінің ескі қытай тілінде көбінесе 天子 (тянзы) деп айтылуы да тәңірдің ұлы, көктің ұлы деген киелі ұғымдармен астасып жатыр. Біздің пікірімізше, осы аталған соңғы мағынасы – оның ең бастапқы мағынасы

болуға тиіс. Демек, әлемнің жаратушысы Пэнгуды алып адам ретінде сипаттаудан жасалған “тян” иероглифі кейінгі дәуірлерде бірге-бірте аспан ұғымына ауысқан. Қытайлар天 иероглифінің ықшам тұлғасын “да” иероглифінің төбесімен көк тіреген алып адам бейнесінде сипаттауы осы мифологияның ұрпақ жадында сақталған жарқын бейнесі. “Тян” иероглифінің ежелгі қытай тіліндегі оқылуы thien (t'ien), ерте орта ғасырдағы оқылуы thien (t'ien), таяу заманғы оқылуы thi:n, қазіргі оқылуы thian, қытайдың кантон диалектісіндегі оқылуы thie,.

Ежелгі шумер тілінде “дингир” (демер) сөзі құдай, аспан [4] деген мағыналарды білдіреді. Түрік-моңғол тілдерінде де “теңір” (tä,ir – төңір, tä,iri – төңірі, тэнгэр – теңгір, тигір) сөзінің де аспан [5] және төңір [6] деген қос мағынасы бар.

Ескі түрікшедегі “теңірі” сөзі тең және ірі деген екі сөзге бөлшектенуі мүмкін. Мұндағы көп мағыналы тең сөзінің аспан деген мағынасы барлығын ескі түрік тіліндегі теңді – аспандады, әуеледі (күш теңді – күс әуеледі, оқ теңді – оқ аспандады), тенек – ауа, теңіргі – аспанға әуелетіп атты, теңтүрді – ұшырды, теңерді – теңгерді, теңленді – бағамданды, пайымданды, теңледі – тең етті, тең қылды тәрізді мысалдардан, қазіргі ұйғыр тіліндегі төңләмек – кезеу, ұсыну етістігінен айқын аңғарамыз. Йұғырлар (сарыұйғырлар) төңір сөзін de,9r, de,er [7] деп те айтады.

Қытай мифологиясындағы Пэнгу (盘古) образы қазақ тіліне де өз әсерін қалдырғанға ұқсайды. “Тіреп тұрған аспаның болса, тастап жібер”

иероглиф	ежелгі оқылуы	ерте орта ғасырдағы оқылуы	таяу заманғы оқылуы	қазіргі оқылуы	сужоу диалектісіндегі оқылуы
盤 (盘)	buan	buan	phuan	phan	bø
古	ka	ku	ku	ku	kəu

деген фразеологиялық сөз тіркесі бізді осы ойға жетелейді.

Иероглифтің қазіргі қытай тіліндегі оқылымы жеткізе алмай тұрған көмескі сырларды ежелгі дыбысталуы ашуы мүмкін (жоғарыдағы кестеге қараңыз). Бұл ескі түрік тіліндегі бенгү (мәңгі), бөгү сөздерін еске салады. Пән (盤) иероглифінің сын есім болған тұстағы мағынасы кең, жалпақ, байтақ, ұлан-байтақ, аса үлкен, алып [8]. Бұл Пэнгу атының түрік тілдеріндегі кеңістік сөзімен қатыстылығын айғақтауы мүмкін.

Ежелгі қытай аңыздарында Пэнгудан тыс тағы бір кейіпкер бар. Оның аты да түрік тілдеріне бек жақын. Пәнху (盘瓠) Гаушицшының (高幸氏) иті. Аңызда айтылуынша, Патша нұмдардың (戎) У науғылы сеңуінің басын

өкелгенге қызымды берем деп жарлық шашады. Ит (Пәнху) басты алып келеді де, ханшамен үйленеді. Олардан тараған ұрпақ оңтүстік-батыс алапты жайлайды. Мифологиядағы Пәнху итті немесе көк бөріні киетек санаушы тайпаның көсемі болуы керек. “Ху” иероглифінің баспа-бас аудармасы қабақ (асқабақ). Түрік тілдерінде итті “көбек” деп те атайды. Мифология қытай жұртына көбек емес қабақ түрінде жетуіне қабаған (қапаған) сөзінің игі әсері болғанға ұқсайды. Түрік қағанатында Қапаған есімді әйгілі қағанның болғаны жалпақ жұртқа мәлім. Ендеше ықылым замандарда Қытайдың батысы мен теріскейіндегі далалық аймақтарда қоныстанған көпшелі түрік текті ұлыстарда қапаған, қапақ, көбек есімді елбасылар болмаған деуге ешқандай негіз жоқ. Ал “пән” иероглифінің мағынасын жоғарыда атап өткенбіз.



Орыс ғалымы В.В. Радлов қазақтардың, алтайлықтардың салтында киіз үйлерінің шаңырағына дуа мен зиянды бәле-жала, кесір-кесапаттан қорғап, күзететін аяқ-қолын керіп, төбесі көкті тіреген адам кейшіндегі құдайды іліп қоятынын жазады [9]. Түрік мифологияларында төс [10] деп ардақталатын осындай киелі құдайлардың (фетиштердің) бейнесі сол жақтағы суретте кескінделген [11]. Бұл суретте тәңірдің келбеті қытай иероглифіне қарағанда анағұрлым анық кескінделген.

Жақ

Ертедегі көптеген халықтар күн тәңірін шебер садақкер, күн нұрын жебе деп тануға байланысты, жер ана күн нұрынан жүкті болады деп сенген. Түрік аңыздарында дыңдағы арулар көкпен келген сағымнан жүкті болады. Мұндай нанымдар моңғолдарда да болған [12]. Көк сағымның күн тәңірі атқан жебе екендігін Қытайдың Юннән өлкесіндегі Цаңюан (倉源) петроглифінен (оң жақтағы суретке қараңыз) байқайсыз [13]. Қазақта найзағай көк тәңірінің жебесі, көк тәңірі жер бетіндегі жауыздық пен албастыларды жасын атты жай оғымен жазалайды дейтін ұғым бар. Сондықтан да біздің ата-бабаларымыз найзағай патырлағанда көкке қарап мінәжат еткен, жай түскен жерді аса құдіретті деп санаған. Ежелгі қаңғалар [14] жөніндегі қытайша жылнамаларда: “Нажағай түссе қуанады. Әр нажағай түскенде алақайлап аспанға оқ атады. Сосын ол жерді тастап кетіп қалады. Келесі жылы күзде мал тойынғанда, сол жай түскен жерге қайта жиналып, қопқар шалып, әлеңдік жағып, ақинақ суырысады. Кіндік қағанаттағы (Қытайдағы) жын-шайтанды аластағандай бақсы әйел дұға қылады, ойнайды. Атты адамдар жай түскен жерді 100 мәртеге дейін айналып шығады. Әрқайсысы қолдарына тал шыбық алып, оны егеді де, сүтпен суарады” [15] – деген жазба дерек хатталған.



Ату қаруы садақтың қазақ тілінде бірнеше атауы бар: Олар – жақ, жай, жа, адырна. Жай, жа атаулары барлық туыстас түрік тілдес халықтарға ортақ атау [16] болуы да бұл сөздердің қару атауының көне тұлғасы екендігін

көрсетеді. «Түрік сөздігі», «Оғызнаме», «Құтты білік» тәрізді көне түрік жазба мұрағаттарында бұл атау – “йа” түрінде кездеседі, ал саха (якут) тілінде – “саа” [17] делінеді. Махмұт Қашқаридың «Түрік сөздігінде» садақ ұғымындағы “йетен” [18], “оқлұқ” [МҚ 1-131] сөздері бар. Жақ [19] сөзінің “жа” түрінде қолданылатын көне нұсқасы қазақ тіліндегі саржа, бұқаржа сөздерінде сақталған [20].


Ерлік жырларындағы “орайда орай оқ атқан, он екі құлаш жай тартқан” деп суреттелетін жайларды әдеттегі садақ емес, садақтың наржақ



(манжушада selmin, selmin i begi, қытайшада 弩弓, орысшадағы арбалет [21]) делінетін үлкен түрлері деп бағалаған жөн. Осындай кісі бойындай үлкен садақтардың кескіні қазақ даласындағы петроглифтерде (жоғарыдағы суреттерге қараңыз) кездеседі [22]. Мұндай садақтың үлгілері дүниежүзіндегі көптеген халықтарда (оң жақтағы суретке қараңыз) болған [23]. Бұлар жай садақтар емес, қайта күн құдайы (kün te,ri) ретінде марапатталатын күндегі шебер садақкер ұғымының халқымыз жадына орныққан үлгілері.

Шүршіттің уежі тайпасының (wezhi aiman) нимача (nimacha) руында Долун Гыгы (多龙格格) деп аталатын жақ пен оқтың тәңірі бар. Халық әр жылы күзде осы тәңірге тасаттық береді [24]. Міне мұнан шығыс халықтарында жақ пен оққа сыйыну дәстүрінің болғандығын аңғарамыз. Бір қызығарлық жайт, садақ ұғымындағы “йа” сөзінің йұғыр тілінде оқ (стрела), ал оқ сөзінің садақ (лук) болып ауысып айтылуы. Йұғырлар саңырауқұлақты “тәңір оқ” деп атайды, оқ пен садақ деген сөзді “оқ-йа” (oŋq-ja) дейді [25]. Қазіргі ұйғыр, өзбек тілдерінде оқйа (oqja) сөзінің мағынасы – оқ.



Петроглифтердегі садақ үлгілері күн тәңірі, күн деген ұғымдарға ұласуы заңды. Ежелгі түрік руналық жазуларында “жай” сөзі – “йай” деп оқылумен қатар, жуан й дыбысының шартты таңбасы да садақ деген ұғымдағы иероглифпен (D) бейнеленеді. Шумер  иероглифінде де мына таңба садақ ұғымын білдіреді (оң жақтағы суретке қараңыз).

Халық ауыз әдебиетінде садақтардың жасалған материалдарына қарай қайың садақ, қарағай садақ, үйеңкі садақ деген түрлері де кезігеді. Сондықтан да қайыңның тозымен қапталған сарғайған түріне байланысты саржа, сар садақ деген атаулар бар дейтін көзқарастар бар.

Қазақ тілінде саржа сөзі екі мағынада: бірінші, сүйекпен әшекейленген әдемі садақ; жақ; екінші, осы садақтың оғы [26].

“Сар” сөзі ұйғыр, өзбек, татар, йұғыр тілдерінде кезкүйрық (老鹰, 苍鹰) мағынасын береді. Моңғолдар “сар” деп ителгіні (花豹) айтады. “Сар”, “саран” сөзінің моңғол тілінде ай деген мағынасымен қатар, төбел, қарауыл деген ауыспалы мағыналары да бар.

Жақтардың да қолданыс орнына қарай бірнеше түрлі атауы болуы әбден мүмкін. Қазақтар саржа, саржақ деп садақ түрлері ішіндегі алысқа атылатын керемет түрін атаған. Мұндай садақтар кезкүйрық тектес биік ұшатын құстарды атуға арналатындықтан, сардақ аталуы бек мүмкін. (Түрік қағаны) Шату (Қытай елшісі) Жаңсун Шыңға: “Мыналарды атып түсір” деп екі оқ берді. Жаңсун Шың садағын оқтай ұмтылып, екі бүркіт таласқан орайда бір оқпен екеуін де атып алды. Балаша мәз болған Шату перзенттеріне және маңындағы дегдарларға мынамен араласып, оның мергендік өнерін үйреніндер деді [27] – деген дерек осы ойымызға арқау болады.

Саржа – саржақ – сардақ – сайдақ – сағдақ – садақ болып ауысу түрік тілдерінің даму заңдылығына үйлеседі.

Кейінірек садақ атауы белге ілген жақтың, қарудың өз атауының орнына да қолданыла бастады. Садақ сөзін халық ауыз әдебиетінде қарудың қабының да, қарудың өзінің де атауы ретінде қолданылуын жиі кездестіреміз [20, 61]. Моңғол тілінде «оқтың қабының аты – саадаг [28] (садақ), ал тува тілінде жебені – садақ (саадак) дейді. Кейбір түрік тілдерінде саадак, сайдақ, sadak сөздері жақтың қабы деген мағынада қолданылады. Орыс тіліндегі саадак [29], сайдак, сагдак, сагайдак атаулары садаққап, жаққап, қорамсақ деген мағынадағы түрік-моңғол тілдерінен ауысқан.

Жақтың ең көне түрін, скифтер, сақтар, сарматтар қолданған үлгісін, қарутану ғылымында шартты түрде “скиф садағы” деп атайды. Ол – кішкентайлау келген, екі басы дөңгелене қайырылған, кері иілген садақ. Формасына қарағанда бірнеше ағаш түрлерінен құралып жасалған болуы керек [20, 53].

Сар түбірінен жасалған түрікше сармақ (Ordu düşmanı sardı – қосын жауды қоршады; Ateş çevreyi sardı – Өрт төңіректі қаптады; İpliği sarınak – жіпті түйю) сөзінде орау, шанду, қоршау, қаптау, түйю деген мағыналар бар. Бұл қазақ тіліндегі сыру етістігімен мәндес [30]. Қазақ тіліндегі сыру сөзінде жиі етіп бастырып тігу, кері сырып тастау, сышырып тастау деген мағыналар бар. Ендеше, біз сардақ деп пайымдаған атаудағы “сар” сөзінің тағы бір көмескі мағынасы – “жақтың иінінің бетіне тарамыс жапсырылып (сүйектен, ағаштан) құралған бөліктері қайыспен буылып, су өтпес үшін майға суарылып, қайыңның тозымен қапталатын” ерекшелігін [20, 53] паш етеді.

Сар желіс – ағыны күшті қатты желіс. Сар жол – ұзақ, қашық жол; үлкен, кең жол (Самарқанның сар жолы, Бұланайдың тар жолы), Тінейдің сар құсы, сар ауру деген тұрақты сөздердегі [31] “сар” сөзінің мағынасы сары

етістігімен қатыссыз. Ендеше, “сар” деп аталатын қыран құстың аты да оның алысқа, аса тегеурінді ұшатын ерекшелігіне байланысты қойылған атау. Сардай ұшқыр жебені және оны ататын жайды саржа, саржақ, садақ атау тілдегі осындай тамырластықтан сыр шертеді.

Жарық

Ортасында ноқаты бар шеңбер (☉) дала көпшелілерінде күн ұғымын білдірген. Осындай таңбаларды қазақ рулары күні бүгінге дейін кастерлепбағалайды. Төмендегі кестеге қараңыз:

дулат	☉ ☉	суан	☉	найман	☉
албан	♀ ♀	арғын	☉ ☉	беріш	☉

Ортасында ноқаты бар шеңбер ежелгі мысырлықтарда “ра” болып оқылып, күн ұғымын берген [32]. Ал қытай иероглифі төмендегідей тұлғалармен жазылған (сол жақтағы суретке қараңыз): Қазіргі қытай тілінде “ры” (日) болып оқылатын иероглифтің ежелгі дыбысталуы – 8I#et, орта ерте ғасырдағы дыбысталуы – ♣I#e#t, ал қазіргі қытай тіліндегі айтылымы – rì, қытай тілінің кыжя диалектісінде 8it, кантон диалектісінде nih болып та дыбысталады. Сондықтан мысырлық “ра” мен қытайлық “ры” дыбысын бір ұядан тараған деуге әлі ерте.

Қытай тіліндегі “ры” иероглифін синологтар “ер мен әйелдің жыныстық қатынасын бейнелейтін шартты таңбадан ауысқан. Ол арт жағынан жанасу деген мағынадағы ни (昵) иероглифімен сарындас. Қазіргі ауызекі тілде жыныстық қатынас жасау дегенді ры (日) деп айтады” [33] – деп қарайды.

Иероглифке мұндай мағынаның үстелуіне аталған иероглиф үлгілерінің ішіндегі көрінісі әйелдік ағзаға ұқсайтын тұлғалар негіз болған. 昵 иероглифінің ежелгі дыбысталуы – vI#et, ерте орта ғасырдағы дыбысталуы – vI#ét, қазіргі дыбысталуы – ni, кыжя диалектісінде – 8it. Бұл қазақ тіліндегі нет, нету (жыныстық қатынас жасау) деген сөзбен ұқсас. Жапондар өз мемлекетін Нихон деп атайды да, оны қытайша 日本 (ежелгі дыбысталуы: vI#et ru9n, орта ерте ғасырдағы дыбысталуы: ♣I#e#t ru9n) деген екі иероглифпен таңбалайды. Жапондар қытай иероглифін Таң әулеті тұсында қабылдаған. Осыған орай түрік руна жазуындағы nt, nd болып оқылатын таңбалардың толық аты нат, нет деп пайымдаймыз [34].

Ежелгі Мысыр мен Қытайдың бейнелі жазуларындағы күн таңбасы (☉) [35] мен ежелгі түріктердің руналық жазуларындағы таңбалар, Ұлы жүздегі

дулат, албан, суан, Орта жүздегі арғын, найман, Кіші жүздегі беріш тайпаларының ру таңбасының күнмен сәйкесіп отыруы күн таңбасының көптеген халықтарға ортақ киелі ұғым екендігін сипаттайды.

Ежелгі қытай тіліндегі *vi#et* деген сөзді *нер* (нар) деп те оқуға мүмкіндік бар. Ал “нар” сөзінің моңғолша мағынасы күн, жарық. Оның қазақ тіліндегі жарқын үлгісі “нарт қызыл”, “нарттай” тәрізді сөздермен көрініс табады. Ежелгі түрік тілінде күнес (күнеп) деп аталып күнге деген мағынаны білдіретін жер атының Шыңғыс қағанның алапат жорығынан соң, моңғол тіліндегі “нарат” (күнге) деген сөзге орын ығыстыруы да осыдан. Түрік тілдерінде сөз басындағы *n*-ның *й*, немесе *ж* дыбысына ауысуы заңды. Мысалы, *йағмүр* – *йамғүр* – *жаңбыр* – *наңмыр* (намдур, нанмур) [36]. Хакас тілінде *наа* – *жаңа* (*наа* товар – *жаңа* тауар, *нап-наа* – *жап-жаңа*, *жаңа* ғана, *наа* палық – *жас* балық, *наа* пала – *жас* келін, *наа* ай – *жаңа* ай), *наала* – *жаңала* (тонымны *наалап* тіктім – тонымды *жаңалап* тіктім), *наах* – *жақ*, ұрт (*наах* сөбігі – *жақ* сүйегі, *ізіг* *наағы* – есіктің *жақтауы*, *козенок* *наағы* – *терезенің* *жақтауы*, *мылтых* *наағы* – *мылтықтың* *дүмі*), *ниміс* – *дән*, *түйір*, *жем*, *кеп*, *нінь* – *жең* (*узун* *нінь* – *ұзын* *жең*, *ніске* – *жіңішке*, *жұқа*, диалектілерде *тішке*, *нүнъ* – *мамық*, *түбіт*, *нымах* – *ертегі* (*алыптых* *нымах* – *батырлар* *ертегісі*, *тапчанъ* *нымах* – *жұмбақ*), *нымырха* – *жұмыртқа* [37]. Осыған негізделгенде *n*-ның *й*-ға ауысуын Алтай тілдеріне тән құбылыс деуге болады. Сондықтан да моңғолша “нар” сөзін қазақ тіліндегі “жарық” сөзінің баламасы ретінде танып, “жар” сөзін күн ұғымына телуге мүмкіндік аламыз. “Жас” сөзінің моңғол тілінде *нас*, “жай” (сыр, сыралғы) сөзінің *най*, *ноён* – *жоян* (төре), *нудрага* – *жұдырық* [38] болып айтылуы да осы ойымызды растайды. *Навч* – *жашырақ* (*модны* *ногоон* *навч* – *ағаштың* *жасыл* *жашырағы*, *навч* *цэцэг* – *гүл* *бәйшешек*). *Навс* – *жамылғы* сөздерінде де *n* мен *ж*-ның ауысуы мен мұндалап тұр.

Қазақ тіліндегі *жарық*, *жарқын* деген сөздер орыс тілінде *яркий* (*яркий* *огонь* – *жарық* *от*, *яркий* *талант* – *нағыз* *талант*) делінеді, бұл сөздің түбірі “яр”. Этимологтар оны үнді-еуропа тілдеріндегі жыл деген мағынадағы *јаг* (*байырғы* *неміс*), *аг* (*байырғы* *скандинав*), *уеаг* (*ағылшын*), *уаге* («*Авеста*») сөздерінен іздейді. Чех, словак және поляк тілдерінде көктем сөзі *јаго*, *јаг*, *јагз* делінеді [39]. Біздің тілімізде *жаз* сөзінің *жай* және *жаз* деген екі үлгісі бар. *Жайшылықта* *алты* *ай* *жаз*, *алты* *ай* *қыс* деп айтылатындықтан, *жаз* сөзі көктемді де қамтиды. Бұл славян тілдеріндегі “яр” түбірінің түрік тілдерімен қатыстылығын тағы бір қырынан дәлелдейді. Ендеше, аталған (*яркий*) славян сөзінің төркінін жыл ұғымындағы еуропалық тілдермен қатысты деп қарастыру түркізмнен ат тонын ала қашудан болған. Жоғарыда көрсетілген еуропалық “йар” сөздері де түріктік “йар” сөзімен қатысы болуы әбден мүмкін. Алайда мұндағы басты айырмашылық бірінде жыл, екіншісінде *жарық* ұғымының басымдығында. Әрине, жыл басын қазіргі григориандық жыл есебімен 22 наурыздан бастайтын түрік-иран халықтары үшін көктем

сөзінің жыл басы саналуы табиғи. Мұнан тыс, ескі түрікшедегі “Jašiq teg jaruüil – күндей жарық, jašiq baš kötürdi jüz ašti jaruü – күн бас көтерді жүзі ашты жарық [ДТС 246] деген сөйлемдердегі jašiq (йашық) сөзі күн.

Түбін қуғанда жарық сөзінің түбірі йа (жа) болуға тиісті. Одан ескі қышпақ тілінде йай (жаз маусымы, жазғытұрым, көктемнің соңы) [40], йайчы (жайшы – желбіші, садақшы) деген сөздер [41], жалшы түріктік йаз (жаз), йар (жар), жақ (садақ) сөздері жасалған. Майя тіліндегі “jaš kin” (яшь к’ин) сөзін бірінші ай (жас күн) деп баламалауға болады. Бұл атау бірсыпыра түрік тілдерінде йаш кин – йаш күн – күн йаш – күнеш (гүнеш, күнес) [42] болып ауысқан. Қазақтардағы жар-жар деп айтылатын әннің о бастағы шығу тегі күнге мадақ жыры болуы мүмкін. Жадышы, жайшы (Аспаннан түскен сиқырлы тас “жадының” көмегімен жау әскері үстіне қар, нөсер жауын жаудырып, найзағай түсіретін адамдар. Кейіннен бұл сөздің әскер ісімен байланыстылығы ұмытылып, сиқырлық өнерінің атауына айналған [43]); сиқыршы (жауды сиқырлап тұтқынға түсіретін адамдар). Жайшы – сиқыршы, күн жайлатушы, жадашы, желбіші. Аталған сөздердің бәрі де жай сөзімен түбірлес.

Түрік тілдерінде “йар” сөзінің тағы бір мағынасы “жар”. Ол да орыс тіліне “яр” (мағынасы: тік құлама жаға, терең, сай, жыра) болып ауысқан. Бұл оның биік ұғымын білдіретіндігін тағы бір қырынан сипаттайды. Ендеше, ата түрік тілінде йар мен йер қарсы мағыналас сөздер саналады. Бірі – биік, және бірі – аласа.

Түрік тілдерінде й-ж-д-ч болып ауысу заңды. Сондықтан түрік диалектілерінде йа – жа – да – ча; йай – жай – дай – чай; йақ – жақ – дақ – чақ болып ауысып айтылуын теріске шығармаймыз. Шумер иероглифіндегі жақтың шартты таңбасының түрік руна жазуында D, ал латын жазуларында D болып жазылуы осыны растайды. Бұл екеуі де шумер иероглифіне негіздес жасалғанымен, түрік руна жазуындағы D таңбаны йа (жа) сөзінің иероглифі деуге болады. Сондықтан ол соңғы латынша таңбаның D-ның жасалуына негіз қалағаны мәнмұндалап тұр. Латын алфавитіндегі жол әрішпен жазылатын d әрпі де түрік руна жазуындағы жіңішке буындарда жазылатын таңбасының теріс бағытпен жазылған көрінісіне ұқсауы да осыдан.

Жай сөзінің еурошалық тұлғалары day – күн (ағылшын), dag (неміс). Орысша дай-бог, даждь-бог, даждь-бог деп аталатын күн құдайының есімі ескі орыс тілінде ей-бог деп те айтылады. Бұл йай – күн сөзін еске салады [44]. Қызығарлығы бог сөзін орыстың этимологтары иран-скиф тілдеріндегі баға сөзімен қатысты деп есептейді [45]. Ерте орта ғасырлық Қытай деректерінде түрік билеушілерінің лауазымы ретінде баға сөзі жиі-жиі айтылады. Мысалы, Баға қаған, Баға тарқан. Кей ғалымдар баға сөзін санскритшедегі маха (патша) сөзімен қатысты қарастырады. Біздіңше, бұл атау ескі түрікшедегі төңірия дінінің басшысы деген мағынадағы бөг немесе бөгү (Боғда) сөздерімен қатысты. Бір қызықты жәйт, Америкадағы сиу үндістерінің

тілінде “baha” сөзі [46] қарт адам деген мағынада жұмсалып, түрік тілдеріндегі “баба”, “бабай” сөздерімен үндесім табады екен.

Шамандық түсінік бойынша «Жайық» қайырымды құдай Улыген мен адамдар арасында байланыс жасайтын, зұлым күш Жезтырнақ пен Эрлік ханға қарсы тұратын қайырымды рух ретінде қызмет атқарған. Ол жайындағы нанымдар Алтай халықтарында сақталған [47]. Алтайлықтар Жайықты «Дьайык» деп атайды. Түрік нанымындағы Дьайык пен орыс халқының дай-бог деп аталатын тәңір – Еуразия даласындағы халықтарға әлмисақтан бері кеңінен мәлім болған тәңірлер.

Ескі түрік тіліндегі йа (жақ) сөзінің орысша баспа-бас аудармасы – “лук” сөзі. Йа құрғұчы – лучник, йа құр – натягивать лук [ДТС 221]. Қазіргі қазақ тілінде Мерген деп аталатын шоқ жұлдыздың ескі түрікшедегі атауы Йа (садақ) [ДТС 221]. Түрік тілдеріндегі йақшы сөзі, сірә, жақшы, садақшы сөзімен қатысты жасалған. Байырғы ғұндар жөнінде Қытай жылнамаларында: “Азаматтары дәмді-күжырды, кәрі-құртаңдары олардан қалған-күтқандарды жейді. Мықты азаматтарды әспеттейді, әлжуаз кәрілерді сыйламайды” [48] деген дерек хатталған. Демек, садақ асынып, жауға шабатын жігіттер жақшы – садақшы аталады. Бұл атаудың жақшы ұғымынан бірте-бірте жақсы ұғымына көшуі заңды. Орыс тіліндегі “лук” сөзінен лучник – садақшы, лучший (жақсы), лучшее (жақсырақ) сөздерінің туындауы осы пікірімізді растайды. Орыс тілінде луч – сәуле, күн сәулесі. Ұйғыр, өзбек тілдерінде оқя – жебе (яғни оқ пен я), йұғыр тілінде оқ-йа (садақ пен оқ). Жалпы түрік тілдерінде йарұқ – йарық – жарық – йорұқ – сәуле немесе жарық.

Күн сәулесі дегеніміз ежелгі халықтардың балаң санасында күн тәңірінің атқан оғы яғни йа – р – оқ сөзінің кірігуінен жасалған (мұндағы екі дауыссыз дыбыстың арасы “сына” дауыссыз “-р”-мен жалғанып тұрғанға ұқсайды. Салыстырыңыз: орға ғасырдағы түрік тілінде – іккірер (екеуден), алтырар (алтыдан), ұйғыр тілінде – тохорұм (тауығым), дүнияры (дүниесі) [49]. Йарұқ сөзінің екі мағынасы бар: біріншісі – кесілген, екіншісі – шұғыла. Қазіргі қазақ тілінде де “жарық” сөзінің кесілген, жарылған деген мағынасымен қатар сәуле, шұғыла деген мағыналары бар. Ұйғырлар мұны йарұқ (jaruq) және йорұқ (joruc) деп айырмалайды. Татарлар “жебе” сөзін оқяр (oqjar) дейді.

“Яроқ” пен “оқяр” сөзіндегі екі түбірдің өзара орын ауысуы әсте кездейсоқ құбылыс емес. Мұндай тілдік фактілерден бірсыпыра мысалдар көрсетуге болады. Ақсақал – сақалы ақ, мойнах – мойны ах (мойнақ – ақ мойнақ), бациел – елбасы.

Шеңбер

Ұлы далада көпшенді мал шаруашылығымен шұғылданған ата-бабаларымыздың санасында аспан әлемі шексіз де шетсіз алыш күмбез есептелгені ақиқат. Өйткені жазық дала тек көкжиекпен шеңбер тәрізді шектелген. Сондықтан да көпшелілердің тұрағы дөңгелек. Ал орманды

жердегі тұрғындар ағаштардың арасынан аспанды төртбұрышты бітімде көреді, олардың үйлері де төрт қабырғалы [50].

Аспан шырағы деген ұғымдағы түрікше “күн” [51] сөзінің этимологиясы белгісіз. Оның күнес [52, 2-186], күнеш, гүнеш, құяш, қояш, гүн деген тұлғалары да бар. Еуропалық тілдердегі күн сөзі солше (орыс), сонце (украин), слънце (болгар), сунце (хорват), sonce (словен), slunce (чех), slonce (поляк), saulė (литван), saule (латыш, байырғы прус), sunna (байырғы неміс), sonne (қазіргі неміс), sunne (англо-сакс), sun (қазіргі ағылшын) болып айтылады. Этимологтар бұлардың түбірін латын тіліндегі sōl сөзінен іздейді [45]. Бұлардың түрік тілдеріндегі күн сөзімен байланысын Олжас Сүлейменов: k-n>s-n>s-l>s-r [53] деп көрсетеді. Бұл біздің тіліміздегі сәуле сөзін еске салады. Майя тілінде к’ун [54] сөзінің мағынасы күн. Манжу тілінде күн сөзі шүн (shun, ʃun, ʙun [55]) делінеді. Йұғырлар күн сөзін кун, күн, хон деп үш түрлі айтады. Соңғысы күндіз және қону деген мағыналарды мегзейді. Йұғыр тілінде кү түбірінен күз (көз және күз), күк (көк, бөрі) сөздері жасалған. Жалпы түріктік көр (көру, көрмек) етістігінің түбірі көр сөзі йұғыршада күр және көр деген екі тұлғада кездеседі. Йұғыр тіліне моңғолшадан ауысқан діни пәнесім күрел сөзін орыс ғалымдары свет (жарық), блеск (жарқыл), сияние (нұр шапу, шұғыла); подсвечник (шамдал) деп аударған [56]. Бұл “күн” сөзінің “көру”, “көк” сөздерімен белгілі байланысқа ие екендігін сипаттаумен бірге, “кү” (кө) етістігімен де қатыстылығын сипаттайды. Йұғыр тілінде кур - семіз (кур Гоф - семіз қой), ал ескі түрікшеде күр (гүр) – батыл, ержүрек. Қазақ даласында өмірге келіп, Иран жұртында өркен жайған зараштура (зороастризм) дінінде қасиетті отты “күр” деп атаған. Моңғол тілінде дөңгелек, доңғалақ, тегершік сөздері – хүрд, қола – хүрэл, жиек, айнала, дуал, қоршау сөздері – хүрээ, дөңгелек балық – хүрээ, жиектеу, дөңгелектеу немесе топтану, қоршау сөздері – хүрээлэх, отырықтану, қоныстану сөздері – хүрээших, ал манжу тілінде kuuwaraп сөзінің қоршау (biyai kuuwaraп – ай қоралану), аула, ғибадатхана, казарма (kuuwarapaп da – қосын қолбасшысы); kureп сөзінің қосын, қонақүй, орган, күрен деген мағыналары бар. Тілімізге моңғол тілінен ауысқан күре (ғибадатхана), күрен сөздерінде де дөңгелене қоныстану деген мағынасы басым. Моңғол тілінде ұл бала хүү (кү), қыз бала хүүхэн (күкін) делінеді. Қазақ тілінде баланы айналайын, күнім, көкем деп еркелетуден де біз осы “хүү” түбірін табамыз. Байырғы түрік тілінде қуғуап (көптеген түрік тілдерінде қорған болып айтылғанымен, тува тілінде кегем [16, 217] болып айтылады. Махмұт Қашқари жоғарғы шын мен төменгі шындықтардың тілінде “жергөле”, “жеркепе” сөздерінің керем [МҚ 1-457] болып айтылатындығын жазған. «Алшамыс» жырындағы “Белгілі осы Байсын жерім болсын, жарқырап жалғыз ұлым керім болсын” – дегендегі керім де дуал, қорған мағынасында жұмсалған [57]), қазіргі қазақ тіліндегі қора, татар тіліндегі құра, моңғол тіліндегі күре, күрен сөздерінің ілкі түбірі күр (күр)

сөзі болмас па екен деген ойға тұрақтаймыз. Түрікше қора, құра сөздерінің түбірі құр (күру, тұрғызу, құрған – қорған – қамал, құрылыс, құрама, құрам, құрым). Йұғыршада қору, қорғау етістігі қор (qor) түрінде айтылады (ojnə qor – мекенді қорға. Менə, dzannə qor! – менің жанымды қорға!). Демек, қорған, қора, қоршау сөздері қор (қорғау, қору) етістігінен жасалған.

Орыс тілінде круг – ① дөңгелек, шеңбер ② ая, өріс, ара ③ (груша людей) топ, круглый – дөңгелек, кружить – пыр айналдыру деген сөздер бар. Круг [58] сөзі славян тілдерінің көбінде кездеседі. Этимологтар бұларға төркіндес байырғы исланд тілінде hringr (қазіргі исланд тіліндегі hringur, дад, норвег, швед тілдерінде ring) – “круг”, “кольцо” (дөңгелек, сақина, пығыршық); байырғы неміс, англо-сакс тіліндегі hring (қазіргі неміс, ағылшын тілдерінде ring – сақина) сөздерінің ілкі түбірін ger (с непонятным колебанием начальных gr-: kr-) деп есептейді [45, 1-447]. Бұл туваша “керем” (қорған) сөзін еске салады. Моңғолдар киіз үйді гэр (гэргий – зайып, жар, қосақ, әйел; гэрэл – жарық, сәуле, нұр), жыраулар жырындағы “арғымақ ару атлар сескенсе, ақтігердің қарсы алдына жусарма (Жиембет жырау)” – дегендегі ақтігеріміз ақ үй, оның ақ дегер деген тұлғасы да бар [59]. Ескі түрікшеде шатырдың керегү [МҚ 1-506] болып айтылуы, қазақ тілінде киіз үйдің бір сүйегінің кереге атануы да осы пайымды растайды. Йұғырлар пышы-аяқты кер (гер, керə, кейрі, гейры) деп атайды. Біздіңше, бұлардың ілкі түбірі түрік-моңғол тілдеріне ортақ “кү” (ке) болуы мүмкін. Майя тілінде рух сөзі “ку” [54] болып айтылады.

Күн сөзінің әу бастағы мағынасы шеңбер, дөңгелек ұғымындағы “кү” сөзінен шығуы мүмкін. Сағайлардың төңір сөзін тегір деп айтуы да үлкен сырдың бетін ашуға жетелейді. Біздің тілімізде “тегершік” сөзі, Махмұт Қашқаридың сөздігінде және йұғыр тілінде “тегірме” (teH9m9) сөзі дөңгелек мағынасында қолданылады. “Ақ тігер” сөзіндегі тігерді және тегірменді (диірмен, тиірмен) міне осы тұрғыдан түсінген жөн. “Арба” сөзінің тұлғалары телега (ноғайша, орысша); теліга (украинша); талига (болгарша); тальиге (хорватша); taliga (чехша, словакша); taliga (мажарша); talika (түрікше); телеген (қарақалшақша); тэлиэнэ (сахаша); тэрэг (тэргэн, telegen, terege) (қалқа моңғолшасы); тэргэ (бурят моңғолшасы) [52, 2-232], terHen (йұғырша). Мұнда, сірə, арба дегенде оның ең негіздік бөлшегі биік доңғалақтар көзде ұсталуы мүмкін. Махмұт Қашқари нәрсеңнің жиегі, төңірегі дегенді “тегрек” деп көрсетеді. Қытай жылнамаларында Телек (тегрек) деген этноним кезігеді [60]. Манжуша “шүн” мен еуропа тілдеріндегі “сүн” сөзінің ұқсастығы ешқашанда кездейсоқ құбылыс емес. С мен ш-ның өзара ауысуы түрік-моңғол тілдеріне ғана емес, қытай тіліне де ортақ қасиет. Ендеше, еуропалық сөздер де бұдан қағыс қалмайды.

Қазақ тіліндегі алашық (лашық), алау, алай, аламан, алап деген сөздердің ілкі түбірі ала болуға тиіс. Ал оның алқа [61], алқа қотан отыру, алақайлау тәрізді сөздермен қатыстылығы жөнінде этимологиялық

сөздіктерден дерек ташпаймыз.

Түбін қуғаңда бұлар да шеңбер деген сөздің аясынан әрі аспайды. Лашық сөзін Шоқан Уәлиханов алашық деп жазады, бұл сөз «Кодекс куманикуста» алашүк, Махмұт Қашқарида алашү (баспана, кеше) түрінде [МҚ 1-66] айтылатыны мәлім. Бұл атау әзірбайжан тілінде алачығ, хакас тілінде алачых [62] түрінде айтылады. Этимологтар аламан, алаш сөздерінің төркінін чуваш тіліндегі қол мағынасын білдіретін “ала” сөзінен іздейді [63]. Түрік тілдерінде “қолдың” – әскер деген мағынасы бар. Сондықтан “аламан”, “алаш” сөздері жөніндегі жоғарыда айтылған пайымдар қисыңды сезілері хақ.

“Ал” сөзі моңғолшада ал улаан – ал қызыл, адамның бұты, дамбалдың ауы деген мағынасынан тыс, ауызекі тілде еркектің ағзасы деген мағынасы да бар. Моңғолшада Алаан – қырылыс, қырқыс, атыс, алаач – Аңшы, Өөлтіргіш, қырғыш (осы екінші мағынасында алағч болып та айтылады), Ала (шұбар мағынасындағы) сөзінің моңғолша тұлғасы алағ [64]. Қазақшадағы “ала” сөзінің алағ сөзінен қысқарғандығын “көзі алақтау”, “алақ-жұлақ” сөздерінен байқау қиын емес. Манжу тілінде алаан ①сауыттың иығы (铠甲的前肩), ② қайыңтоз (桦树皮). Аталған моңғол-манжу сөздерінен шығатын қорытынды: қазақ тіліндегі алай, алаш, моңғолшадағы алаач сөздері қалайда манжу тіліндегі қайыңтоз деген мағынадағы алаан сөзінен жасалуы бек мүмкін. Қытай жылнамаларында алайонтлылардың целет, қалаш [65] деп аталатын руларының “шаштарын қырқыш, бастарына қайыңтоздан қалпақ киетіндігі” [66] айтылған. Ал манжуша алаан сөзінің бірінші мағынада сауыттың иығы (көбе сауыттардың кейде арқа, кеуде, екі иық тұстарында болат тақталармен күшейтілген үлгілері [20, 105] болғаны тәрізді) деп көрсетілгеніндей, сірә, байырғы шүршіт жауынгерлерінде иықты қайыңтозбен қорғау тәсілі болған болуы мүмкін. Осылайша қайыңтозбен оранған жарақты жауынгер екінші бір тілге аңшы, тонаушы ұғымдарында көшуі, осыдан алаш, алай (армия), алаан сөздері туындауы мүмкін. Қалайда манжуша “алаан” сөзінің де бастапқы мағынасы қайыңтоз, яғни орау, қаштау мағынасымен үндес. Махмұт Қашқаридың көрсетуінше, арғұлар сөз ортасында, не соңында келген ى әршін ۈ әршіне алмастырады. Мысалы, түріктер қойды قوی (қой) десе, арғұлар قون (қон) дейді [67]. Алаан сөзінің алайға ауысуын қытан этнонимінің қытайға ауысуы, чыған сөзінің чығайға ауысуы тәрізді деп бағалаған жөн.

Адам баласының балаң санасында от – күн тәңірінің жердегі бейнесі. Отты қоршай билеу де күн тәңіріне мадақ саналады. Осыған орай “алау” сөзін “ал” (ал қызыл) сөзімен қатысты жасалған деп шамалайтындар бар. Біздіңше, ол да жаугер жорықтарға байланысты әскери терминдер қатарында қарастырылуы керек. Ерте дәуірлерде-ақ соғыс хабары тұрларға (қарғұларға) от тұтату тәрізді тәсілдер арқылы хабарланатын. Қытай тіліндегі

жаугершілікке қатысты суық хабарлар “十万火急” деген атаумен айтылуы да осыдан.

Жарақ

Түрік тілдерінде б-мен м-ның ауысуы заңды (бен – мен, бұз – мұз, мічік – бічік – бітік, молат – болат, мырс – бұрыш, моршых – порсых - борсык). Манжупада садақ – begi немесе b9r делінеді. Бұл тіліміздегі мірдің оғындай, мірдей деген сөздерді еріксіз еске салады. Мерген [68] (мэргэн) сөзінің моңғолшада дана, құмалақшы, балгер деген мағыналары да бар. Оның көпше тұлғасы мэргэд (даналар, кемеңгерлер, данагөйлер). Mergen манжупада дана, іскер, мерген мағыналарын білдіреді. Меркіттер қазақтың Орта жүзіндегі тайпаның атауы. Сірә, “мерген” сөзінің түбірі манжупа “b9r” (begi) сөзімен төркіндес. Түрік тілдеріндегі “йақ” пен манжу-моңғол тілдеріндегі “b9r” сөзінің қатысуымен жасалған “йақшы”, “мерген” сөздерінің алғашқы мағынасы садақкер, ал оның ауыспалы мағыналары дана, ақылгөй, жақсы деп пайымдауға болады. Моңғолтанушылар бұл сөзді ескі түрік тілінен моңғолшаға енген, бастапқы мағынасы балгер (善卜者) деп есептейді [69]. Манжупадағы b9r (садақ) сөзінің түрік-моңғол тілдеріне ауысуы, әсте, кездейсоқ емес. Көптеген тарихшылар Қытай жылнамаларында айтылатын мүркеттерді шүршіттер мен меркіттердің ата-бабалары деп есептейді [70].

Махмұт Қашқари айқаста киіп шығатын темір сауыт, қалқандардың кез келгеніне қолданылатын ортақ атауды йарық [МК 2-25] – деп көрсетеді. Бұл – қазіргі қазақ тілінде жарақ делінеді. Қазақ тілінде жарық сөзінің ① сәуле, нұр ② анық, айқын ③ бүтін емес, сызат түскен, шатынаған, тесік деген мағыналары басымырақ [71]. Жарықтың аталған үшінші мағынасы (jariuq)

Махмұт Қашқарида: жер, там, тау, шыны секілді заттардың не басқалардың жарығы [МК 2-24] – деп анықталады. Қытай тілінде сауыт сөзі жя (甲)

十 田 甲 甲 甲

делінеді. Оның ескіше жазылу үлгілері мынадай: (сол жақтағы суретке қараңыз): Қытай синологтары жя (甲) иероглифін құрымға (теріге) түскен сызат деп түсіндіреді. Оның бастапқы мағынасы: ① өсімдіктердің ұрығы бүршік жарғанда сыртында болатын қорғағыш қабаты (қауызы) деген мағынадан, кейінгі дәуірлерде жануарлардың денесіндегі қорғағыш қатты қабыршақ (тасбақа сауыты, т.б.) деген мағынаға ауысқан. ② жарақты әскер. Қауыздың жарылуы, қауашақ ашу дегендер жарылу егістігімен пара-пар. Сондықтан қытайлар йарық – сауыт сөзін терінің жарылуы, қауыздың жарылуы деген мағынамен түсінуі заңды. Бұлардың бәрі қытай тіліне көпшелі ұлыстардың тілінен енген атаулар. Оның ең ілкі тұлғасы – кереш (крест, немесе қазіргі қосу таңбасы). Тегін қусақ “мысырлықтар шыққан күнді бірінші болып көріп, айқайлаған қызыл құйрық павианды құдай санаса, үнді-еуропада қарапайым қораз мысыр павианындай құрметке бөленді, ол да

шыққан күнның тәжісіне, өмір мен тәнге жан бітірудің символына айналды. Бұл үрдіс ежелгі қораз – күн көзінен тұтанған оттың жаңа белгісі “ашамай” (крест) пайда болғанға дейін жалғасты [4, 58]. Аталған иероглифтің (甲) ежелгі дыбысталуы – kear, ерте орта ғасырдағы дыбысталуы – kar, таяу заманғы дыбысталуы – kia, қазіргі дыбысталуы – tia, Оның қытай диалектілерінде kat (нәнчаң), kar (қыжя), kah (фужоу) деген үлгілері де бар. «ДТС» авторлары түрікше “қап” сөзін ескі қытайшадағы “жя” дегеннен келген деп анықтама беруіне де аталған иероглифтің байырғы оқылуы мұрындық болған. Десе де ескі түрікшеде “ыдыс”, “қап” сөзінің қа (сұйық заттар құятын ыдыс-аяққа қолданылады) түрінде де айтылатындығын [МҚ 3-290] ескерген жөн.



Демек, “сауыт” сөзі де қорғағыш қап [72].

Ежелгі қытайлар садақ сөзін мынадай иероглифтермен бейнелейді (алдыңғы беттің астындағы суретке қараңыз): Иероглифтердің ежелгі дыбысталуы k#u9,, ерте орта ғасырдағы дыбысталуы k#u,, қазіргі қытай тіліндегі дыбысталуы gong.

Қытай тіліндегі армия ұғымындағы 軍 иероглифінің 軍 軍 軍 басташқы жазылымы мынадай (оң жақтағы суретке қараңыз): Мұны синологтар арбамен қоршалған жауынгерлер деп анықтайды.

Түріктер алқа қотан отырады. Түрік қағанның ордасы қағанның үйін ортаға ала, бірнеше қабат болып қоршалған ебтермен көрініс табады. Моңғол ордасының мыңдаған үйден құралатын күрен деп аталуы да осыдан. Қазақтардың киіз үйінің дөңгелек болуы, адамдардың жасына қарай отты ортаға алып дөңгелене отыруы осындай мәдени шеңбердің халқымыз санасына сіңген сан ғасырлардың таңбасы. Күрке сөзінде де дөңгелек үй деген мағыналық ая жатыр. Жюн (軍) иероглифінің ежелгі дыбысталуы – kI#w9v, ерте орта ғасырдағы дыбысталуы – kI#w9v, таяу заманғы дыбысталуы – kiu9v, қазіргі дыбысталуы – jun (t.yu), қытай диалектілерінде – kiu (қыжя), ki{n (кантон), ku, (фужоу), kun (пиямын).


Ежелгі түріктер әскербасыларды “санғұн” (сеңүн, сенгүн) деп те атаған. Қытай әскери құрамаларында бір “жюн” 4000 әскерден құралады. Сан сөзі көптеген түрік тілдерінде он мың ұғымын білдіреді (“Ізіне ерлерді ертіп бірнеше сан” («Рүстем – дастан»). “Он сан ноғай бөлгенде, Орманбет би өлгенде” деп айтылатын жырдағы “сан” сөзі он мың ұғымын білдіреді. Түріктер, сірә, санғұн деп түмендіктердің басшысын атаған. “Күн” сөзінің моңғол тілдерінде “күн” (хүн) түрінде айтылып, адам деген мағынаны аңғартуы да осыдан.

Қараноғайлар жиналмалы үлкен киіз үйін “терме” деп, кіші киіз үйін “отау” дейді. Киіз үйлі ауылды күн деп атап, оны мырза мен сұлтандар билейді [62, 176-177]. “Күн” сөзінің ауыл деген мағынасы қазақ тіліндегі


“елде-күнде жоқ” деген сөздің құрамында сақталған. Көп мағыналы ел сөзінің ескі түрікшедегі бір мағынасы – ат. Ат түріктердің қанаты болғандықтан, атты ел деп те атайды дей отырып, Махмұт Қашқари елбашы сөзінің атбағар деген ұғымды аңғартатындығын айтқан [МҚ 1-77]. Утемиш қажының «Чингиз-намесіндегі» “Әл-күнін көчүрүб ‘Іділ дәрийасының бойыңғә кәлтүр діләр” [73] деген сөзіндегі күннің мағынасы да күрен, әскер болуы керек. Қазақ әйелдері өз үйін төркін (төркүн) деп атауы да туған ауыл деген мағынадағы біріккен сөзден жасалған. Демек, ел-күн тіркесі – жорық аты мен жорықшы әскер (қытайшадағы 兵馬 атауымен дәлме-дәл келеді). Бұл атаудың тағы бір түрлі айтылымы “ерат” (жауынгер). Мұнда да “ер” және “ат” деген екі сөзден біріккен. Махмұт Қашқари төркін сөзін ұрық-шәріп, туған-туыстардың іргесін бұзбай мекендеген жері; ата-баба үйі [1-500] – деп анықтайды. Әрине, ежелгі үйсіндердегі күнби [74] деген лауазымды, ежелгі қытайлардағы ең жоғарғы билеуші мағынасын білдіретін гүң [75], ағылшын тіліндегі king (патша) [32], славян тілдеріндегі князь (кіназ) сөздерін біршоғырдан таратамыз. Мұндай терминдердің қатарына kerkündâh (алан билеушісі), kütigîn-i Lebân (Лебан патшасы), kürtigîn (тоғыз оғыз қағанының лауазымы), күнде (Іле қазақтарындағы лауазым), күнде (мажар қағаны) [76], хүнд (зілдей, абырой, атқоспы деген мағыналарда жұмсалатын моңғол сөзі) [77] сөздерін толықтырамыз. Моңғолшадағы гүн сөзінде ①гүң (манжу-чиң үкіметінің ең жоғарғы төрт лауазымының бірі – gung, 公) ②шахта, орда, ошақ ③дақ, теңбіл, таңба, із ④қалың ну ⑤шебер, мәнерлі, т.с.с. мағыналары бар. Гүң лауазымын манжу билігі тұсында Қытай қазақтары да қабылдаған. “Күн” сөзінің елбасы ұғымында жұмсалуын “нарт” сөзінің бастық, қолбасы, әскербасы, би ұғымында жұмсалуымен дәлелдеуге болады [78].



Оқ сөзінің ескі түрік тілінде оқ, уық деген мағынасынан тыс, “жер және басқа мүліктерді бөліскенде тиетін үлес (a,ar bir oq tegdi – оған бір үлес тиді)” [МҚ 1-66], яғни енші деген мағынасы да бар. Қазақтағы “ораншыға оқ тимейді, оқ тисе де боқ тимейді” – деген мақал да енші сөзінің оқ болып айтылуын дәлелдейді. Сөздің осы соңғы аталған ауыспалы мағынасы түріктердегі ру-тайпаларға бөлуде оқ үлестіру салтымен тығыз қатысты. Оқ ұғымындағы манжуша піңи [79], моңғолша сум [80] сөздерінен де рулық құрылым, әскери бөлім деген ауыспалы мағыналар өрбіген. Бұл жөнінде Қытай жылнамашылары мынадай дерек хаттаған: “Ышбара Теліш қаған жыңгуанның 9 жылы (635) сарайға қыз айттыру туралы өтініш қойып, тартуға 500 жылқы айдатты. Сарай оған мол сый-сияпат көрсетіп, көңілін аулаған болса да, қыз беру жөнінде келісім бермеді. Көп ұзамай оның елі он ұлысқа бөлініп кетті. Әр ұлысқа бірден билеуші тағайындалып, бұлар он шад деп аталды. Әрбір шадқа бірден оқ берілді, сол себепті Он оқ деп те аталды. Он оқ өз ішінде сол және оң қанатқа бөлініп, әр қанатқа бестен оқ берілді. Сол қанат Бес түрік (бес дулу) ұлысы делініп, бес тай чор қойылды. Чорлар

бір-бір оқты басқарды. Оң қанат Бес нұшбе (бес нушыби) аталып, бес тай іркін қойылды. Іркіндер бір-бір оқты басқарды, бұлар жалшы Он оқ делінді. Осыдан кейін бір оқ бір ұлыс аталды. Үлкен оқбасылар ағамаң деп аталды. Бес түрік ұлысы Сұябтың шығысына, Бес нұшбе ұлысы Сұябтың батысына ірге тепті. Бұлар Он оқ бодұн деп аталды” [15, 190]. Мұндай деректер «Оғызнаме» эпосында да бар [81].

Қытайша хат-хабар деген мағынадағы 函 иероглифінің сауыт-сүйек жазуындағы көрінісі қорамсақтағы [82] жалғыз оқ больш келеді (төмендегі суретке қараңыз). Сөйтiп,  иероглифтің бастапқы мағынасын синологтар “қорамсақ, одан кейінгі мағыналары хатқалта, хат” деп түсіндіреді [83]. Мұнда түріктердегі “алтын ұшты жебе мен балауыз мөрдi куәлiк ретiнде пайдаланады” [15, 30] деген тарихи астар ескерiлмеген. Қытай жылнамаларында Сүй әулетiнiң патшасы Сүй Яңдидың Батыс түрiктiң Чори қағанын билiктен тайдыру үшiн Шағырдың елшiсiне құпия мiндет тапсыруы былай баяндалады: “... Чориға жазалау жорығын жасауды бұйыратындығын, қыз беру iсi сосын пешiлетiндiгiн айтты. Соңынан патша Шағырға берген сыйым деп ақ қанатты бамбук жебенi алды да, елшiге: ‘Бұл iс осы ұшқыр жебедей неғұрлым пашпаң бiтетiн болсын’ дедi. Елшiнiң қайтарда Чоридың жерiмен жүруiне тура келдi. Жебеге қызығып оны алыш қалғысы келген Чоридан елшi айласын асырып құтылды. Шағыр бұл хабарға төтенше қуанды. Сонан Чориға әскерiмен барып тұтқиыл шабуылдады” [15, 83-84].


Мiне мұнан тiлiмiздегi “жебеу” сөзiнiң астарында алтын ұшты жебе ұсыну тәсiлiмен одақтас, жақтас болу тiлегiн аңғартатындығын шамалаймыз. Демек, қытай иероглифi көрсеткен қорамсақтағы жалғыз оқ осындай сенiмнiң, хат-хабардың белгiсi. Ол әсте қорамсақ, хатқалта ұғымының аясымен шектелмеген. Бұл – оның ауыспалы мағынасы. Бұл атаудың жасалуына шаман бақсыларының “қам” атануы да қатысты болуы мүмкiн. Қамдар – көктегi төңiрлер мен жердегi адамдардың арасын жалғайтын елшi, хабаршы. Бақсы, қам атауын йұғырлар қазiр де елшi (ельчы, ehldzi) дейдi. 函 иероглифiнiң ежелгi дыбысталуы Ф9ц, ерте орта ғасырдағы дыбысталуы – Ф}ц, қазiргi дыбысталуы – һап, қытай диалектiлерiндегi дыбысталуы – һам (кыжя), һ{т (кантон), һа, (фужоу), һам (шямын). Түрiк халықтарында ант берiш андаласқанда бiр-бiрiне жебе сыйлау салты бар, ал моңғолдарда анттасқанда жебе сындырысады.

Ежелгi қытайлар оқты жасалуына қарай 矢 (бамбуктан жасалған) немесе 箭 (ағаштан жасалған оқ) деп бөлген. 矢  иероглифiнiң сауыт-сүйек жазуындағы үлгiлерi мына суреттегiдей (оң жақтағы суретке қараңыз): Оның серт деген мағынасы да бар [84].

Күннің шартты таңбасы есептелетін оргасында ноқаты бар шеңберді қазақ тайпалары көз таңба деп атайды. Көз ежелгі қытайшада (сол жақтағы  суретке қараңыз), ежелгі крит жазуларында  (оң жақтағы суретке қараңыз) көздің суреті арқылы (кіршігі, жанары және көз ұясы) бейнеленетіні мәлім. Қазақтар күнді күллі тіршіліктің көзі деп санайды. Мысыр, қытай иероглифтеріндегі ортасында ноқаты бар шеңбер көз иероглифінің ықпam тұлғасы есептелінуі керек.

Олжас Сүлейменов өзінің «Аз и Я» кітабында: “Жер – ‘йер’ қадым дәуірлерде халықаралық атау болған, өйткені ол сол күйінде семит, герман және түрік тілдерінде сақталып қалды. Олардың бәрі алғашқы бір нүктеден басталғанымен, түшнұсқасы ешбір қосымшасыз таза күйінде тек түрік тілдерінде ғана сақталып қалған: йер – жер [4, 202].

Күн сөзі де жер сөзі тәрізді халықаралық атау болған. Ол таза күйінде түрік тілдерінде сақталған. Татарлар күн сөзін кин, кен деп те айтады. Кин, күн нұсқалары Америка құрылығындағы үндіс тайпаларының тілінде де таза күйінде сақталған. Татарлар мен майялар да бірінші айды япкин, төртінші айды яп [85] дейді. Кен (ген) сөзі ескі түрік тілінде жұлдыз деген мағынаны білдіретіндігін Жетіқарақшы жұлдыздар шоғырының ескі түрікше йетіген (jetigän, jetikän) аталуынан байқау қиын емес. Жетіқарақшыны моңғолдар “долоон бурхан” (жеті бурхан), манжулар “nadan usiha” (жеті жұлдыз), алтайлар “жеті хан” [86], татарлар “джихан”, қырғыздар “жетіген”, тувалар “жеті ұрған”, хакастар “тедкар” [87] дейді. Қазақ тіліндегі жетіқарақшы деген атаудың құрамындағы қарақшы сөзі, сірә, ескі түрік тіліндегі “қарак” (қазіргі қазақ тіліндегі мағынасы қарак, жанар) сөзінен келген.

Ежелгі қытайлар көру, шолу деген сөзді кән (看) дейді.  Иероглиф (оң жақтағы суретке қараңыз) қол мен көз таңбаларының бірігуінен жасалған. Мағынасы – күн салып қарау. 看 иероглифінің ежелгі дыбысталуы – khaп (k’an), ерте орта ғасырдағы дыбысталуы – khAn (k’An), қазіргі дыбысталуы – khaп, ал қытай диалектілерінде – khO (сужоу), khon (нәнчан), kh<n (кыжя), k<n (кантон). Ежелгі қытай тілінде кірме сөздердегі “р” көбінесе “н” арқылы бейнеленеді. Сондықтан қазіргі қытай тіліндегі “кән” иероглифінің бастапқы тұлғасы түрік тілдеріндегі “көр” сөзімен қатысты дей аламыз. “Кән” иероглифінің қытай диалектілерінде “кө”, “көн” болып дыбысталуы да түрік тілдеріндегі күн сөзінің кү, кө түбірінен жасалғанын тағы бір қырынан дәлелдейді. Ескі түрікшеде “кү” сөзінің атақ, дақ деген мағынасы бар [МҚ 3-291]. Атақты, дақты, көрнекті деген сөздер ескі түрікшеде күлүк делінеді. Міне мұнан да кү түбірінде көріну, көру мағыналарының басымдығы аңғарылады.

Дара буынды сөздер

Күн, кен, кін, көн сөздерінің әу бастағы шығу тегі бір бола тұра, сананың даму үрдісі сапалық деңгейдің өсуімен тілдік сұранысқа сай өз алдына дербес мағына үстелген. Бұл өзгерістерді көне түрік және қазіргі йұғыр сөздерінің төмендегі салыстырмалы кестесінен айқын көреміз:

	кен	кін	күн	көн
түрік	ken	kin	kun	kön
мағынасы	қала	кіндік, әйелдердің ағзасы	күн	жану, тұтану
йұғыр	кен (кең)	кінес (кенес)	кун, күн	көн
мағынасы	кең	кеңес	күн	көне

Әрине, жай көзге күн мен көн сөзінде ешбір мағыналық жақындық жоқтай сезіледі. Ескі түрікшеде көн (жану, тұтану) етістігі күн нұрынан, жаратылыстағы найзағай тәріздес аспан оттарынан тұтанған от, ал йұғыршадағы көн (көне), өзге түрік тілдеріндегі көн (былғары) ұғымдары шығи теріні күнге қақтау деген мағыналық аядан хабар береді. Алдыңғы ғасырдың жиырманшы жылдарындағы реформаға дейін қазақ жазуында (руналық, арабтық) ү мен ө-ге, ұ мен о-ға бір ғана таңба беру дәстүрі сақталған. Сондықтанда түрік халықтарының тілінде осы аталған әріштердің ауысуымен айырмаланатын қыруар сөздер кезігеді (қол – құл, оғұл – ұғұл, т.б.).

Махмұт Қашқари шығысқа қоныстанған тайпалардың тілінде “кент” сөзінің “кен” түрінде айтылатындығын діттей отырып, атауды парсы тілінен ауысқан дейді. Түрік тілдеріндегі топонимдерде қала мағынасын білдіретін кен сөзінің қан (Сарқан), ген (Үзген), қант (Самарқант) тұлғалары да кезігеді. Ескі түрікшеде қорған (qoǵʻan) [ДТС 544] түрінде де айтылатын бекінісжайлар мен мола сөзі қорған, құрған болып та айтыла береді. “Қор” сөзінің қору, қорғау екенін жоғарыда айтқанбыз. Ендеше қорған сөзінің жасалуын қорғаныс қамалы (қаласы) деп ұғамыз. Белгілі мәдениеттанушы, журналист Ясиын Құмарұлы кен сөзінің төркінін ескі қытай тіліндегі 京 (北京 – солтүстік астана, 南京 – оңтүстік астана, 东京 – шығыс астана) иероглифінен іздейді [88].

“Кең” сөзі қазіргі қазақ тілінде мөлшерден тыс мол, тар емес; көлемді, аумақты, үлкең, ұшан-теңіз, ұшы-қиыры жоқ, шексіз-шетсіз деген мағына береді. Кең түбірінен ескі түрік тілінде кеңес (тайыз), кеңеш (кеңес), кеңе (кеңес беру, ақыл айту) сөздері мен қазіргі қазақ тілінде кеңіс (ашық жер, бос орын, ауыспалы мағынада кеңшілік, еркіндік), кеңістік, кеңес сөздері жасалған. Кен шумер және йұғыр тілдерінде кең деген мағынада.

Шумершедегі “есік” сөзі еш түрінде таңбалаңады да, түрік тілдерінде ешiк болып айтылады. “Уг-кен” сөзiнiң шумерше мағынасы жиналыс (сөзбе-сөз баламасы “кеңейген ру” [4. 224]. Қалайда күнге табыну үшiн жер бетiнен күн бейнесiнде шеңберлей салынатын тасаттық тұғырлары, қасиеттi аруақтар үшiн жасалатын күн қорымдар тек қана тасаттық рәсiмiн өтеу үшiн ғана емес, дүйiм жұрт жиналған осындай думанда ұлыстың ұлы iстерiн ақылдасатын алқалы кеңестер өткiзуiмен де аса маңызды саналады. Мiне осындай киелi орындар “кен” немесе “кең” аталуы әбден мүмкiн. Қытай тiлiндегi 京 иероглифiнiң бастапқы мағынасы: адам күшiмен аса биiк етiп үйiлген төмешiк, төбе; зат есiм ретiнде қолданылған тұстарда астық қоймасы, ал сын есiм түрiнде биiк, асқақ. Елорданы атау осы соңғы асқақ мағынасынан шыққан [89]. Мұндай алып топырақ төбелер тектен тек үйiлмейдi. Онда қашанда алқалы кеңестер өтедi. Билеушiлердiң ордасы да осындай орталарға қонады. Иероглифтiң астана атануы да осыдан. “Күн” сөзiнiң тағы бiр түрлi айтылуы күл (Күлтегiн, Күлтөбе) болуы мүмкiн. Түркiстан қаласындағы хандар мен билердiң алқалы кеңестерiнiң куәгерi болған қасиеттi Күлтөбе атауына осы тұрғыдан қараған жөн. 京 иероглифiнiң ежелгi оқылуы kīa., ерте орта ғасырдағы оқылуы kī{., таяу заманғы оқылуы kīa., қазiргi оқылуы t.i. (жиң), қытай диалектiлерiндегi оқылуы kīn (кыжа), kī, (кантон).

Қазiргi орыс тiлiндегi дискуссия (шiкiрсайыс, шiкiрталас), дискуссировать (шiкiрсайыстыру), дискутировать (шiкiрлесу, айтысу) сөздерi латын тiлiнде “шеңбер” деген мағынаны беретiн дискус сөзiнен жасалған. Мiне мұнан да “кеңес” сөзiнде алқа қотан отырып мәжiлiс құру деген мағыналық аяның басым екендiгiн аңғарамыз.

Адамзат өзiнiң балаң дәуiрiнде анаға табынған. Сондықтан да аналық қауым аталық қауымнан бұрын өмiрге келген. Дүние жүзiндегi көптеген халықтар күннiң шартты таңбасын ананың кемелдiк сипаты саналатын омыраудың суретiмен сипаттайды. Ұлы даланың төсiндегi аңырастардан бiз мiне осындай кемел таңбаларды молынан жолықтырамыз. Мұндағы басты себеп жер ананың күн нұрынан жүктi болып, күллi жан-жануарды асырауымен үндеседi.

Ескi түрiк тiлiндегi және қазiргi тува тiлiндегi “кiн” сөзi әйелдiк ағзаның атауы (тылақ) болып айтылса, одан туындаған кiндiк сөзiнде адам тәнiнiң орталығы деген мағына бар. Демек, түрiк сөздерi байырғы түрiктердiң «iki jylytz» (екi негiз) деп аталатын дүниетанымымен ұштасып жатыр. Қазiр бұл философиялық қос ұғымның аталық бұтағын «амал», аналық бұтағын «бiлiк» деп атаушылар бар [90]. Үндi-еуропа тiлдерiнде сөздер текке (родқа) бөлiнедi. Аса бiр қызықты жағдай, Оңтүстiк Үндiстан жерiндегi тайпаларда родтың жоғары деңгейлi (адам мен тәңiр секiлдi парасат иелерiне қатысты сөздер), төмен деңгейлi (хайуанаттарға қатысты сөздер) түрлерi [91] болған.

Түрік тілдерінде род айырмасы жоқ. Ескі түрік руна жазуларында сөздер жан мен тән, амал мен білік негізінде жасалады және жазылады. Жан деп аталатын екіден жұптасқан сегіз дауысты дыбыс тән деп аталатын жуан дауыссыз және жіңішке дауыссыз дыбыстардың, сондай-ақ буындық таңбалар мен қауыштырушы таңбалардың қатысуымен жаңа сөздер жасайды [90, 29]. Жоғарыдағы кестедегі сөздердің амалдық жүйеммен жасалған тұлғалары төмендегідей:

	қан	қын	құн	қон
түрік	qan	qin	qun	qon
мағынасы	қан, хан	қын, азап	талау	төс, кеуде, омырау
йұғыр	қан	қын		қон (қун, хон)
мағынасы	қан, хан, тәңір	азап, әулет, жұрағат, қын		қону, түнеу

Егер ескі түрікшедегі “кен” сөзі қала, астана ұғымын аңғартса, “қан” сөзінде сол астананың әмірі, ел-күннің билеушісі хан деген мағына басым. Ал йұғырлар “тәңір” сөзін де “қан” деп атайды. “Қан” сөзінің қазақша мағыналары ішіндегі қан базар сөзінде айрықша мән жатыр (қан базар – байырғы жиһангездердің жиі айтатын құн қаласы емес пе екен!). “Кін” – әйелдік ағзаны білдірсе, “қын” – пышаққап деген мағынасымен үйлесім табады. Ал онан туындаған “қынап” сөзінде екі мағына бар: біріншісі, қылыштың қабы; екіншісі, сүт қоректілердің ұрғашыларындағы жыныс жолының алғы қуысы. Йұғыр тіліндегі “қын” сөзінің әулет, жұрағат, ұрпақ мағыналарын аңғартуы кін мен қын сөздерінің жасалу жолындағы көмескі сырды аша түседі. “Құн” сөзінің ілкі мағынасы тәңірге тасаттық үшін шалынатын құрбан, алынатын алық болуы мүмкін. Сондықтан да ескі түрікшеде бұлау, талау мағынасы басым да, қазіргі қазақ тілінде кісі өлтірген айышкер немесе оның руы тарапынан мал басымен төленетін төлем, алым ұғымына көшкен. Түріктермен тілдік, тектік төркіні өте жақын моңғол, қалмақ, бурят халықтарының тілінде құн сөзі кісі, адам деген мағынада жұмсалады. Көн сөзінің мағынасы жану, тұтану болса, оның дублеті қонға төс, кеуде, омырау ұғымы жүктелген. Оның қону, қонақтау деген мағыналары барлық түрік тілдерінде бар. Төс пен қону сөзінің аражігі қазіргі оқырманға аса күңгірт. Деседе шаңырағына киелі төстерін іліп қоятын байырғы көпшелілер үшін тәңірдің кемел сипатының, рухының адам бойына қонуы аса киелі саналған. Тәңір мен адам арасын жалғаушы елшілер (қамдар, бақсылар) – міне осындай киелі рух қонушылар.

Ескі түрікшедегі “таң” сөзінде мынадай бірнеше мағына бар: бірінші, елек; екінші, таңданыс, ғажаптану; үшінші, таң, таң атар шақ; төртінші,

ескі жұрт [МҚ 3-478-480]. Махмұт Қашқари: “Күдай ұрғыр кәшірлер аспанды тәңірі дейді. Олар көздеріне зор көрінген нәрсенің бәрін мәселен, биік тау, биік ағаштарды да тәңірі дейді. Өйткені сондай нәрселерге табынады [МҚ 3-505]” – деп исламға сенбейтін түріктердің табиғатын ашып көрсетеді. Бұл дәйексөзде үлкен бір сыр жатқандай. “Таң” сөзі йұғыр тілінде “даң” болып айтылады да, бірнеше мағынадан тұрады. Бірінші, пұғыла (da, aht – таң ат, da, aht9p dro – таң атышты, da, t6olvan – таң шолшаны); екінші, сұлу, көркем (da, kembeb – көркем кембеп); үшінші, думанды. “Таң” сөзінің ең ілкі мағынасы “күн” болуы мүмкін.

“Кү” түбірінен жасалған “күлүк” сөзінде атақты, дақты, көркекті деген мағынасының бар екендігін жоғарыда айтқанбыз. Ендеше “таң” сөзінің фонетикалық дублеті саналатын “даң” сөзінде де даңқ, атақ (мысалы, жақсының әр атаға шығар даңы, сөзімнің қисық сөйлеп келмес мәні [92]) деген мағынасы бар.

Күннің шартты таңбасы саналатын шеңбер ішіндегі бесжұлдыз күнге табынушы алғашқы діни нанымның белгісі ретінде көптеген халықтардың ілкі мәдениетіне өзінің өшпес ізін қалдырған. Иранның бемшур мәдениетіне тән керамикалық өрнектерінде де мынадай кескін бар [93] (оң жақтағы суретке қараңыз).



Дала өркениеті - Ежелгі Шығыс өркениеті мен Батыс өркениетінің тоғыстырушысы. Дала өркениетінің мұрагері болған қазақ халқы өзінің сан ғасырлық тарихында күнге сыйыну, көк тәңірін ардақтау дәстүрін ұмытпаған. Тәуелсіз Қазақстан Республикасының Көк туында Күннің, ал Елтаңбасында Жұлдыздың көрініс табуы халқымыздың осы рухани сұранысынан туындаған.

ӘДЕБИЕТТЕР МЕН ТҮСІНІКТЕР

1. Осы мақаладағы ежелгі Қытайдағы сауыт-сүйек жазуларының үлгілері көрсетілген суреттер 王本兴编:《甲骨文小字典》, 文物出版社, 北京, 2006年 және《古代汉语字典》, 商务印书馆, 北京, 2005年 атты кітаптардан алынды. Әр топтағы көрсетілген иероглиф үлгілерінің ең соңғысы қазіргі қытай тілінің майда иероглифтерін көрсетеді. Қытай иероглифтерінің ескіше оқылуы 郭锡良:《字古音手册》, 北京大学出版社, 李珍华 周长楫:《汉字古今音表》(修订本), 中华书局, 1999年 деген кітаптардан алынды.
2. Қытай тілінде дәй иероглифінің қатысуымен дәйуаң (大王), дәйфу (大夫), тәй иероглифінің қатысуымен тәйгүң (太公), тәйхоу (太后), тәйзы (太子) тәрізді мүзәлім-лауазымдар жасалады. Ежелгі қытайлық “дажяңжюн” (大将军) деген лауазым ескі түрік тіліндегі мұрағаттарда тай сенүн түрінде хатталған. Қытай синологтарында жяңжюн атауы ескі түріктерге сіңген қытайлық атау деп қарайтындармен қатар, қытай тіліне солтүстіктегі далалық тайпалардың (ғұндардың) тілінен енуі мүмкін дейтіндер де бар.
3. 崇羲 王心怡编《商周图形文字编》, 文物出版社, 46-53页.

4. Сүлейменов Олжас: «Аз и Я» (ауд. Сәбетқазы Ақатаев), Алматы, Жазушы, 1992, 229 бет.
5. «Древнетюркский словарь» («ДТС», изд. «Наука», Ленинград, 1966, ескі түрікше жазылған «Балнамадағы» («İgic bitig») tä,ri bulittü boltı (күн бүлтты болды), toıan quş tä,riden qodı (сұңқар аспаннан шүйілді) деген мысалға қараңыз. Моңғолшада тэнгэр үүлтэх – күн бүлттай бастау, тэнгэр ниргэх – күн шатырлау. Ескі түрік тілінің сөздігін (ДТС) алынған мысалдар төмендегі мәтін арасында бет нөмірімен көрсетіледі.
6. Ежелгі түрікшеде: aj tänrı, jasın tänrı, jel tänrı, kün tänrı («ДТС», изд. «Наука», Ленинград, 1966, 544 бет.), моңғолшада: хар зүгийн тэнгэр – (шаман-буддалық нанымда) қара ниет тәңір (қара періште), цагаан зүгийн тэнгэр – (шаман-буддалық нанымда) ақ ниетті тәңір (жарылқағыш тәңір, ақ періште) («Моңғолша-қазақша сөздік» 495 бет), Хантәңір (Қазақстан мен Қытайдың шекарасындағы Тянь-шанның биік шыңы) деген мысалдарға қараңыз. Хан тәңір сөзі өзге түрік тілдерінде қан деңір (йұғыр), қан тегір (сағай), қантегірі (тува) түрлерімен жолығады («Язык желтых уйгуров», 117 бет).
7. Малов С. Е.: «Язык желтых уйгуров», словарь и грамматика, изд. Академии наук Казахской ССР, Алматы, 1957; 雷选春编著: «西部裕固汉语词典» 四川民族出版社, 1992年, 成都. Сарыұйғыр (йұғыр) тілінің мысалдары аталған екі еңбектен алынды.
8. «古代汉语字典», 商务印书馆, 北京, 2005年, 582页; «古代汉语词典», 商务印书馆, 北京, 2002年, 1137页.
9. Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989. С. 137-142; «Көне түркі жазуларының зерттелуі: бүгінгі мен болашағы» атты дөңгелек үстелдің материалдарына енген Аманқос Мектеп-тегінің «Таңбатану ілімі және ұлттық идея» мақаласына, Астана, 2004, 85 бет.
10. Хакас тілінде төс сөзінің екі мағынасы бар; бірінші, төс, кеуде, көкірек; екінші, рух. Мысалы, арығ төстер – чистые духи (қорғаушы періштелер), хара төстер – нечистые, злые духи (жын-шайтандар). Қазақтар теміршінің төсін аса киелі санайды, оған тәу етеді. Төсті керу – рухты жүру деген мағынаны да білдіреді.
11. «Көне түркі жазуларының зерттелуі: бүгінгі мен болашағы» атты дөңгелек үстелдің материалдарына енген Аманқос Мектеп-тегінің «Таңбатану ілімі және ұлттық идея» мақаласына, Астана, 2004, 86 бет.
12. Добұн мергеннің жесірі Алун-гуа (Алун сұлу, Алаң сұлу, Аланқо) таң сәриде түндіктен түскен жарықтан жүкті болады («Моңғолдың құпия шежіресі», Мағауия Сұлганиәулы аудармасы, Өлгий, 1979, 25 бет; «Алтын шежіре», Абай Мауқараұлы аудармасы, Алматы, Өнер баспасы, 1998, 16 бет; «Түрік шежіресі», Әбілқасым Бабаш Әбілқасымұлы аудармасы, Алматы, Ана тілі, 2006, 50 бет; «Юан тарихы» 1-ші бума 1-ші билік баян Тэйзу Шыңғыс қаған, Кәкеш Қайыржанұлы аудармасы, «Жүңго тарихнамаларындағы қазаққа қатысты деректер», 3-ші кітап сараптамалық нұсқасы).
13. 户晓辉: «岩画与生殖巫术», 新疆美术摄影出版社, 乌鲁木齐, 1993年, 107页.
14. Қаңға (高车) этноним жөнінде: «Уейнаманың» 103-ші бума 91-ші баянында: “Қаңға (高车) – ежелгі Қызыл тиектің (赤狄) жұрнағы. Басында олар Деглек (狄历die#k lie#k) деген атпен аталды. Солтүстікте оларды теглек (t’iә#k lә#k 刺勒), хуашялықтар қаңға, деңлең (tie, lie, 丁零) деп санайды. Олардың тілі азырақ айырмашылығы болғанымен ғұндарға ұқсайды” деп анықтама берген. Ескі түрік тілінде арбаның үлкені қаңға, кішісі қаңлы деп аталады. Иероглифтер ежелгі қытай тілінде “kau kiA немесе k<y kiA” болып дыбытталады. Сірә, Қытай авторлары үлкен арба деген мағынадағы “қаңға” сөзін әрі дыбыстық әрі мағыналық тұрғыдан түсініп транскрипциялаған болар. Мұны мажар тіліндегі kocsi (арба) сөзімен байланыстыра зерттейтіндер де бар. Бұрынғы зерттеулерде көбінесе Н.Я. Бичурин заманынан келе жатқан үрдіс бойынша Гаугюй деп транскрипцияланған. Қаңғалардың батысқа көшкен топтарын қазақтың қаңлы тайпасымен қатысты деген көзқарастар да айтылады (Ш. Ахметұлы: «Ұлы

- түрік қағанаты», Шыңжаң жастар-өрендер баспасы, 2006, 480 бет, №48 түсініктен).
15. Ахметұлы Ш.: «Ұлы түрік қағанаты», Шыңжаң жастар-өрендер баспасы, 2006, 316 бет.
16. Чын Зунжың, Нүрбек Әбікенұлы, т.б.: «Жұңго түрік тілдерінің салыстырмалы сөздігі», Ұлттар баспасы, Бейжиң, 1990, 322-323 беттер.
17. Тәнишев Э.: «突厥语言研究导论» 陈鹏译, 中国社会科学出版社, 1981年, 265页.
18. Махмұт Қашқари: “Түрік сөздігі», Хант баспасы, 3-32 бет. Төменде Махмұт Қашқари сөздігінен (МҚС) алынған дәйексөздерде бет нөмірін ғана көрсетеміз.
19. Жақ – ағаш садақ. Сырт түрі малдың жақ сүйегіне ұқсайды. Жебесі алысқа ұшатындықтан, кейде “жай” деп те атайды. Көлемі садақтың басқа түрлерінен үлкен және серпер ағашы жуан болып келеді. Оның садақша иілген жағын сірі таспамен орап қаптайды. «Қазақстан Ұлттық энциклопедия» 3-477 бет.
20. Ахметжанов Қ. С. «Жараған темір кигендер», Дәуір баспасы, Алматы, 1996, 49 бет.
21. Арбалетка жен. франц. лук с прикладом и прицелом, самострел. Арбалетный, арбалетовый, арбалетковый приклад. Арбалетная стрельба. Арбалетчик м. кто делает или носит оружие это. Арбалет м. Ист. Садақ сияқты ескі ату қаруының бір түрі (Русско-казахский словарь Ахмет Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты Алматы Дейк-пресс 2005
22. Су Бейхэй: «Шыңжаң петроглифтері», қытайша, Шыңжаң әсемөнер-фотосурет баспасы, 1994, 192 (Баркөл ауданында) және 233 (Мори ауданында) беттердегі суреттер; З. Самашев, Ж. Жетібаев: «Қазақ петроглифтері», Алматы, 2005, Иль-тех-Кітап, 46 бет; Ахметжанов Қ.С.: «Жараған темір кигендер», Дәуір баспасы, Алматы, 1996, 50, 55, 58-беттер.
23. Edward Tylor: «Primitive Culture» («原始文明»), 连树声译, 广西师范大学出版社, 2005年, 38页. Шри-ланкалық Veddas (vedas, veddhas) руының жақ көтерген адамының суретіне қараңыз.
24. 孟慧英: «中国北方民族萨满教», 社会科学文献出版社 2004年, 83页.
25. Йұғыр тілінде ohq – садақтың және мылтықтың оғы, ohGija - садақ, ohq-ja – садақтың оғы және садақ, ja – садақ. Бұдан тыс йұғыр ауыз әдебиетінде ohq sawutaq сөзінің бірігуінен де оқ-садақ ұғымы қалыптасқан.
26. «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі», ҚазССР FA Тіл білімі институты, ШХБ, Үрімжі, 1991, 8 том.
27. «Сүйнама». 51-ші бума. 16-шы ғұмырнама. Жаңсун Шың «Ұлы түрік қағанаты», 42 бет.
28. Моңғол тілінде саадаг сөзінің мынадай мағыналары бар: қорамсақ (саадаг агсах – қорамсақ асыну), саулы (саадаг үнээ – саулы сиыр), қап (саадаг алчуур – шыны қап).
29. саадақ м. саадак или сагайдак, или сайдак, татарск. налучник, чехол на лук, обычно кожаный, тисненный, нередко убранный серебром, золотом, камнями, иногда шитый, бархатный. Встарь называли так и весь прибор: лук с налучником и колчан со стрелами. Сагайдачный шлях, кур. окольный? Сайдачные украшения. Сайдачник, вооруженный луком.
30. Мөмін Абдулла құрастырған «Türkçe-uugurçe lugat» Ұлттар баспасы, Бейжиң, 1989.
31. Қазақ тілінің сөздігі, Алматы, «ҚТС», 1999, 555 бет.
32. Олжас Сулейменов: «Тюрки в доистории о происхождении древнетюркских языков и письменностей», Алматы, «Ата мұра», 2002, 283 бет.
33. 段石羽: «汉字中的中国古代哲学思想», 新疆人民出版社, 2006年, 129页.
34. Niu Ruji: «A new study on the origin of the old Turkic script» деген мақаласында аталған таңбаларды ант (ant), анта (anta), нт (nt) деген пайымын ортаға қойған. Қараңыз: 李祥瑞 牛汝极主编: «阿尔泰学论丛» 第一辑, 新疆大学出版社163页.
35. Istrin V.A. «文字的发展», 杜松寿译, 文字改革出版社, 1966年, 北京, 108-111页.
36. Хакас тілдері тобында сөз басында басқа түрік тілдерінде қолданылатын й-ж-дж-д-с дыбыстарының орнына ч не н, н (н орфография бойынша) қолданылады. Чыл (басқа тілдерде: жыл – джыл – дыл – сыл), нанмыр (басқа тілдерде: жаңбыр – йағмыр – йамғыр). Қараңыз: Ә. Қайдаров, М. Оразов: «Түркологияға кіріспе», Алматы, Мектеп баспасы, 1985, 138 бет.

37. Составили Н.А. Баскаков и А.И. Инкижекова-Грекул: «Хакасско-русский словарь» под редакцией Н.А. Баскаков, Москва, 1953.
38. Қалқа моңғолшасының мысалдары мына сөздіктен алынды: Б. Базылхан: «Қазақша-моңғолша сөздік», Ұланбатыр, 1977; Б. Базылхан: «Монгол-казах толь», Өлгий, 1984; «新蒙汉词典» («Шинэ монгол-хятад толь»), 商务印书馆, 北京, 2002年.
39. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Москва, изд. «Русский язык», 2001, 2-471 бет.
40. Қазақ тіліндегі жаз сөзінің мынадай варианттары бар: йай – жаз (азербайжан), йаз – көктем (байырғы ұйғыр), жаш – көктем (қырғыз), йаш – жаз (өзбек).
41. Дүйсен С., Яван К. Түркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы жазба ескерткіші, Түркістан, 2004, 141-бет.
42. Сүлейменов О. Тюрки в доистории о происхождении древнетюркских языков и письменностей, Алматы, Ата мұра» 2002, 305 бет; Кәримуллин Ә. Прототюрки и индейцы Америки. По следам одной гипотезы <http://kitap.net.ru/> Татарская электронная библиотека/тюркология.
43. «Қазақстан Ұлттық энциклопедия», Алматы, 2001, 3-465 бет.
44. Сүлейменов О. Тюрки в доистории о происхождении древнетюркских языков и письменностей, Алматы, Ата мұра, 2002, 44 бет. Шамандық түсінік бойынша «Жайық» қайырымды құдай Ульген мен адамдар арасында байланыс жасайтын, зұлым күш Жезтырнақ пен Эрлік ханға қарсы тұратын қайырымды рух ретінде қызмет атқарған. Ол жайындағы нанымдар Алтай халықтарында сақталған. Алтайлықтар Жайықты: «Дьайык» деп атайды (Әбжет Б. Қазақ ертегілерінде кездесетін фетиштер мен мифтік кейіпкерлер, «Түркология» журналы, №4,5,6 102 бет.). Сондықтан күн тәңірі Дай мен Жайды о баста бір түбірден тараған фонетикалық дублеттер қатарында қарастыру негізсіз емес.
45. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка, 4-е издание, стереотипное, Москва, изд. Русский язык, 2001, 1-98 бет.
46. Кәримуллин Ә. Прототюрки и индейцы Америки. По следам одной гипотезы <http://kitap.net.ru/> Татарская электронная библиотека/тюркология.
47. Әбжет Б. Қазақ ертегілерінде кездесетін фетиштер мен мифтік кейіпкерлер», «Түркология» журналы, №4, 5, 6. 102 бет.
48. Жұңғо тарихнамаларындағы қазаққа қатысты деректер, 1-ші кітап, Ұлттар баспасы, Бейжиң, 70 бет.
49. Томанов М. «Түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасы», Алматы, Қазақ университеті баспасы, 1992, 67 бет.
50. Шойбеков Р. Мәдениеттің қалыптасуындағы этнонимдік фактор, Түркология, №3, 2006, 86-бет.
51. Түрік тілдерінде күн: бірінші, әлемге жарық, қызу беретін планета; екінші, таңның атуы мен күннің батуы арасындағы уақыт, яғни күндіз деген мағыналары бар. «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі», ҚазССР ҒА Тіл білімі институты, ШХБ, Үрімжі, 1991, 5-476 бет.
52. Өзге түрік тілдерінде күнәш, күнәш болып айтылып жарық, жылу бағыштайтын планета – күн сөзін білдіретін күнәс сөзінің қазақ тіліндегі мағынасы күншуақ, күнгей. Оның күн деген мағынасы жоқ. «Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі», ҚазССР ҒА Тіл білімі институты, ШХБ, Үрімжі, 1991, 5-515 бет. Күнәс сөзі йұғыршада да күнгей деген мағынада қолданылады.
53. Сулейменов О. Тюрки в доистории о происхождении древнетюркских языков и письменностей, Алматы, «Ата мұра», 2002, 310 бет.
54. Кәримуллин Ә. Прототюрки и индейцы Америки. По следам одной гипотезы <http://kitap.net.ru/> Татарская электронная библиотека/тюркология.
55. 王庆丰著: «满语研究», 民族出版社, 2005年, 11月, 北京.
56. Малов С. Е. Язык желтых уйгуров (словарь и грамматика), изд. Академии наук Казахской ССР, Алматы, 1957, 71 бет.
57. Қайыржанұлы К. Сөз сандық, Шыңжаң халық баспасы, 2001, 201 бет.

58. «Қамбар батыр» жырында: “Торымына қарасып алдынан өтгі күріктің” деген жолдар бар. Мұны Б. Қыдырбекұлы өзінің «Түгел сөздің түбі бір» деген кітабында (301 бет) “сыннан өту үшін айнала тұру” деп анықтайды.
59. Қайыржанұлы К.: Сөз сандық, Шыңжаң халық баспасы, 2001, 16 бет.
67. Черных П. Я. «Историко-этимологический словарь современного русского языка», 4-е издание, стереотипное, Москва, изд. «Русский язык», 2001, 2-232 бет.
60. Бұл жөнінде қаңғаға жасалған сілтемеге қараңыз. Телек (铁勒 *tie#t lə#k*), деглек (狄历 *tie#k lie#k*), теглек (敕勒 *t'ie#k lə#k*), деңлең (丁零 *ti, lie*).
61. Көп мағыналы бұл сөздің “белгілі бір мәселені ‘алқа-қотан отырып’, мәжіліс құрып, кеңесіп отырып шешу” деген мағынасы бар.
62. Бизақов С. «Түрік әлемі», Алматы, «Айкос», 1998, 84 және 206 беттері. Киисиб деп хакастар киіз үйін атайды, агасиб – ағаштан қаланған киіз үй формалас тұрғын жай, алачых – сырғауылдық ағаштан құрастырған кедей отбасылардың жаппа тәріздес күркесі.
63. Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі (Қазақстан «Ғылым» баспасынан шыққан 1966 жылғы нұсқасына сай көшіріп басылған), Ұлттар баспасы, Бейжиң, 1983, 18-20 беттері.
64. Түрік тілдеріндегі ала сөзі моңғол әдеби тілінде алау, қалмақ тілінде алу, бурят тілінде алаг, дағұр тілінде ала:у. Алтаночирдың «Түрік-моңғол тілдеріндегі жылқы, сиыр атаулары жөніндегі талдаулар» деген мақаласына қараңыз. 李祥瑞 牛汝极主编: «阿尔泰学论丛» 第一辑, 新疆大学出版社58页.
65. Қытай жылнамаларында алайонглы (馱马 баспа-бас аудармасы ала жылқылылар. Біз алайонглылар деген атаумен баламаладық), пелер (弊刺 *bì cì* lAt), қалаш (暹罗支 *kAt lA tie* Э-ложы) болып хатталған. («Жұңго тарихнамаларындағы қазаққа қатысты деректер», 2-ші кітап, Ұлттар баспасы, Бейжиң, 2003, 628 бет.)
66. «Таңнама» 217 бума (2) 142 баян (2) ұйғыр (2). «Жұңго тарихнамаларындағы қазаққа қатысты деректер», 2-ші кітап, Ұлттар баспасы, Бейжиң, 2003, 628 бет.
67. Махмұт Қашқари: «Түрік сөздігі», 1-57 бет. Арғұ тіліндегі қон (моңғолшада хонь, манжушада honin) болып айтылатын қой сөзінен қоныс мағынасындағы қон сөзін атауға болады.
68. Мерген сөзінің түрік тілдерінде *мәруғ* (қазақ, қырғыз), *м;ру;v* (ұйғыр), *мәру;v* (өзбек, татар, тува), *мирген* (хакас) деген тұлғалары бар. Чын Зүңжың, Нұрбек Әбікенұлы, т.б.: «Жұңго түрік тілдерінің салыстырмалы сөздігі», Ұлттар баспасы, Пекиң, 1990, 140–141 беттер.
69. 丹碧: «新疆蒙古民间信仰历史寻踪» «卫拉特研究» (Oirat studies) 2007年第四期 31页.
70. Мүркег (鞞鞞) – ежелгі ұлыс. Мұны жапон ғалымдары түрік нәсілдес меркіттердің ата-бабасы деп қарайды. Иероглифтер арғы ерте заманда мүрғат (*muA*t* ФА*t), Мүркег (*ml#wa#t kl#e#t*) деп дыбысталады. Олар юандар билеген Уей әулеті тұсында 勿吉 (*ml#wa#t kl#e#t*) деп аталған. Астанадан (қазіргі Ши-әннан) солтүстік-шығыста 6000 ли шалғайда, жерінің шығысы теңізбен, батысы түріктермен, солтүстігі шығайлармен, оңтүстігі корейлермен шектеседі («Жырма алты тарих сөздігі», жарғы-түзем бөлімі, 948 бет.) Меркіт (қазақ орта жүзінде) этнонимі меркіг, муркут (башқұрттарда), буркут (өзбектерде) деп те айтылады (Шадыман Ахметұлы: «Ұлы түрік қағанаты», Шыңжаң жастар-өрендер баспасы, 2006, 488 бет, №102 түсініктем). Әбілғазы «Түрік шежіресінде» меркіттің мекрит түрінде де айтылатындығын жазады (Алматы, «Ана тілі», 1991, 40 бет).
71. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. ҚазССР ҒА Тіл білімі институты, ШХБ, Үрімжі, 1991, 3-1007-1008 беттер.
72. Қап сөзіне Махмұт Қашқари мынадай анықтамалар жазған: бірінші, торсық, саба; екінші, бірдененің қабы, сыртқы қабаты (орап қойған); үшінші, ана құрсағында оралып тұрған қап, төртінші, жақын туысқан. Терминнің соңғы мағынасы қабы бір қарындас дегеннен жасалған

ауыспалы мағынасы дей аламыз. Қап сөзінен қабақ (қыздық және асқабақ) атауларының жасалуы да тегін емес. Махмұт Қашқари «Түрік сөздігі», 3-204 бет.

73. Утемиш-хаджи: «Чингиз-наме», факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В.П. Юдина, Подготовила к изданию Ю. Г. Баранова, Комментарии и указатели М. Х. Абусеитовой, «Ғылым», Алматы, 1992, 144 бет [586]. El-kün тіркесі «Күтадғұ білікте» де кездеседі.

74. Күнби – ежелгі үйсін мемлекетінің ең жоғарғы билеушісі, ол байырғы Қытай жылнамаларында 昆弥 (ku9n mīei), 昆靡 (ku9n mīa), 昆莫 (ku9n muA□k) түрінде жазылады. (Ахметұлы Ш. Ежелгі үйсін елі, Шыңжаң халық баспасы, 2005, 372 бет.

75. Қытайда біртұтас, билік орталыққа шоғырланған мемлекет қалыптасудан бұрынғы өзара жауласқан мемлекеттердің ең жоғарғы билеушілері гүң (公) деп аталған. Жауласқан мемлекеттер тұсында байырғы Қытай аумағы жеті азулы мемлекетке жіктелді де, ұсақ бектіктердің төбе билері уаң аталды. Ал Чин Шыхуаң Қытайда билік орталыққа шоғырланған мемлекеттің іргесін қалаған соң, мемлекеттің ең жоғарғы билеушісі хуанди (император) аталды. Ежелгі Қытайда әр дәуірде бес, немесе тоғыз дәрежелі лауазым жүйесі орнағанда гүндар соның біріншісі болып отырды. Бұл үрдіс Манжу-чин империясының билік жүйесінде де қайталанған.

76. Dr. Ramazan Şeşen: «Islam coğrafyacılarına göre türkler ve türk ülkeleri», Ankara, 1985, kerkündâh 129 бет; kütigîn-i Lebân 35 бет; kürtigîn 79 бет; künde 35 бет.

77. Базылхан Б. «Монгол-казах толь», Өлгий, 1984, 642 бет. [日] 田山茂著: «清代蒙古社会制度», 107页 (昆都 – kyndy – huntu – күнде зәңгіден соңғы лауазым деп анақтама жасаған).

78. Мысалы: “Азаудың ер Доспамбет ағасы, Азаудың бір бұрышында нарты екен” (Доспамбет жырау).

79. Niru ①狩猎用的箭, 披箭, 矢②牛录, 佐领. 胡增益主编: «新满汉词典» («Iche manzhu nikan gisun kamchibuha buleku bithе»), 新疆人民出版社, 1994年. Манжуша сөздер аталған сөздіктен алынды.

80. Сум – ①Оқ②Моңғолияның жергілікті әкімшілік ұйымы. Бұдан тыс сум – арбаның жақтауы, сум (ан) – емен, қарағаш, суман – әскери бөлімше, рота деген мағыналары бар. Бізді емен, қарағаш деген мағынасы қызықтырады. Сірә, моңғолшадағы оқ ұғымындағы сум сөзі бастапқыда өзі жасалған ағаштың атымен аталуы мүмкін. Қазақ ауыз әдебиетінде жебелердің сабына қарай “қу жебе”, “қайың оқ”, “тобылғы сапты оқ” деген атаулары айтылады.

81. Әбілғазы: «Түрік Шежіресі», Алматы, 1991, 22-23 беттер. Оғыз қаған алтын жақты тауып алып келген соң оны бұзып (сындырып) бөліп алған Күң, Ай, Жұлдыз атты үш ұлының ұрпақтарын “Бұзықтар”, ал үш алтын оқты тауып әкелген соң оны үлестіріп алған Көк, Тау, Теңіз деген үш ұлының ұрпақтарын “Үшоқтар” деп атады.

82. Махмұт Қашқари: “Түріктердегі ясық (jasıq) сөзі оқ сауыты, жебе сауыты деген мағынаны білдіреді. Бұл сөзді оғыз бен қыпшақтар білмейді. Олар мұны құрман (qurman) дейді (МҚ 1-27 бет).” Қорамсақ ұғымындағы бұл сөздер моңғол тілінде қор (qor) делінеді. Йасық қазіргі түрік тілдерінде йасак, жасақ тұлғаларымен мәлім. Жасақтың қазіргі қазақ тілінде екі мағынасы бар: бірінші, билік иесінің төңірегін топтасқан жауынгерлер отряды, қарулы қол; екінші, қару-жарақ (жаракты сөзін ескеріңіз).

83. «古代汉语字典», 商务印书馆, 北京, 2005年, 277 页.

84. «古代汉语字典», 商务印书馆, 北京, 2005年, 720 页.

85. Ахметов Ә. Америкалық үндістердің шығу тегіне тарихи және нәсілдік-тілдік көзқарас. «Тіл және аударма» журналы, 1997, №3, 32 бет.

86. Бердібай Р. Байқалдан Балқанға дейін, Алматы, Қазақстан баспасы, 1996, 15 бет.

87. Исақов М. Қазақтың байырғы календары, Алматы, Ана тілі баспасы, 1960, 23 бет.

88. Құмарұлы Я. Ана тілдегі ана мәдениеттің іздері, Шинжяң қоғамдық ғылымы, 2006, №, 28 бет.
89. «古代汉语字典» 商务印书馆, 北京, 2005年, 390页.
90. Жолдасбеков М., Сартқожаұлы Қ. Орхон ескерткіштерінің толық атласы, Астана, Күлтегін баспасы, 2005, 28-бет.
91. Edward Tylor. «Primitive Culture» («原始文明»), 连树声译, 广西师范大学出版社, 2005年, 248页.
92. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі, ҚазССР ҒА Тіл білімі институты, ШХБ, Үрімжі, 1991, 3-65 бет.
93. Станкевич И.Л. Керамика южной Туркмении и Ирана в бронзовом веке. «Древность и средневековые народов Средней Азии», под редакцией Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского, изд. «Наука», Москва, 1978, Рис. 10. стр. 134.

REZUME
Sh. Akhmetuly (Urimzhi)
SUN - SYMBOL

The article deals with the traditions of worshipping to the sun, honouring the blue heavens. The author compares ancient Chinese, Turkic languages with modern Turkic languages in order to explain the meaning of the word “sun”.

Муалла Уйду ЮДЖЕЛ

ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ИСЛАМ ДІНІН ҚАБЫЛДАУ ПРОЦЕСТЕРІ МЕН СЕБЕПТЕРІ

В статье автор объясняет обширно рассматривает процессы и причины принятия религии ислам тюркскими народами

Yazar Türk halklarının İslam dinini kabullenme sebepleri ve süreçlerini detaylıca incelemiştir.

Түркі халықтары Орта Азияда, Кавказда және Оңтүстік орыс жазығында бетпе-бет келген ислам дінін өз сенімдеріне лайықты түрде қабылдады. Орта Азия аймағында түргештер мен қарлұқтар алғаш рет мұсылман әскерімен кездескен кезде, Оңтүстік орыс жазығында хазарлар алғаш болып ислам дінімен танысқан. Түркілер бірнеше тайпаларға бөлінгені мәлім. Міне, түргештерден бастап Орта Азияда бірнеше ұсақ мемлекеттер құрған әлгі тайпалар арасында әсіресе, Мауреннахрды мекендеген Оғыз мемлекеті мен Солтүстік Кавказда өмір сүрген Еділ бұлғарлары түркі халықтары тарихында ислам дінін қабылдаған алғашқы түркі мемлекеттері болып табылады [1].

Түркі халықтары мен мұсылмандар арасындағы алғашқы байланыс 642 жылғы Нихавенд пайқасынан соң мұсылмандардың Иранды жаулап алуы аяқталғанда басталды. Ал осы кезеңнен бұрын бір-бірінен палғай өлкелерді мекендеген түркілер мен арабтар Сасанид империясы арқылы бір-бірін сырттай таныды. Халифа Омардың заманында (634-644 ж.ж.) жасалған шапқыншылықтар нәтижесінде мұсылмандар Хорасанда, Мауреннахр мен Кавказда түркі халықтарымен бетпе-бет келді. Ислам тарихында омайядтар билік құрған кезде, мұсылман-арабтар Сирия мен Иранды жаулап, Мауреннахрға ұмтыла бастады. Осы сәтте арабтар мен түркілер алғаш рет бір-бірімен ұшырасты. Осы дәуірде Түрік қағанаты әлсіреп, тәуелсіз ұсақ билеушілер Мауреннахр өлкесінде билік жүргізіп жатқан болатын. Аталған өлкені бағындыру Кутайба ибн Муслимнің Шығысқа жасаған жорықтарында Түрік қағанатының Батыс қанатында орналасқан Түргеш билеушілері араб басқыншыларына соққы бере білді (745 ж.). Түрік қағанатының әлсіреген шағында түркі жұртына Шығыста қытайлықтар, Батыста арабтар көз аларға бастады. Осы дәуірде Мауреннахр жерін қорғау қарлұқтардың еншісіне тиді. Араб емес мұсылман халықтарына әділетті түрде тең құқық бермегеніне байланысты омайядтар билеген халифатта мазасыздық белең алды және билік басындағыларға қарсы шыққандар омайядтар династиясын құлатып, аббасидтер мемлекетін құрды (750 ж.). Аббасидтер династиясының халифалық билікке қол жеткізуі нәтижесінде өзге халықтармен қатар түркі халықтары да арабтармен текетіресті тоқтатты. Аббасилер дәуірінде ғасырға созылған араб-түркі күресі жаңа арнаға түсті. Осы сәтте Түркістанда билік

жүргізуді және түркі елін бодан қылуды жоспарлаған Қытай Түрік қағанатының, омайядтар династиясының құлауын пайдаланып, Батыстағы қарлұқ еліне баса көктеп енді (747 ж.). Осыған орай қарлұқтар аббасидтердің хорасандық губернаторынан көмек сұрады. Аббасидтер өкіметі өтінішті қабыл етісімен армиясын қытай әскеріне жөнелтті. Түркі-мұсылман бірлескен әскері Талас өзені бойында, бүгінгі Алматы қаласына жақын Таласта Қытай әскерімен кездесті. 751 жылдың тамыз айында бес күнге созылған кескілескен пайқас нәтижесінде қытайлықтар шығынға ұшырап, пайқас алаңын тастап қашты [2].

Талас шайқасы түркі халықтары мен мұсылмандар арасындағы қарым-қатынасты жаңа кезеңге алып барды. Себебі, осы шайқас қанша жылдардан бері созылып келе жатқан екі ел арасындағы күресті елдікке айналдырды. Осы оқиғадан соң түркі халықтары мен арабтар арасында бейбіт сауда-саттық байланыстар басталды және бұл ислам дінінің түркі халықтары арасында таныла, тарала бастауын қамтамасыз етті.

Каспий теңізінің солтүстігінде хандық құрған Еділ бұлғарлары 920 жылы мұсылман мемлекеті ретінде танылды. Еділ бұлғарларының қағаны Алмұс аббасид халифасынан ислам дінін үйрететін дін иелерін жіберуді өтінген. Осы дәуірлерде, яғни, 925 жылы Мауреннахр елінде құрылған Оғыз Ябғу мемлекетінде өмір сүргендердің көпшілігі ислам дінін қабылдағандығы баяндалады: олар – үлкен Мерке елді мекенінде алғаш мекендеген оғыздар [3].

942 жылы Қарахан мемлекетінің билеушісі Сатұқ Бұғра хан ислам дінін қабылдап, әлгі діннің Орта Азияда тез таралуына жағдай жасады. Ал Батыста хазарлар мемлекеттік дін ретінде исламды мойындамағанмен, түркі халықтары тарихында мұсылмандық түркі әскерлерін алғаш болып жасақтады. Араб жазбаларында алғашқы мұсылман түркі әскерлері «арси», «аррилер» деп аталды [4]. Түркі халықтарының ислам дінімен танысу кезеңі VII ғасырдың соңы мен VIII ғасырдың басында болғанмен олардың халық ретінде әлгі дінді тобымен қабылдауы X ғасырдан басталады.

Түркі халықтарының 350 жылға созылған исламдану процесінде олардың мұсылман болуына жағдай жасаған себептер қандай? Құдайлық діндердің ешбірі себепсіз туындамағандығы, ешбір халық себепсіз бір дінді қабылдамағандығы анық. Құран Кәрімдегі «біз бір қауымға бір пайғамбар жібердік» [5] деген мағынадағы аят түркі халықтары арасында пайғамбардың жіберілгендігін қуаттай түседі: бұл мәселе Түркияда ұзақ уақыт бойы зерттелген. Әрине, түркі халықтары бейхабар күйде ислам дінін қабылдай салмады, керісінше, VIII ғасырдан бастап, ұшырасқан мұсылмандардан исламның ұстындарын үйрене, оның тәңіршілдік сенімге жақындығына көз жеткізе бастады [6].

Ежелгі түркі халықтарының діні – тәңіршілдік сенім мен ислам діні арасындағы ұқсастықтарды төрт топқа бөлуге болады.

а) **Діни өмірдегі ұқсастықтар:** тәңірдің бір, теңі мен ұқсасы жоқ, ол адамзаттың жаратушысы екендігіне сенім, тәңірге ғана құлшылық жасалады деген принцип, сауапты істер мен күнә, періште-шайтан, жұмақ-тозақ, рухтың мәңгілігі, о дүние, қиямет, әруақтарға ас беру, мазарларға зиярат жасау, мазарларға көк тас қою, құдайға құрбандық палу сияқты сенімдер мен рәсімдер.

ә) **Жанұя өміріндегі ұқсастықтар:** Үйлену (шаңырақ көтеру), бала өсіру, қыз балаға көңіл бөлу, әке-шешеге (үлкендерге) құрмет көрсету, ойнастыққа (зина) тиым салу және балалы болу.

б) **Мемлекеттік басқармадағы ұқсастықтар:** қаған-халифа, таққа отыру құқығының құдай тарапынан берілуі – Зилуллаһи фи-л-Арз, құт, саяси билік, той-хан кеңесі, әйел (хатун), тәуелсіздік, әлемге билік жүргізу, алыштық-ғази, тұтқындарға жақсы қарау және елшілік.

в) **Әлеуметтік өмірдегі ұқсастықтар:** бір сөзді болу, өтірік айтпау, кешірімді болу, ізгі іс істеу, оң жақты жоғары қою, тазалық, доңыз етін жемеу, қонақжайлық, темір мен қара түске мән беру, 7, 9 және 40 сандарының маңызы, құқықтық жазалар [7].

а) **Діни өмірдегі ұқсастықтар:** түркі халықтарын ислам дінін мойындауға жол ашқан басты себеп – құдайдың бір екендігі жайлы сенім. Алланың бірлігі туралы сенім түркі халықтары арасында кең таралған. Ежелгі түркілердің тәңіршілдік сенімінде тәңір біреу ғана, оның ұқсасы мен теңі жоқ, оның мекені – көк аспан, сондықтан, ол «көк тәңір» деп аталады. Дін иелерін алдына шақырғанда Манғу қаған: «Біз жалғыз тәңірдің бар екендігіне, оның алдында өмір сүргенімізге және оның әмірімен өлетінімізге сенеміз» [8], – деген. Ал ислам сенімі бойынша Алла – бір, бірақ, ол – барлық жерде. Көк тәңір барлығын бақылап отырады, естиді, өмір сүреді және тек өзіне тән болғаны сияқты ол әуелден бері бар, ешкімге ұқсамайды [9]. Ислам сеніміндегі Алланың субстанциясы мен атрибуттары осыған ұқсайды: уаджибу-л-вуджуд, бақа, қиям би нафсиһи, уахданиат, хаят, илм, қудрат, калам, ирада, басар.

Орхүн ескерткіштерінде де, Қытай жылнамаларында да түркі халықтарында адамның тәңір тарапынан жаратылғандығы туралы сенім болғандығы баяндалады. Мысалы, Орхүн ескерткіштерінде Білге қаған «жоғарыда көк тәңір, төменде күңгірт жер жанасқанда екеуінің арасынан адам баласы жаратылған» [10], – деп жазылған, яғни, адам көк аспан мен топырақты жер арасында жаратылған. Мұсылмандардың қайнары – Құран Кәрімде адамның Алла тарапынан жаратылғандығы турасында көптеген аяттар орын алған.

Ежелгі түркі халықтары сәжде жасауды «жүгіну» деп атады және тәңірге жылына үш рет қағандарымен бірге халық биік төбе басына шығып күнді артқа алып иілегін [11]. Ислам дінінде де Алла құлдарының өзіне құлдық ұруын бұйырған және оның айқын мысалы намаз екендігі даусыз.

Ежелгі түркілер сауашты «муян», «буян», күнәні «язук» деп атады. Жасалған ізгі істеріне орай сауап алатындығына, істеген жаман амалдарына қарай күнәһар болатынына сенген. Ежелгі түркілер өлгеннен соң дүниеде істеген жақсы-жаман істеріне қарай жұмаққа, яғни «уч бардыға» немесе тозаққа, «тамуғ-тамулусқа» кіретініне және бір күні тірілетініне сенді. «Тын» деп аталатын рух мәңгілік, ол бір күні міндетті түрде есеп береді деп білді, олар. Ежелгі түркілер тіршіліктің соңы міндетті түрде келеді деп сенді және келешектегі сол күнді «келгенджі жақ» деп атады. Олардың сенімі бойынша өлген соң адам қайта тіріледі. Ислам дінінде де құлдардың есеп беретін күні «қиямет» болып есептеледі. Рух – мәңгілік және оның мекендейтін жері – о дүние (ахирет). Ахирет өмірі туралы сенім Құранда да, хадистерде де мольнан кездеседі [12].

Ежелгі түркі халықтары ізгілікке бастайтын және рухтарды жамандықтан қорып жүретін періште рөліндегі «ұмаймен» қатар, зұлымдықтың өзегі, тәңірге қарсы шығушы шайтан рөліндегі «иектің» бар екендігіне сенді, олар иекті рухтарынан аластатуға тырысты.

Түркілік сенімде шайтан, өзге бір аты бойынша «қайра хан» жер асты әлемінің иесі болап саналады. Ислам сенімінде де шайтан – Алла тарапынан жұмақтан қуалған періште және ол – Алламен бәсекелес жаратылыс. Дүниедегі адамдар үшін зиян деп саналған тиымдар және арам деп саналған жамандықтар оған тиесілі.

Тәңіршілдікте де, ислам дінінде де адамдар табынатын құдайына құрбандық шалады. Құрбандық малы ретінде түркі халықтарында жылқы, қой, ал ислам дінінде сиыр, қой және түйе саналды [13].

Жерленген мүрденің орны белгілі болу үшін мазарға көк тас қою дәстүрі екі сенімге де тән. Түркі халықтарында мазарларға, әдетте, көк тас (балбал) қойылса, ислам дінінде оған белгілі тәртіп қойылмағанмен, көбінесе, тақта орнатылған. Мазарларға зиярат жасау екі сенімде де маңызды орынды алады. Өлген жақындарының күнәсін кешіруді тәңірден немесе Алладан тілеу екі сенімге де тән құбылыс. Сонымен қатар өліге ас беру немесе «иоғ асы» деп аталатын ғұрып та түркі халықтарында кең таралған. Мұнда өлі рухтың құрметіне келгендерге ас таратылады [14]. Жасалған дұғаның арқасында әруақтардың рахат табатынына және күнәларының кешірілуіне көмекші болатынына олар сенген. Мұндай сенім ислам дінінде де бар: мүрде жерленген күні оның рухына Құран бағышталып, тағам таратылады.

ә) **Жанұя өміріндегі ұқсастықтар:** жанұя үйлену арқылы қалыптасады. Ежелгі түркі халықтары сенімінде де, ислам дінінде де үйленуге ерекше көңіл бөлінген және бойжеткен мен бозбаланың бас қосуы қадағаланған. Мұхаммед пайғамбар: «үйленіңдер, көбейіңдер», - деп оның мәнін түсіндіріп кеткен. Шаңырақ көтеру мәселесінде түркі халықтарында да, ислам дінінде де жағдайға байланысты болумен қатар, бір әйелмен

үйленуді басты негіз ретінде алған. Жанұядағы ең басты міндет әйелге жүктелген, сондықтан, әйелге ерекше мән берілген. Ежелгі түркі халықтарының әлеуметтік өмірінде әйел барлық салада кездеседі. Қажет жағдайда ол шайқаста қолбасшы, билеуші бола тұра үйінде ана болап табылады [15]. Ислам діні әйелге ең алдымен ана болғандықтан аса құрмет көрсетеді және «жұмақ – аналардың аяғының астында» деп оны қуаттай отырып, жұмаққа баратын жол анаға жақса қарау арқылы екендігін түсіндіруге тырысқан.

Ежелгі түркі халықтары қыз балаға ерекше мән берген және оған қонақ ретінде құрмет көрсеткен. Өмір толқынына берік болу үшін олар қыз баланы шыдамды етіп тәрбиелеген. Ислам дінінде де қыз балаға ерекше көңіл бөлу қажеттігі ұсынылады. Баласыз жанұяларға бала асырауға мүмкіндік берілген. Асыранды баланы ежелгі түркі халықтары «тутунджу» деп атаған. Оның мағынасы – «алынған», «қолға ұсталған» бала. Екі жанұя арасында келісім жасалса, баланы алған жанұя отағасы «мен алдым», берген жанұяның әкесі «мен де бердім», деп оны хатқа түсірген және қол қойған. Түркі дәстүрі бойынша асыранды бала осыдан соң өмірінің соңына дейін отбасының қасында болып, мұра алу құқығына ие болған [16]. Ал мұсылман құқығы асыранды баланың тек есейген шағына дейін жанұямен бірге болуына рұқсат етеді және ол мұрагер бола алмайды.

Зина жасу ежелгі түркі ғұрпында да, ислам дінінде де ауыр қылмыс саналады. Ежелгі түркі ғұрпы бойынша екі адамның куәлігімен ойнастық қылған әйел мен ердің қолдары мен аяқтары бук ағашына байланады. Бук ағашына байлаудың мәні – ағаш бұтақтары жел соққанда созылады. Ал ағашқа байланғандардың аяқ-қолдары жел соққанда созылған бұтақпен қатар керіледі және азапталады. Бұл жаза зинақорлар жан тапсырғанға дейін созылады. Түркі халықтары: «Біз оларды күн мен жауын өтіне тастадық, ыстық-суықтан қиналып өлсін», – деп өз наразылықтарын оларға білдірген. Жазаның мұншалықты ауыр болуы өте сирек кездесуіне байланысты екендігі мәліметтерде баяндалады [17]. Мұсылман құқығында зина жасаған адамға дүре соғылады, абақтыға жабылады.

Ислам діні әке-шешеге және үлкендерге көңіл бөліп, оларға жақсы қарауға кеңес береді және Құранда «егер аналарыңнан немесе әкелеріңнен бірі сендердің қолдарыңда қартайса, оларға «уһ» деп те айтпаңдар», деп бұйырған. Ежелгі түркі халықтарында да қаған «мен елімде балалар мен көрілердің бейбіт өмір сүрулерін қалаймын», - деп үлкендерге деген құрметін білдірген [18].

б) Мемлекеттік басқармадағы ұқсастықтар: Ежелгі түркі халықтарында мемлекет билеушісі «қаған» деп аталды. Бірақ, хан тағына ол өздігінен емес, тәңір тарапынан тағайындалған. Азиялық ғұн мемлекетінің қағаны Попо (V ғ.) «Менің билігім тәңір тарапынан», – деп түркілік дүниетанымды паш етті [19]. Ал ислам діні бойынша мемлекет басшысы – халифа және ол Алланың қалауымен осы дәрежеге жеткен. Сондай-ақ

мемлекет пен халықты басқару құқығы тәңір тарапынан берілген, бұл саяси билік болып табылады, бұл ежелгі түркі тілінде «құт» деп аталған. Құт – тәңір атымен әлемді билеу және билік жүргізу [20]. Мұсылмандық түсінікте де халифалар өздерін «зилуллани фи-л-арз», яғни, «Алланың жер бетіндегі көлеңкесі», деп есептеген. Саяси биліктің мақсаты – адамдарға өз құқықтарын беру және елді әділетті түрде басқару. Теңдік пен әділеттік түркі халықтарында да, ислам дінінде де өте маңызды болды. Алайда, әр адамның шартына қарай әділ әрекет ету өте қиын. Халықтың молшылық пен тыныштықта өмір сүруін қамтамасыз ету қаған мен халифаның міндетіне жатады. Халықтың жасаған қылмысы оның басшысына байланысты, себебі, ол жақсы басқара алмаса, адамдар қылмысқа барады. Түркі халықтарында хаңдық ең маңызды қызмет болып саналады, қаған жалаңаштарды киіндіретін, аштарды тойдыратын, әділетті орнататын басшы болуға міндетті [21]. Дегенмен, ежелгі түркі халықтарының мемлекеттік жүйесінде тек қана қағанның ғана сөзі өтімді бола бермейді, оның барлық бұйрықтары орындала бермейді. Әлгі бұйрық пен шешім «тойда» бекітіледі. Мемлекетке қатысты барлық мәселелер тойда, яғни, құрылтайда заңдастырылады [22]. Мұсылмандық мемлекет құрылымында осы сияқты жүйе қалыптасқан, мемлекеттік проблемалар кеңес арқылы жоғарғы мәжілісте шешілген және мемлекет басшысы – халифалар ғұламалармен ақылдаса отырып, ортақ шешім шығарған. Халифа жеке басымен үкім шығара алмайды, алайда ол кейінгі кезеңдерде өзгеріске ұшыраған.

Ежелгі түркі халықтарында мемлекетті ері дүние салған жағдайда немесе жорыққа кеткенде әйелі (хатун) басқарды. Түркі халықтары тарихында ерінің өлімінен соң мемлекетті басқарған талай әйел билеушілерді кездестіре аламыз, мысалы, Сабир қағанның жұбайы Боғарық (520 ж.) ел билеген [23]. Ислам діні бойынша қажет жағдайда әйелге халифа болу құқығы беріледі. Десек те, қағанның немесе халифаның билеген мемлекеті мен халқы тәуелсіз болуы тиіс. Ежелгі түркі халықтарының тәуелсіздікке берген маңызы Орхун ескерткіштерінде былай баяндалады: «Ей, түркі елі, тәуелсіздігіңді жоғалттың, өлдің, енді не болдың, қаның судай ақты», - деп бодандықты өлім деп санаған [24]. Мұсылман құқығында мемлекет «дару-л-ислам» және «дару-л-харб» болып екіге бөлінеді. Ислам дінінің мемлекет ішінде еркін таралуы әлгі мемлекеттің дару-л-ислам, яғни, ислам діні өркен жайған ел болуына байланысты.

Ежелгі түркі халықтарында тәуелсіз елдің азаматының кіндік қаны тамған жер «отан» болып табылады. Сондықтан, туып-өскен отан топырағы – қасиетті және ол қасық қаны қалғанша жаудан қорғалуы тиіс. Ұйғырларға тән «Құтты тау» аңызы түркі халықтарының отанға деген құрметін айқын түсіндіреді [25]. Ал ислам діні бойынша Мұхаммед пайғамбар: «отанды сүю – иманнан» дей отырып, мұсылмандарды өз отандарын сүюге шақырған. Түркі халықтарында төренің, яғни, түркілік әділеттің бүкіл жер бетіне таралу қажеттігі жайлы сенім орын алған және бұл әлемді билеу түсінігін

айшықтайды. Аталған көзқарасқа қарағанда «күннің туған жерден бастап, батқан жерге дейін бүкіл әлем түркілердің қол астында болуы тиіс». Бұған әрине, тек тәңір атымен және оның көмегімен қол жеткізіледі. Оғыз қаған дастанынан бастап, бірнеше жыр-дастандар мен аңыз-әпсаналарда аталған көзқарас айқын түрде орын алған [26]. Мұсылмандық түсінік бойынша бүкіл әлем ислам дінін қабылдауы тиіс, оған Алланың дінін тарату үшін жихад жасалады. Жихад, яғни, Алла жолында жан бергендер шейіт деп есептеледі: «Алла жолында өлгендерді өлі демелдер, олар тірі және жұмаққа кіру оларға тән», дей отырып, осы жолда соғысқандардың сыйы – жұмақ екендігі қуатталады. Ежелгі түркі халықтарында тәңір атымен әлемді бағындыруға аттанғандар жан тапсырса, олардың рухтары жұмаққа ұшты деп саналып, қаһарман-батырларды көк аспанда алып жүрсін деген сеніммен аттарын да бірге көмген. Осы жолда шайқаста жараланғандар немесе аман қалғандар «алып», «алып ерендер» деп аталды және халық арасында құрметке бөленді. Ислам дінінде де олар «ғазилер» деп құрметтелген.

Шайқас кезінде қолға түскен тұтқындарға түркі халықтары тимеген, тіпті, қонақ ретінде құрметтеген. Ислам дінінде де тұтқынды азаптамауға кеңес беріледі. Шайқасқа дейін келген елшілерге де құрмет көрсетілген. Түркі халықтарында «елшіге өлім жоқ» деген принцип олар ислам дінін қабылдағаннан кейін де күшін жоймады [27].

в) Әлеуметтік өмірдегі ұқсастықтар: Ежелгі түркі халықтарының әлеуметтік тұрмыс-тіршілігінде сөзде тұру басты мәселе ретінде қаралды. Айтылған сөз атылған оқпен бірдей деген қанатты сөз осы принципті білдірсе керек. Сөзге тұратын адам қоғамда құрметке бөленері хақ. Ал екі сөйлеген адамның қадірі епқашан болған емес. Ислам діні бойынша Алла құлдардың үнемі тура сөйлеуін бұйырып, жалғандыққа орын бермеген және өтірік айту үлкен күнә екендігін ескерткен. Адамдардың бір-біріне кешіріммен қарауы, ізгі іс атқаруы екі дүниетаным үшін де жағымды амал болып табылады.

Ежелгі түркі халықтары оң жақты сол жақтан жоғары тұрады деп білген. Мемлекет басқармасында да, өз өмірлерінде де олар оң жақты жоғары қойған. Түркі халықтарында мемлекет оң және сол екілігі ретінде екіге бөлінді, оң жақ үнемі сол жақтың алдында келді. Ұйғырларға тән құжаттарда «біз оң жағымызды сол жағымыздан жоғары қоямыз», деген сөйлем осының айқын мысалы болып табылады. Мұсылмандықта да әсіресе, оң қолға мән беріледі және адамдарға тағамды оң қолмен жеуге кеңес беріледі.

Ежелгі түркі қоғамы мен ислам діні арасындағы басты ұқсастықтың бірі – тазалыққа мән беру. Ежелгі түркі халықтары арасында балаларды «арығы», яғни, «қасиетті» таза деп атау осыған байланысты болса керек. Ислам діні мүміндердің үнемі таза болуын қалайды, аяттарда да, хадистерде де осы тақырып көп баяндалған. «Тазалық – иманның жартысы», - деген хадис мұның айқын мысалы.

Түркі халықтары ерекшеліктерінің бірі – олардың қонақжайлығы. Түркі тілдеріндегі «қонақ асы» келген қонақтарға тартылатын таңдаулы

тағам болап табылады. Қонақ дегеніміз – құдайы қонақ, сондықтан, оларға ерекше ілтипат көрсетілуі тиіс: үйде не бар болса олармен бөлісу міндетті. Ислам дәстүрінде келген қонақ өз несібесімен келеді және үйге береке алып келеді деген сенім қалыптасқан. Мұхаммед пайғамбардың хадистерінде қонақтарды жақсы қарсы алуға кеңес беріледі.

Исламға дейінгі түркі халықтары түстер арасынан қараны жоғары қойған және оған ерекше мән берген. Оның әртүрлі мәні бар: қорқыныш, қатаңдық, ұлылық және тәуелсіздік. Ислам дінінде де Қағба қабырғалары қара жапқышпен көмкерілген.

Темір – ежелгі түркі халықтарының өмірімен тең. Ол – шайқаста, тұрмыс-тіршілікте таптырмас құрал. Сондықтан Орхун ескерткіштерінде де, аңыздарда да түркі халықтары темірші халық ретінде дәріптеледі. Ислам діні бойынша темір қару жасауға қолданылды және ат әбзелінде темірдің маңызы артты.

2500 жылдық тарихында түркі халықтарының назар аударарлық тағы бір ерекшелігі – доңыз етін жемеуі. Түркі халықтары доңыз етін тамаққа пайдаланбағаны сияқты сауда-саттық мақсатында оларды асырамаған. Мәліметтерде түркілер «доңыз етін ұнатпайды және жемейді», деген сөздерді көптеп кездестіруге болады. Ал мұсылмандар доңыз етін харам деп біледі. Ежелгі түркі халықтары 7, 9 және 40 сандарына ерекше мән берген. Мысалы, дүниеден өткен адамның басынан 7 немесе 9 мәрте айналған, қайтыс болғаннан 40 күн өткеннен соң оның атына ас берген. Ал ислам сенімі бойынша Алла әлемді 7 күнде жаратқанына байланысты 7, Құрандағы әрбір әріптің тоғызыншысы қатаң болғандықтан 9, хазіреті Мұхаммед 40 жасында пайғамбар болғандықтан 40 сандарына көңіл аударған [28].

Әлеуметтік өмірдің ішінде жазалар да анық байқалады. Түркі қоғамындағы ұрлыққа ең ауыр жазалардың бірі берілген. Екі адам біреудің жасаған ұрлығына куәлік берсе, әлгі адамның ұрлығы дәлелденісімен оған өлім жазасы кесіледі. Алты көпшелі дала мәдениетімен өмір кешкен түркі халықтарында жылқының орны бөлек, сондықтан ат ұрланса, ұры өлім жазасына кесілген [29]. Мұсылман құқығы бойынша алдымен ұрлық жасауға итермелеген себептер қарастырылады, егер оның ешбір себебі болмаса, ұрының қолы кесіледі. Қылмыс жасаған адамға түркілік дәстүрде де, мұсылман құқығында «қысас» жазасы беріледі, яғни, өлген адамның жақындары өлтірген адамның жақындарын өлім жазасына кеседі немесе екі жақ келісе отырып, құн төлеумен мәселені шешеді.

Жоғарыда баяндалғаны сияқты түркі халықтары өз сенімдеріне сәйкес келгеніне байланысты ислам дінін шын ықыласпен қабылдады. Тіпті, ислам мәдениетінің одан ары дамуына өз үлестерін қосты: өнерде, поэзияда және әдебиетте ол айқын байқалады. Мұхаммед пайғамбардың «түркілер сендерге тиіспесе, сендер оларға жақындамаңдар» немесе «менің Шығыста түркі деп аталатын әскерім бар, ашуыма тиген адамдарға оларды жіберемін», деген хадистер түркі халықтарының әскери қабілетін паш етті [30].

Ақиқаттығы дәлелденбесе де, аталған хадистер түркі халықтарына рухани қуат берген және әлгі типтегі хадистердің ақиқаттығын дәлелдеу мақсатында түркі халықтары ислам туын биікке көтерген XI ғасырдан бүгінгі күнге дейін үлкен жетістік пен даңққа бөленіп келеді.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. A.Özaydın, Türklerin İslamiyeti Kabulü, Türkler, 4, Ankara 2002, s.239-269 Z.Kitapçı, Türklerin Müslüman Oluşu, Türkler, 4, Ankara, 2002, s.269,277.
2. H.D.Yıldız, İslamiyet ve Türkler, İstanbul, 1976, s.7-8
3. Faruk Sümer, Oğuzlar, İstanbul, 1981, s.86.
4. Mesudi, Muruzuc Zehep, Tercüme, İstanbul 2007, s.45.
5. H.B.Çantay, Kuran-Kerim Meali, Ankara, 1952, Hucurat Suresi
6. H.Tanyu, İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı, Ankara, 1980
7. M.Uydu, Türk-İslam Bütünleşmesi, İstanbul, 1995
8. Süleyman Kocabaş, Adil Türk İdaresi, İstanbul, 2005, s.15
9. Orhun Abideleri, Kültegin, doğu I,
10. Orhun Abideleri, Kültegin, doğu I
11. De Groot, Die Hunnen der Vorscristlichen Zeit I, Berlin,Leipzig, 1921, s.242
- 12.Uydu, a.g.e., s.15,24, İ. Hami Danişmend, Türk Irkı Neden Müslüman Oldu, s.17 vd)
- 13.W.Barthold, Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimine Dair, Türk. Terc., Belleten, Ankara, 1943, s.43
14. İ.Kafesoğlu, Eski Türk Dini, Ankara, 1980
15. A.Donuk, Türk Ailesi ve Vasıfları, Türk Yurdu, S.16, Ankara, 1988, s.5-9
16. A.İnan, Göçebe Türk Boylarında Evlatlık, A.Ü.DTCF Dergisi, VI, 3, 1948
17. Donuk, Türk Ailesi, s.8
18. İ.Kafesoğlu, Türk milli Kültürü, İstanbul, 2007, s.265
19. A.Onat, Hsia Devleti, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1977, s.91, 94
20. A.Donuk, Türk Devletinin Kudsîyetinin Kaynakları, Türk Yurdu, S.7, Ankara 1987, s.16-22
21. A.Donuk, EskiTürklerde Hükümdarın Vazifeleri ve Vasıfları, TDA Dergisi, S.17, İstanbul, 1982, s.103-152
22. A.Donuk, "Türk Devletinde Hakimiyet Anlayışı", Tarih Enstitüsü Dergisi, S. X-XI, 1981, s. 29-56.
23. Kafesoğlu, Milli Kültür, s.159
24. Orhun Abideleri, Kültegin Yazıtı Güney kısmı, str 6
25. A.Donuk, Türklerde Vatan Sevgisi, Türk Kültürü, S.266, Ankara 1985, s.1*9
26. O.Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, İstanbul 1985
27. De Groot, a.g.e., s.223
28. Uydu, a.g.e., s.119-225 Kafesoğlu, Milli Kültür, s.347-350
29. S.M.Arsal, Türk Tarihi ve Hukuk, s.214
30. Z.Kitapçı, Hz. Peygamberin Hadislerinde Türk Varlığı, İstanbul, 1986

REZUME

Mualla Uidu Yujel (Stambul)

THE PROCESS AND REASONS OF ADOPTING THE ISLAM RELIGION BY TURKIC PEOPLES

The article deals with the process and reasons of adopting the Islam Religion by Turkic peoples.

Напил БАЗЫЛХАН

ДРЕВНЕТЮРКСКИЕ ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ КАЗАХСТАНА

Мақалада Қазақстандағы көне түркі жазба ескерткіштері туралы сөз болады. Қазба жұмыстарының нәтижесінде табылған айналарға арнайы тоқталады.

Yazar Kazakistan'ın Eski Türk yazı abidelerinden bahsediyor. Kazı çalışmaları neticesinde bulunan aynaların üzerinde durmuştur.

На территории современного Казахстана широко распространены древнетюркские городища, святилища, курганы, оградки, каменные изваяния, балбалы и надписи. Особенно известными являются святилища древних тюрков в районе центрального (Улытау [1]), восточного и южного Казахстана (Семиречье, Мерке [2]). Здесь жили он-оки, тюркешы, огузы, карлуки, кипчаки совместно с согдами и другими среднеазиатскими этносами.

Древнетюркская самобытная письменность называется - *türük bitik* > *тюрк битик*. Она точно фиксировала фонологические закономерности всего языкового яруса (фонетический, фонологический, лексический, грамматический и синтаксический) 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 вес лексико-грамматической (сингармонической) структуры древнетюркского языка. Древнетюркский битик был понятен и доступен всем тюркским этносам того времени. Тюркский битик распространялся по всем регионам империи Тюркского Эля. Вся официальная документация велась именно на этой письменности. Хранитель золотой тамги-печати кагана именовался *тамгачи (tamğacı)*, делопроизводитель назывался - *битикчи (bitikçi)*.

Памятники «Орхон-Енисейско-Таласской тюркской письменности» были распространены на громадном географическом пространстве. Вследствие этого исследователи в обязательном порядке называли именами тех рек, озер, земель, где они впервые были обнаружены*. Территория обнаружения тюркского битика – это современные Монголия, Алтай, Тува, Хакасия, Бурятия, Саха-Якутия, Восточный Туркестан (СУАР), Казахстан, Киргизия, Узбекистан, Северный Кавказ, Восточная Европа.

ТҮРКОЛОГИЯ, № 5-6, 2008

* Первые сведения о древнетюркских памятниках восходят к XVII-XVIII вв. Их открыли путешественники, востоковеды, «золотоискатели» Сибири. Они ошибочно полагали, что это «руны-тайны» и называли их «рунической письменностью» из-за их схожести с германскими рунами. Но лишь в 1893 г. (В.Томсен, В.В. Радлов) начали разгадывать таинственные надписи долин рек Енисей, Талас, Орхон, Селенга, что оказало сильное влияние на развитие мировой тюркологии.

Историки связывают эти тюркские письменные памятники непосредственно с различными периодами каганата и государства. Например, памятники периода Тюркского каганата, памятники периода древне хакасско-киргизского государства, памятники периода хазаро-печенегского союза, памятники периода тюркского государства 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 Билге кагана, Кюльтегина, Тоньюкука, Кюличура, Ел етмиш ябгу («Онгинский»), Алтын тамган тархана, Ел етмиш кагана (Мойын-чура) и др. А также высечены сотни надписей на утесах, предметах, керамических кирпичках, медных монетах и печатях. Одновременно распространены древнесогдийские (например, памятник Суджи был написан на древнетюркском и согдийском, памятник Татпар кагана (Бугутский стела) на древнесогдийском и санскрит-брахмийском языках) и другие двуязычные и трехязычные памятники. Можно сказать, взаимоотношения тюрков с китайцами и согдийцами были наиболее тесными того времени.

После распада Тюркского Эля (по условным названиям - II Тюркского каганата) продолжали существовать 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 и фонетическая трансформация» древнетюркского языка на иноалфавитной основе, то есть на согдийском курсивном письме. Древнетюркский битик не утратил свою имперскую значимость вплоть до XII в.

Можно констатировать, что именно в период геополитических изменений (особенно во время распада) в Евразии у степных кочевников появлялась новая преобразованная письменность. В особенности в периоды религиозно-политических перемен (внедрением манихейства, буддизма, христианства, мусульманства и т.д.).

Тесные торгово-культурные контакты согдийцев с тюрками (шире - степными кочевниками) привели к изменениям. Так, например, во время «Уйгурского» каганата началась фиксация древнетюркских языков на согдийском алфавите. О чем свидетельствуют многочисленные письменные памятники (большинство из них - религиозно-дидактического характера).

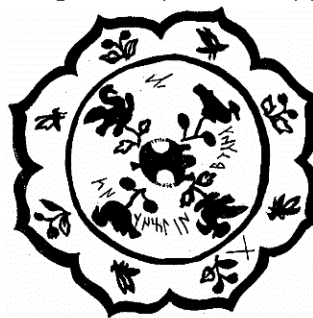
Енисейские памятники сосредоточены в долине р. Енисей. Они найдены в долинах рек Хакасии, Тувы, Горного Алтая, Красноярска, Лены, в курганах расположенных в долинах рек Енисей, Абакан, Кемчик, Кем, Оя,

Элегест. Общее количество – 175. По определению ученых большинство этих памятников относится к VI–X векам. Хотя Енисейские памятники были известны с XVII–XVIII вв., но до тех пор пока в 1869 году В.Томсен не нашел «ключ» к чтению древнетюркской письменности. Язык енисейских письменных памятников ученые относят к древнехакасскому, киргизскому, алтайскому, шорскому и тувинскому языкам. Нет языковых различий в текстах Енисейских, Орхонских и Таласских памятников. В Енисейских памятниках упоминаются такие этнонимы как *тюрк*, *тюргеш*, *ач*, *чик*, *тюлбери* и др. Самый большой текст имеет 400 тамго-знаков. Надписи по содержанию в основном эпитафии. В них сначала упоминается имя героя, место рождения, род, потом описывается горе от его имени.

На сегодняшний день найдено свыше 30 Таласских памятников в долине реки Талас, протекающей в границах Казахстана и Киргизии. Надписи расположены в основном на округлых камнях-валунах и на скалах. Содержание текстов и строк в основном – эпитафии, а также аналогичные текстам енисейских памятников. Одной из интереснейших находок (1932 г., местность Ачиктас) является уникальная деревянная палочка с древнетюркской надписью. Пока недостаточно расшифровано её содержание. Но можно сказать, что о такого типа деревянной палочке свидетельствует китайский письменный источник, в котором говорится то, что «варвары (хунны - Н.Б.) употребляли деревянную палочку для надписей».

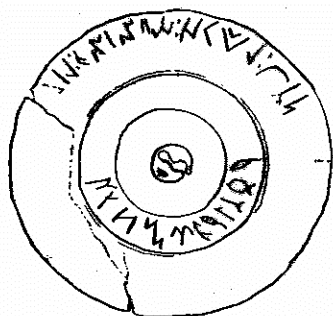
Древнетюркские письменные памятники Казахстана найдены в долинах рек Талас, Сырдарья, Или, Иртыш, Волга, Урал. Они свидетельствуют об употреблении здесь древнетюркской письменности (битика) во времена западно-тюркского каганата, тюркешского, он-окского, огузского и кипчако-йемекских государств. Особенно следует упомянуть нижеследующие находки:

Урджарское бронзовое зеркало, найденное на склоне большого кургана, на берегу арыка в местности Сасыкбастау, в 20 км от села Уджар Восточно-Казахстанской области в 1935 г. экспедицией Общества изучения Казахстана [3]. Данное китайское зеркало было изготовлено в Танское время (VII–X вв.). Надпись из 14 букв. Перевод с древнетюркского и транскрипция А.С. Аманжолова [4]: *er čüčük ösüz ölüť* – Муж, (пить) вино- безвременная (преждевременная) гибель (букв:

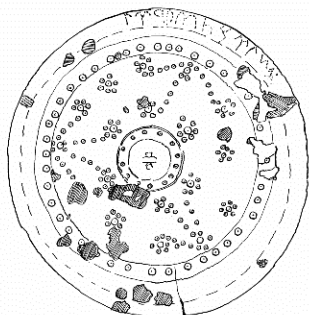


убийство). Хранится в Эрмитаже (г. Санкт-Петербург).

Иртышское бронзовое зеркало, найденное в 1969 г. при раскопках древнетюркского кургана на правом берегу Иртыша, близ с. Зевакино Шемонаихинского района Восточно-Казахстанской области. Руководитель раскопок археолог Ф.Х. Арсланова. Диаметр зеркала -10 см. Надпись из двух строк. Перевод с древнетюркского и транскрипция: 1. isi künisin seser qutu basar - знатная женщина освобождается от своей зависти (чувства) гнева. Ее счастливый удел (ее благодать) наступает; 2. jebci jegren sn (?) lü- Ябчи, рыжий....дракон (С.Г. Кляшторный) [5] и 1. jebci jegren ar lü – Покровитель – красновато рыжий дракон; 2. isi künisin esser quti basar – если знатная женщина уменьшает (сдерживает) свою зависть, она обретает счастье (А.С. Аманжолов) [6]. Хранятся в Восточно-Казахстанском историко-краеведческом музее.



Илекское бронзовое зеркало, найденное при раскопках курганов в долине Илека, левого притока р. Урал в Актюбинской области. Раскопки проводила в 1909 г. Оренбургская архивная комиссия [7]. В 1930 г. из коллекции музея г. Оренбурга поступило в ЦГМ РК (КП № 22425). Диаметр - 17,1 см. Вес - 256 гр. Перевод с древнетюркского и транскрипция А.С. Аманжолова: taš tegrek teg(e) jeg esen – благополучный и невредимый подобно каменному кругу [8].

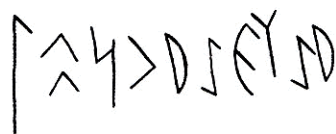


Таразский каменный диск с надписью, найденный в 1987 г. при раскопках городища Жуван-тобе в 15 км от г.Тараз. Руководитель раскопок

К.М. Байшаков [9]. Размер -11,7 x 5,2 x 4,8 см. Вес: 680 гр. Надпись из пяти знаков. Перевод с древнетюркского и транскрипция: Atlay – Атлак (букв: место переправы) (С.Г. Кляшторный) [10], Ab albay – Охота (на диких зверей) – развлечение (А.С.Аманжолов) [11]. Хранится в ЦГМ РК, КП № 20488



Маркакульская надпись на скалах, обнаруженная в 1985г. в местности Булгартабыты хребта Кызылтас в Маркакольском районе Восточно-Казахстанской области. Перевод с древнетюркского и транскрипция А.С. Аманжолова: aj elig jurti - Становища Лунного правителя (Ай-элиг) [12].



ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маргулан А.Х. Сочинения 3-4. Алматы, 2003.
2. Досымбаева А. Мерке - сакральная земля тюрков Жетысу. Тараз, 2002.; Досымбаева А. Западный Тюркский каганат. Культурное наследие казахской степи. Алматы, 2006.
3. Бернштам А.Н. Новые эпиграфические находки из Семиречья // Эпиграфика Востока. 2, М.-Л., 1948, С. 107-110.
4. Аманжолов А. С. Тюркская руническая графика (методическая разработка), Алма-Ата, 1980. С.18.; Amanjolov A.S. Kazakistan'da bulunan Cin aynasi ile sasanid tabagindaki runik turk yazilari // Turk Dili Arastirmalari, Bulletin, 1993, Ankara, s. 115-119; Аманжолов А. С. Түркі филологиясы және жазу тарихы. Алматы, 1996, 95 б.; Аманжолов А.С. Руническая надпись на китайском (Восточный Казахстан) // История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 199-200.
5. Арсланова Ф.Х., Кляшторный С. Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник -1972. М., 1973; С. 306-315. Таблица-2.
6. Аманжолов А.С. Руническая надпись на бронзовом зеркале местного производства (Восточный Казахстан) // История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 201-202.; Аманжолов А. С. Түркі филологиясы және жазу тарихы, Алматы, 1996, 95 б.
7. Кастанье И.А. Отчет о раскопках 6 курганов в Актюбинском уезде летом 1906 г. // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии, 1908, выпуск-19. С. 102-106.
8. Аманжолов А.С. Қола айнадағы қол таңба // Білім және еңбек, 1986, №2, 26-27 б.; Аманжолов А.С. Батыс Қазақстаннан табылған қола айнадағы көне жазу // Түркі филологиясы және жазу тарихы. Алматы, 1996, 90-92б.; Руническая надпись на

- бронзовом зеркале (Западный Казахстан) // История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 247-248.
9. Байпаков К.М. Средневековые города Казахстана на великом Шелковом пути. Алматы, 1998, С. 91. (Камень с древнетюркской рунической надписью «Атлах» . VI-VIII вв.)
 10. Кляшторный С.Г. Рунические памятники Таласа (проблемы датировки и топографии) // Из истории и археологии древнего Тянь-Шаня. Бишкек, 1995, С. 154-159.
 11. Аманжолов А.С. Две таласские рунические надписи из городища Атлах // Тюркская руническая графика – II (наглядный материал). Алма-Ата, 1981, с. 12.; Аманжолов А.С. Атлақ мекен орнынан табылған екі руникалық талас жазуы (Жамбыл облысы, Байзақ ауданы) // Түркі филологиясы және жазу тарихы. Алматы, 1996, 47 б.; Аманжолов А.С. Две таласские рунические надписи из городища Атлах // История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 96.
 12. Аманжолов А.С. Две наскальные рунические в долине Иртыша // История и теория древнетюркского письма. Алматы, 2003. С. 203-204.

REZUME

N. Bazylkhan (Almaty)

ANCIENT TURKIC LITERARY TEXTS OF KAZAKHSTAN

The article deals with the ancient Turkic literary texts of Kazakhstan, as well as the mirrors found during the archaeological excavations.

Мұхтар ҚОЖА

ОҢТҮСТІК ҚАЗАҚСТАН ОБЛЫСЫ АЙМАҒЫНДАҒЫ КӨНЕ ТҮРКІЛЕРДЕН
ҚАЛҒАН ЕСКЕРТКІШТЕРДІ ЗЕРТТЕУ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Автор говорит о памятниках древних тюрков найденных в результате археологических исследований проведенных в Южно-Казахстанской области. Также автор обращает внимание на то что эти памятники требуют особых исследований.

Yazar Güney Kazakistan bölgesinde yapılan arkeolojik çalışmalar neticesinde bulunan Eski Türklere has abideleri inceleyerek, onların detaylıca araştırılması gerektiği üzerinde durulmuştur.

552 ж. Түркі қағанатының дүниеге келуі Орталық Азияға үлкен өзгерістер алып келді. 555 ж. түркілер Жетісуды, Орталық Қазақстанды және Хорезмді бағындырды, 563-567 жж. Орта Азиядағы эфталиттер мемлекетін талқандап, Әмударияға дейін билік жүргізді [1. 122]. Отырар өңірі Қаңғу Тарбан деген атпен түркі жазбаларында аталады [2. 98]. Өзбек зерттеушісі Г.Бабаяровтың пікірінше, Түркі қағанаты кезінде Шап (Ташкент облысы), Испиджаб, Отырар, Тараз өлкелері Тарбанд атты бір иелікті құраған. Иеліктің саяси-әскери астанасы Тарбанд-Отырар қаласы болған [3. 28]. Арабтардың Орта Азияны жаулап алу тарихы жазылған еңбектерде Шап билеушісінің ордасы Тарбанд деп көрсетіледі. Қытай дерегінде Шап билеушісі Йоша-Сырдария өзені бойында тұрады дегенде осы Тарбанд-Отырар көрсетіліп тұр. Тарбандтың Отырарға сай келетінін ат-Табаридің еңбегін алғаш шығарушы М.Я. де Гуей айтқан екен. Тарбандта жоғары түркі билеушісі – қаған отырған, ал Шапта оның өкілі отырған деп санайды Г. Гоибов [4. 50-51]. Осы жағдайларды ескере отырып, бұл иелікті жай Шап иелігі демей Шап-Тарбанд иелігі деп атаған жөн деп санаймыз. VI ғ. 60-жылдарынан бастап – VII ғ. дейін түркілерді тәуелді Чжаову әулеті басқарды. 605 ж. Чжаову әулетіне жататын билеуші өлтіріліп, түркі билеушісінің өкілі – Деле Фуджий тікелей басшылық жүргізді.

Жазба деректерде аталатын осы көне түркілерден археологиялық тұрғыдан қарағанда қандай іздер қалды деген заңды сұрақ туады. Осы сауалға жауап іздеп 1994 ж. шыққан «Оңтүстік Қазақстан облысы ескерткіштер жиынтығы» атты кітапты ақтарған оқырман оның беттеріндегі 705 ескерткіш анықтамасынан бірде-бір көне түркілік қорым, не тас мүсін сипаттамасын ташпайды [5]. Бұл - Оңтүстік Қазақстан облысы аймағындағы VI-VIII ғғ. жататын көне түркілік ескерткіштер іздеусіз қалғанын аңғартса керек. Ал аталған өңірде көне түркілік қорымдар барын Шымкент қаласындағы Оңтүстік Қазақстан облыстық музейінде сақтаулы тұрған көне түркілік тас мүсіндер айғақтап тұр, олардың бір бөлігі Я.А. Шердің кітабында сипатталған [6]. Тас мүсіндердің аса құнды археологиялық дерек екеніне Ә.Х. Марғұлан назар аударып, ана тілімізде тұңғыш мақала жазған

болатын [7].

Археологиялық зерттеулер көне түркілерге ғана тән ескерткіштер барын анықтады. Бұлар ең алдымен жерлеу дәстүріне байланысты. Әдетте, түркілік оба, бейіт тастан не топырақтан үйілген, оның диаметрі 5-10 м, биіктігі 30 см-ден 1 м дейін барады. Жоспарда төртбұрышты, не шаршы етіп тастан қаланған қоршаулар кездеседі. Кейде өлген адамды басқа бір жерде өртеп, оның күлін қою дәстүрі де болған. Соңғы дәстүр бастапқы түркілік деп саналады. Түркілерге дейін жерленген кезеңде, әдетте, өлген адамның басы батысқа бағытталған болса, көне түркілерде солтүстікке бағыттау тән болған. Түркілерге дейін қару – семсер болса, көне түркілерге қылыш, үзеңгі, металл қапсырмалармен қапталған белдіктер тән болған [8].

Қайтыс болған жоғары билік иелеріне арнайы кесене тұрғызып, оның ішіне өлген адамның мүсінін қойған. Осындай құрылыстардың ең әйгілісі - Күлтегінге тұрғызылған ғибадатхана. Оның құрылымы күрделі. Кесене тұрған аула қоршалған. Оның шығыс бөлігінде қақпа бар. Қақпаны бір-біріне қарама-қарсы тұрған қошқарлардың қос тас мүсіндері қорғап тұр. Қақпа алдында жазуы бар тұғыр бекітілген тасбақа мүсіні тұр [9. 5-7].

Оңтүстік Қазақстан қалашықтарындағы көне түркілерге байланысты ескерткіштерге назар салайық. Е.А.Смағұлов Түркістан қаласы аймағында орналасқан Күлтөбе қалашығының стратиграфиялық қазба барысында үшінші құрылыс деңгейінен (IV қабат) басы жоқ аттың жерленген қаңқасын тапты. Атпен бірге пошымы дөңгелекше келген, табаны кең етіп жасалған үзеңгі, белдіктің күмістелген әшекейі табылды. Бұлар VI ғ. аяғы мен VII ғ. жатқызылды [10, 23]. Кейін М.Елжуовтің басшылығымен ХҚТУ-нің археологтары Күлтөбедегі стратиграфиялық қазбаны кедейткен кезде жоғарыдағы аттың басын тапты. М.Елжуов басқарған ХҚТУ-нің экспедициясы байырғы тарихи деректердегі Қарашық деп саналатын Төрткүл қалашығын қазған кезде оның рабадының қамал құландысы астынан жерленген жылқы сүйегін тапты. Аяқтары астына бүгіліп жатқызылған жылқының аузында ауыздық, мойнында темір қоңырау, маңайында әртүрлі жапсырмалары бар жүрек тәрізді әшекейі бар. Жылқының жанынан екі үзеңгі, тарпаның тоғасы, қола сылдырмақтар, темір заттар табылды [11. 5].

Отырарда көне түркі дәуіріне жататын кезеңде теңгелер шығарылған. Олардың бір бетінде арыстан бейнесі бар, екінші бетінде 0) үлгідегі таңба бар, оны кейбір ғалымдар «ат» жазу дейді [12]. Құйрықтөбе қалашығының цитаделінен отқа күйіп пірімей қалған ағаш тақталарда бет-пішіні, киімі көне түркі тас мүсіндерге ұқсас тұлғалар бейнеленген. Бұлар – Отырар өңірінің VIII ғ. басында билік құрған түркі билеушілері.

Отырарда жүргізілген қазбалар барысында ромб тәрізді серпентиниттен жасалған бір ұшында тесігі бар әшекейлер кездеседі [13. 172]. Біз осы әшекейлерді көпшелі тайшалардікі деп санаймыз. Отырарда табылып жүрген салпыншақтар пошымы Т.И.Макарова сипаттаған лазуритті салпыншақтарға жақын. Зерттеуші салпыншақтардың табылу орындарын талдай отырып,

олардың Шығыс Европада пайда болуын қышпақтар ішіндегі берендей тайпасымен байланыстырады [14. 127].

Отыртөбе мен оның айналасындағы ескерткіштердегі VII-IX ғғ. қабатарынан дәстүрлі керамика үлгілерімен қатар жаңа керамика үлгілері кездеседі. Олар металл ыдыстарға ұқсас етіп жасалған, тұтқаларының пошымы жұлдызша сияқты қырлы. Ыдыстардың сырты қою-қызыл шие түстес және қара түсті ангобпен көмкерілген. Олар тор, бір-бірімен ұласқан үшбұрыштар, жартылай дөңгелекше, шынжыр тәрізді геометриялық өрнектермен нақышталған. Аталған керамика «қаңғарлық» деген атқа ие болды [15. 189-190]. Бұл керамика көне түркілердің ыдыстарына еліктеуден туған, бұларды белгілі бір ру-тайшамен байланыстырудың қажеті жоқ деген пікірдеміз. Билеуші, үстем топ көне түркілер болғандықтан олардың ыдыстарына, киімдеріне еліктеу, ұқсас етіп жасау заңдылық. Мұндай ыдыстар VII-VIII ғғ. Соғдыда, VI-VIII ғғ. Шапга пайда болады [16. 58].

Көне түркілердің Оңтүстік Қазақстан облысы аймағында қалдырған іздері жоғарыда тізілген ескерткіштермен шектелмейді. Көне түркілердің қорымдарың, тас мүсіндерін іздеп есепке алу, карталарға белгілеу, қазба жүргізіп зерттеу сияқты жұмыстарды тез арада қолға алу қажет.

Көне түркілердің бізге белгілі бір қорымы Оңтүстік Қазақстан облысы Бөйдібек ауданы (бұрынғы Алғабас ауданы) Майбұлақ ауылында орналасқан. Майбұлақ атауының өзі көне түркілік Ұмай құдайы есімімен байланысты екенін аңғару қиын емес. Ауыл шетінде әлі де диаметрі 4-5 м, биіктігі 40-60 см обалар сақталған. Осы елді мекен ішіндегі обаны тегістегенде табылған тас мүсінді жергілікті мектептің мұғалімі Ақбаев Айдардың айтуымен көріп, оны алдымен Сайрам ауданының орталығы Ақсукеңте әкеліп, кейін Алматыдағы Орталық музейге хабар беріп темір жол арқылы жібергенбіз. Кейін Алматыдағы музейден сырт сұлбасын салып алған А.А. Чариков оны мақалада Түлкібас ауданынан деп оның табылған орнын дұрыс көрсетпеген және жариялаған сызбасында тас мүсіннің бір топ элементтері түспей қалған [17. 185-187].

Ер кісі тұлғасы тақта тас бетіне қашалған. Тас биіктігі 125 см, қалыңдығы 15 см, ені 42-45 см, иығына қарай шамалы кеңейеді. Тас мүсіннің басы жоқ (1-сурет). Тастың алдыңғы жағында малдас құрыш отырған ер кісі бейнесі оймышталып бедерленген. Мойнында бедерлі әшекей байқалады. Төс тұсына көтерілген оң қолының бас бармағы мен сұқ саусағы жарты шар іспетті құтының тұғырының табанынан қысып ұстап тұр. Ыдыстың жиегі қисығынан түскен сызықшалармен өрнектелген. Шынашақта жүзік байқалады, ортаңғы саусақтары бүгілген қалыпта салынған. Киімнің жең ұшы сызықшалармен әшекейленген. Сол қолының саусақтары екі жерден ілінген семсер қынабында жатыр. Ромб пішіндес қашырмалары бар тоғалы белдікке қынашқа салынған пышақ ілінген. Көне түркілердің осындай қанжар-пышақ пайдаланғаны жөнінде Ю.А.Мотов зерттеуінде өңгіме етіледі [18. 116-126]. Семсердің сабының басы дөңгелекше келген, қарудың балдағы,

семсер қынабының құрсаулары, жүрек тәрізді етіп жасалған қынап түбі бейнеленген.

Мүсіндегі кісінің аяғы айқасқан, оң аяғы сол аяғының үстінде жатыр. Аяқтарына саптама етік, не болмаса мәсі кигізілген. Тізе тұсында аяқ киімнің өрнекті қоныштары бейнеленіпті. Аяқ астында өрнекті кілем, не орындық белгілері бар.

Ең қызығы, бейненің оң жақ кеудесінде кішкене адам сұлбасы - басы мен қолы салынған. Шағын адам алға қарай иіліп тұрған кейшінде және бір қолында шамалы еңкейтілген құмыра бар. Мүсінді жасаған шебер шағын адамды көзі үлкен, қыр мұрынды етіп бейнелепті. Сызықшалармен оның шашы көрсетіліпті. Басқа дене мүшесі, киімі көрсетілмеген. Тастың арғы бетінде сызықшалармен 6-8 бұрым шашы көрсетілген. Тас мүсінді қапаған ұста оның саусақтарын бейнелеуде үлкен шеберлік танытқан. Майбұлақтан табылған мүсінді ондағы қару-жарақ үлгілеріне, мүсіннің бейнелеу тәсіліне қарап VI-VIII ғғ. жатқызамыз. Таста қапалған екінші адам сұлбасы қызметшіні бейнелеп тұр.

Отырар мемлекеттік археологиялық қорық-музейіне Бәйдібек ауданынан табылған ғылыми әдебиетте бұрын беймәлім болып келген мүсін жеткізгенбіз. Оның дәл табылған орны белгісіз. Таста тік тұрған кісі бейнеленген (2-сурет). Тастың биіктігі 146 см, ені 32 см, қалыңдығы 27 см. Ондағы бейне бадырақ көзді, мұртты, сол қолында құтысы бар, оң қолы бос, саусақтары белдіктен жоғары етіп қапалған. Тоғалы белдікке қынабымен қылыш, пышақ, «қаптарғақ» ілінген. Мүсіннің оң құлағында сырға бар. Сырғаның пошымы VI ғ. екінші жартысы – VIII ғ. екінші жартысы арасында тараған көне түркі сырға үлгілеріне жақын [19. 49]. IX ғ. бірінші жартысынан кейін көне түркі сырға пошымдары басқа үлгіде болғанын ескерсек, бұл мүсінді VIII ғ. ескерткіші деуге негіз бар.

Тас ескерткіштің оң қырында белдікке ілінген дөңгелек пошымды қалта бар. Мұндай қалталар оттық, түрлі ұсақ заттар сақтау үшін арналған. Бұлар әдетте теріден тігілген екен. Тері қалталар Алтайдағы көне түркі қабірлерінде кездеседі [20. 43-44]. Осыған ұқсас екінші қалта мүсіннің сол қырында салынған. Мүсіннің оң жақтағы қырында жебе салатын қабы – «қылшан» бейнеленген. Бұрын-соңды бізге тас мүсіндер ішінде қылшан немесе қорамсақ бейнеленген үлгі кездескен емес. Осыған ұқсас қылшандар суретін Қ.Ахметжановтың байырғы қару-жарақ, әскери өнерге арналған ана тілімізде шыққан құнды зерттеуінде кездестірдік [21. 3]. Бұл тас мүсіндердің көне түркілік екендігіне күмән жоқ.

Қорыта айтқанда, Оңтүстік Қазақстан аумағындағы көне түркілердің ескерткіштері арнайы зерттеуді қажет етеді демекпіз.

ӘДЕБИЕТТЕР

1. Бурыков Ю.Ф. Генезис и этапы развития городской культуры Ташкентского оазиса. – Ташкент: Фан, 1982. – 212 с.

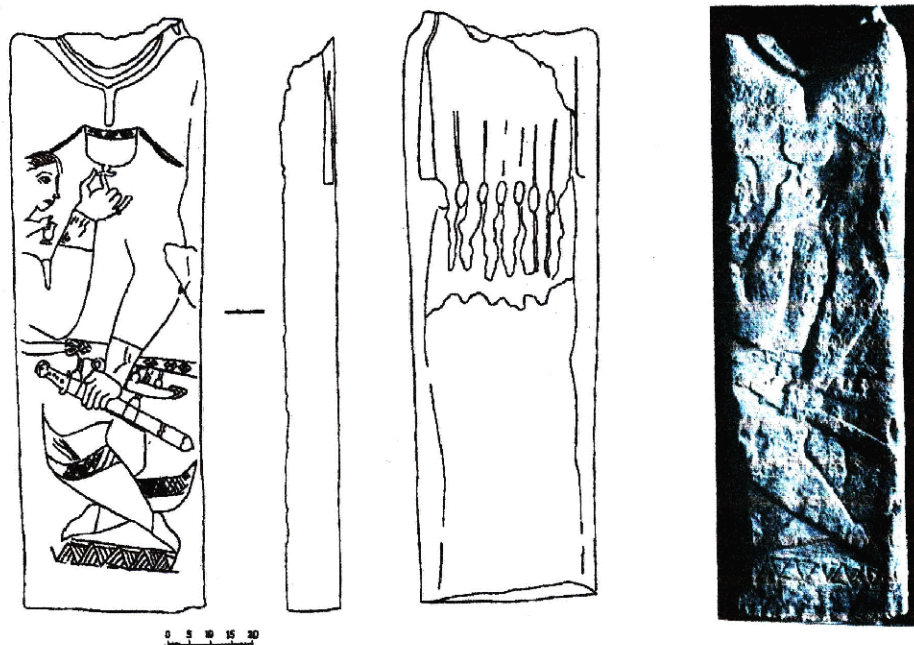
2. Бернштам А.Н. Проблемы древней истории и этногенеза Южного Казахстана // Известия Академий наук Казахской ССР. Серия археология. 1950. Вып. 2. – С. 59-99.
3. Бабаяров Г. Чач в период тюркского каганата // Археология и история Центральной Азии. Самарканд, 2004.
4. Гоибов Г. Ранние походы арабов в Среднюю Азию. – Душанбе: Дониш. 1989.
5. Свод памятников истории и культуры Казахстана. Южно-Казахстанская область. – Алматы: Главная редакция «Қазақ энциклопедиясы», 1994.
6. Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. Москва-Ленинград, 1964.
7. Марғұлан Ә. Ұлытау төңірегіндегі тас мүсіндер // Ежелгі мәдениет куәлары. Алматы, 1960.
8. Ақынжанов Сержан Мұсатайұлының С.М.Киров атындағы ҚМУ-дың тарих факультетінде 1980-1981 оқу жылы оқыған «Қазақстанның VI-X ғғ. көшпенділердің ескерткіштері» атты арнайы курсы.
9. Мокрыйнин В.П. Каменные изваяния – памятники древних тюрков. Фрунзе, 1979.
10. Смағұлов Е.А. Он бес ғасырға куә // Білім және еңбек, 1987. № 2
11. Ювалы А., Елеуов М.Е. Қарашық. Түркістан, 2002. 5- б.
12. Бурнашева Р.З. Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан. Нумизматические исследования по денежному делу южноказахстанских городов VII – XVII вв. – Алма-Ата: Наука, 1989.
13. Акишев К.А., Байпаков К.М., Ермакович Л.Б. Позднесредневековый Отрар. – Алма-Ата: Наука, 1981.
14. Макарова Т.И. Украшения и амулеты из лазурита у кочевников X-XI вв. // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Вып 4. Ленинград, 1962.
15. Акишев К.А., Байпаков К.М., Ермакович Л.Б. Древний Отрар. – Алма-Ата: Наука, 1972.
16. Байпаков К.М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. Алма-Ата, 1986. С.58
17. Чариков А.А. Новые находки средневековых изваяний в Казахстане // Советская археология, 1989, №3 С.185-187.
18. Мотов Ю.А. Кинжал в боевом снаряжении кочевников раннего средневековья // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана. Алматы, 1998. С.116-126.
19. Овчинникова Б.Б. Тюркские древности Саяно-Алтая. Свердловск, 1990. С.49.
20. Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск. 1984. С.43-44, рис 9.
21. Ахметжанов Қ.С. Жараған темір кигендер. Алматы, 1996. 17-сурет, 3.

REZUME

M. Kozha (Turkistan)

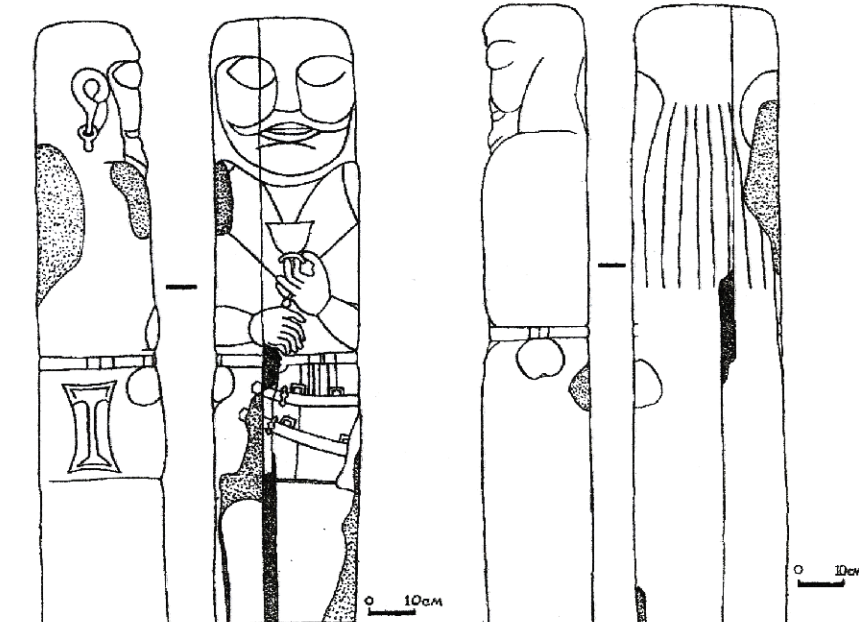
RESEARCH PROBLEMS OF ANCIENT TURKIC MONUMENTS IN THE SOUTH KAZAKHSTAN REGION

The article deals with the research problems of ancient Turkic monuments found during the archaeological excavations in the South Kazakhstan Region.



0 5 10 15 20

1-сурет.



2-сурет.

ХАБАРЛАМА

С.Р.ЖАНБОЛАТ

АМЕРИКА АБОРИГЕНДЕРІ МЕН ТҮРКІЛЕР ТІЛІНДЕГІ БАУЫРЛАСТЫҚ ТУРАЛЫ

Автор в статье пишет о своих мыслях пришедших во время визита по делам в США, где проводит о схожих элементах в тюркских языках и языках американских аборигенов.

Yazar kendisinin ABD-ye yolculuğu esnasındaki fikirlerini paylaşıyor. Makalede Amerika'nın eski halkları ile Türk dilindeki yakınlıklar hakkında bahsediliyor.

АҚШ-та 1984 жылдан бері үш рет болдым. Шыңжаң университетінің, Бүкіл Қытай Аз ұлттар Азартушыларының делегациясын бастап барған болатымын. Кезінде Татарстанның Қазан университеті тарапынан шыққан басылымдағы М.Әріпжанов, А.Каримоллин сияқты ғалымдардың осы тақырыпқа тән зерттеулері назарымды аударғандықтан, әр жолы бұған көңіл аудардым. Вашингтон штатындағы үндістер резервациясына барып тойларына қатыстым. Этнограф доктор Биятриче Мәйдисина сияқты үндіс ғалымдарымен сұхбаттас болдым. Азын-аулақ материалдар таптым. Мынау – осы негізде жазылған, 1985 жылы Қытайда қазақша және хәнше жарияланған мақала. Бұл жолы едәуір қысқартқан болдым. Естуімше, Әділ Ахметов қатарлы ғалымдардың бұл туралы мәнді еңбектері бар деседі. Амал не, ол қолыма түсе қойған жоқ.

Американың байырғы тұрғындарынан эскимостар мен әлеуіттерден өзгесін үндістер деу дағдыға айналды ғой. Үндістерді талай ғалымдар зерттеді. Солардың бірі Станфорд университетінің профессоры Ж.Гринберг. Гринбергтің үндістер тілін үш топқа бөлуін әйгілі зерттеуші Стивен Кигула қандық анықтаулар арқылы жөн көрген болатын. Станфордтың тағы бір профессоры К.Тайна (Амур жағасынан алған археологиялық табыстарын бүгінгі үндістерге салыстыра отырып) үш топтың бірі 15 мың жылдың алдында Лена өзені бойында, бірі – 6 мың жылдың алдында Алдан өзені айдынында, тағы бірі – 4 мың жылдың алдында Амур өзені жағасында жасаған тайпалардың ұрпақтары деген тұжырымға келеді. Ендеше Америка континентін алғаш ашушылардың Колумб емес, осылар екені хақ. Ал төрт мың жылдың арт жағындағы Азияның ұлы даласын – әсіресе Қара теңізден тартып сонау Татар бұғазына дейінгі Сақ дөңгіні, Алтай тіл жүйесіндегі елдің, өте-мөте оның түркі тіл тобына жататын тайпаларының жайлағаны тарихқа айқын ахбар [1].

Ғалымдар адамзаттың әу баста Африка не Шығыс-оңтүстік Азияда пайда болғанын анағұрлым айқындай жатар. Әйтеуір ең арғы ата-бабаларымыздың бір екені де, олардың алғашқы жұртынан біртіндеп бүкіл жер шарына таралғаны да дау көтермес. Бұл таралу ұзаққа созылды және дүркіндеп туылды. Сол таралудан түркі халқы да қалыс болғаны жоқ. Шытырман оқиғаларға сірескен зарлы заманалардың тарихи төлкегіне талай түскен түркі тайпалары өз басынан сан мұнажират дәуірлерді өткізген. Бұлардың өз жұртынан еріксіз ауып, қиыр жайлап, шет қонған топтары сырғи отырып, өзге елдерге (мысалы, Қытайға, Үндістанға, Арабияға, Еуропаға, т.б.) барып, ондағы елге сіңіп те кетті, әлемнің жан баспаған тың өлкелерін ойкуменге де айналдырды. Үндістер ішінде жүрген кей топтар сол шақта барған түркі ататегінен өрбіген ұрпақ шығар.

Үндістердің арғы заманда өскелең мәдениеті болғаны қазір, тіпті, дәлелдене түсті. Иә, құрлық аттап, мұхит кешіп барған жандар қайдан осал болсын, Жуықта АҚШ

антропологи Стит Мексиканың Комарколо (Көмірқала дегенде ұқсас) аумағындағы қадімгі майялар ғимаратының ойрандысынан б.з.б. 400 жыл маңында майя, хән (қытай) және бирма тілдерінде жазылған ойма мәтін тапты. Ол Комарколо кезінде майялардың оқу-ағарту орталығы болған. Онда шет тілдер де оқытылған деп топшылайды. «Амал не, үндістерді өз мәдениетінен, әсіресе тілі, рухани мұрасы мен берекесінен айыру мақсатында әлеуметтік қанау мен рухани тонауды қатар жүргізген басқыншы отаршылар (үндістерді христиан дініне шоқындыру үшін барған Диого де Ланда дейтін миссионердің бұйрығы бойынша) үндіс кітаптарын түгел өртеп жібереді» [2]. Алайда француз ғалымы Брассер де Борбур сыры әлі де ашыла қоймаған үш Майя кітабын тауыпты [3]. Үндістерден, әсіресе, Майя сықылды озық өрелі тайпалардан қалған қала, пирамида, ғибадатхана сықылдылардың қалдықтарының табыла бастағаны да құлаққа тиюде. Ғалымдар осы беті ізденсе, әлі талай сыр ашылатын шығар. Әрине, соның бірі – бүгінгі үндіс тайпаларының тегі мен төркінінің, атамекенінің кім және олардың қайда екендігі. Осы арада менімен сұхбатта болған Биятриценің: «Біз өзге жұрттан ауып келгенімізді де, жер шарының арғы бетіндегілермен туыстық жағымызды да дабыра қылуды жаратпаймыз. Өйткені менің қандастарым да бүгінгі ақтар мен қаралар алдында бір құрлықтың ежелгі иесі – біз, сендер, ауғынсындар деген өрлік сезім күшті» дегені есте болғаны да жөн.

Туыстықтың басты белгісі тілден көрінеді. Бұдан жиырма шақты жыл бұрын (Осы мақала жарияланған 1985 ж.) Индияна университетіндегі Ф.М.Воегелин сияқтылар солтүстік американдық байырғы тұрғындардың (үндістердің) тілін талай топқа, әр топты әлденеше семьяға, әр семьяны көптеген бұтаққа айырған екен. Воегелиндердің зерттеулерінен тәптіштілік пен диалектілерге бой ұрғыштықты әбден аңғаруға болады. Оның классификациясындағы топтар мыналар:

1. Америка арктикасы – қадім Сібір тобы. Бұған эскиммо-әлеуит және Чүкчі - Камчатка семьясы жатады.
2. Надене тобы. Бұған атапаска семьясы, Тлингит пен Хайда оқшау тілдері кіреді.
3. Макро – алгончуан тобы. Бұған Алгончуан семьясы мен Юрок, Уиот, Москоган, Натчаз, Атакапа, Читмача, Туника, Тонкауа оқшау тілдері енеді.
4. Макро – сио тобы. Мұндағылар Сио (түркі тілдерімен бауырлас семья), Ирочоян, Каддо семьялары мен Катауба, Ючы оқшау тілдері.
5. Хокан тобы. Бұған Юма, Помо, Палайхнихан, Шаста, Яна, Салина, Чумаша, Комервада, Тлапанека, Теквистлатека семьялары мен сері, Чимарико, Машо, Карок, Куахвилтека, Есселе, Жикачуе оқшау тілдері кіреді.
6. Пенуция тобы. Бұған Иокут, Найду, Сахаптин, Қус, Иокона, Калапуя, Чинука, Мкисе-зочуе, Майя (түркі тілдерімен бауырластығы бар), Чипай – уру, Тотонака семьялары мен Додау, Каюсе, Молале, Такелма, Цимшиян, Зуны, Хуауе оқшау тілдері жатады.
7. Азтек тобы... т.б.

Ал бұдан он шақты жыл бұрын Станфорд университетінің профессоры Гринберг бұларды жинақтап, эскиммо-әлеуит, генерал (бас) америнд және надене тілдері деген үш-ақ салаға жіктейді. Сосын генерал америнд тілін сегіз салаға айырады.

Енді өткен жылы (1984 ж.) АҚШ Калифорния штатындағы Жерберт Ж.Ландар бұл жұрттың тілін Не- дена, Алгончуя – Вакаша, Макро пенутия, Сио, Ирочуя дейтін бес топқа айырғанды жөн санапты.

Қандастық жағынан түп-түқияны қырық темірдің қылауы болғандықтан ба, жоқ әлде түп-түқияны бір болса да, тым ертеде бытырап, өзара алыс қонғасын туылған реалдық па, әйтеуір үндістер тілінің осыншалық күрделілігі бір бас қатырса, зымыраған заманға ілесе алмай құрып жара жатқаны тағы ішінді удай ашытады.

Тілімізге тамырластығы бар деген Сию тілінің өзінде талай сала бар екен. Кіші Жамес дегеннің айтуынша, олар – Кроу, Хиддатса, Манда, Чивере, Виннебаго, Омаха-понка, Осаге, Канса, Чиуапау, Дакота, Офо, Билокісі, Тутело.

Енді сол Сию тілінің лексикасынан аз мысал алу жолымен оның тілімізбен тамырластығын көрсете кетейін. Бұл сөздердің көбі М.Әріпжанов, А.Каримолдин [3] және С.Нұржақияновтардың [4] еңбектерінен алынды. Біразын мен дайындадым. Жақша сырғында сиюша, жақша ішінде қазақша сөздер:

Кин (күн), қош, қос (құс), ишшаул (істі гүл), яш (жас), мол (көп, жинау), сақ (сақ, сергек), кех (киік), қан (қан, қызыл), қайяп (құйып, нөсер), уо (ау), шұл (сол), ош (үш), ооч (аш, ас), іч (іш, қарын), күлл (қол), имиш (жеміс), ичін (ішу), аак (ақ), бака (бақа), ик (екі), оя (аяқ), кува (қуу), озус (озу), ішу (ішу), ясу (жасау), юта (жүту), кокта (көкте), кода құда (құдандалы), кайып (қиып), тапа (доп, таба), мій (мен), багана (бағаналау, белгілеу), капсұн (қабу), иотанка (ятаңқы, отырғыш), багуша (бату, құру), таш итсе (тас іші), ялкау (жалқау), яшын (жасын), яш чилан (жас жылан), түле (толы), коба (ақ құба), чама (шама), дауле (дауыл), исбор (ісі бар), ир уя (жер үй), тунга (қататын өзен), тлалок (тілек), ал (ұл), айик (айқын), түп ил (түпкілікті ел), мала жинте (жаман жігіт), су (су), сиіп (себу), тсек (шық), кет (кет), кел (кел), таң (таң) таңла (тыңда), ате (ата, әке), ина (ене), әни (ана), батекуйтас (қойтас батқан), тлингит (төлеңгіт – ру аты), кре (керей – ру аты), карук (кәрілік), ұру (ұры)...

Осыларға қарап отырып мынадай қорытындыға келуге болады:

1. Үндістер ішінде талай тайпа тек моңғол пішіндес расаға жатады, тек мыңдаған жылдар алдында Азиядан ауып барған ғана емес, түрік халықтарымен қандас та;

2. Үндістер (әсіресе, оның Майя, Сию, Ему сияқтыларының) тілін зерттеу уақыт күтгірмейтін шұғыл міндет. Тілдер түгіл ұлттар жойылып бара жатқан мына заманда тіпті де солай. Ең алғаш швед ғалымы Стигвикандерден басталған бұл игі істің О.Периг айтқандай талай жұмысы бар;

3. Бұл шаруаны толық қаржыландырылған ғалымдар тобының ұзақ уақыттық сапалы еңбегі ғана тындыра алады. Ол ғалымдар әрі ағылшын тіліне, әрі әлдене түркі тілдеріне жетік және тарихы т.б. ғылымдардан хабары мол болуы қажет.

ӘДБИЕТТЕР

1. Жанболатов С. Жер шарының арғы бетіне саяхат. Бейжің, Ұлттар баспасы, 1985.
2. Юкатандағы жағдай туралы мағлұмат (Диего де Ланданың қолжазбасы).
3. Қазан университетінің «Ғылыми жазбалары». 162 басылымы.
4. Шығандап кеткен бір жұрт бар // Білім және еңбек журналы. 1984.

REZUME

S. R. Zhanbolat (Urimzhi) ABOUT THE SIMILARITIES OF AMERICAN ABORIGINAL LANGUAGE AND TURKIC LANGUAGES

**The article deals with the similarities in American aboriginal language and
Turkic languages.**

МАЗМУНЫ, СОДЕРЖАНИЕ, İÇERİK, CONTENTS

КӨНЕ ТҮРКІ ЖАЗБА ЕСКЕРТКІШТЕРІ		
<i>Өмірбаев Е.</i> (Алматы)	Ескі қазақ жазба үлгілеріндегі есім сөзжасам ерекшеліктері Особенности словообразования в староказахских источниках	3-9
<i>Ömirbayev E.</i> (Almati)	Eski Kazak Yazılarındaki Söz Türefme Özellikleri Peculiarities of Word Building in the Old Kazakh Literary Texts	
ТІЛ ТАРИХЫ ЖӘНЕ ҚҰРЫЛЫМЫ		
<i>Родионов В.Г.</i> (Чебоксары)	Об основных этапах трансформации некоторых сословных и конфессиональных терминов в Булгарском улусе и Казанском ханстве. Бұлғар ұлысы мен Қазан хандығында кейбір терминдер трансформациясының негізгі баспалдақтары	10-19
<i>Rodionov V.G.</i> (Çeboksan)	Bulgar Ulusu ve Kazan Hanedanlığındaki Terim Değişiminin esas dönemleri About the Main Stages of Transformation of Some Estate and Confessional Terms in Bulgar Ulyss and Kazan Khanate	
<i>Байғиязов А., Байғиязова Ж.</i> (Түркістан) <i>Бауцыззов А., Бауцыззова С.</i> (Түркістан)	Сөздіктердің жанрлары мен типтері туралы О жанрах и типах словарей Sözlüklerin Türleri ve Tipleri Hakkında About types and kinds of dictionaries	
ӘДЕБИЕТ ЖӘНЕ ФӨЛЬКЛОР		
<i>Керимов П.</i> (Баку)	О нововыявленных азербайджанских тюркоязычных поэтических произведениях XVII века XVII ғасырда жазылған өзірбайжан түркітілді поэтикалық шығармалары	24-30
<i>Kerimov P.</i> (Bakı)	Yeni bulunan XVII. asırdaki Azerbaycan Türk eserleri hakkında About New Azerbaijan Turkic Language Poetic Works of 17 Century	
<i>Әліпхан М.</i> (Түркістан)	«Құтты біліктегі» құт пен бақыт сыры О секрете счастья в «Кутадгу билиг.»	31-38
<i>Alıphan M.</i> (Türkistan)	“Kutadgu Bilig’teki” Bereket ve Mutluluk sırrı Secrets of Happiness and Wealth in “Kutadgu Bilig”	
<i>Сәнік З.</i> (Үрімжі)	Ежелгі қытай жазбаларындағы түрік ақындары Тюркские поэты в древних китайских источниках	39-44
<i>Sünik Z.</i> (Ürümçü)	Eski Çin tarihindeki Türk şairleri Turkic Poets in Ancient Chinese Literary Texts	
<i>Атаджанова Д.Ш.</i> (Ташкент)	Своеобразные особенности диванописания и об одной классификации диванов Диуан жазудың ерекшеліктері және диуанның бір классификациясы жайлы	45-50
<i>Atadjanova D.Ş.</i> (Tashkent)	Divan yazmanın özellikleri ve divan klasifikasyonu hakkında Original Peculiarities of Diuani Writing and its Classification	

<i>Аймухамбетова Ж.А.</i> (Астана)	Қазақ поэзиясындағы өлеңнің концептуалдық-мифопоэтикалық бейнесі Концептуально-мифопоэтический образ стихов в казахской поэзии.	51-60
<i>Aymuhambetova J.A.</i> (Astana)	Kazak şiirinin mifopoetik özellikleri Conceptual Mythical-Poetical Character of a Poem in Kazakh Poetry	

ТАРИХ ЖӘНЕ ЭТНОГРАФИЯ

<i>Райхан Е.</i> (Түркістан)	Қытайдағы түрік халықтарын зерттеу мәселелері Проблемы исследования истории тюркских народов в Китае Çindeki Türk halkları tarihini araştırma meseleleri	61-68
<i>Rayhan E.</i> (Türkistan)	Research Problems of Turkic Peoples in China	

ЭТНОМӨДЕНИЕТ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ТАНЫМ

<i>Құнанбай Қ., Қабден М.</i> (Түркістан)	Қазақ халқының ұрпақ өсіру ұлттық салт-дәстүрі Национальная традиция казахов воспитание поколения Kazakh halkının nesil yefiştirme geleneği	69-78
<i>Kunanbay K., Kabden M.</i> (Türkistan)	Kazakh National Traditions on Upbringing the Young Generation	
<i>Ахметұлы Ш.</i> (Үрімжі)	Күн – рәміз Солнце – символ Güneş – Sembol Sun- Symbol	79-105
<i>Ahmetuli Ş.</i> (Ürimçi)		
<i>Юджел М.У.</i> (Стамбул)	Түркі халықтарының ислам дінін қабылдау процестері мен себептері Процессы и причины принятия религии ислам тюркскими народами	106-114
<i>Yücel M. U.</i> (Sambul)	Türk halklarının İslam dinini kabullenme süreçleri ve sebepleri The Process and Reasons of Adopting the Islam Religion by Turkic Peoples	

АРХЕОЛОГИЯ ЖӘНЕ ӨНЕР

<i>Базылхан Н.</i> (Алматы)	Древнетюркские письменные памятники Казахстана Қазақстандағы көне түркі жазба ескерткіштері Kazakistanın eski türk yazı abideleri	115-120
<i>Bazılhan N.</i> (Almatı)	Ancient Turkic Literary Texts of Kazakhstan	
<i>Қожа М.</i> (Түркістан)	Оңтүстік Қазақстан облысы аймағындағы көне түркілерден қалған ескерткіштерді зерттеу мәселелері Проблемы исследования древнетюркских памятников в окрестностях Южно-Казахстанской области Güney Kazakistan eyaletindeki Eski Türklerden kalan abideleri	121-125
<i>Koja M.</i> (Türkistan)	Research Problems of Ancient Turkic Monuments in the South Kazakhstan Region	

ХАБАРЛАМА

<i>Жанболат С.Р.</i> (Үрімжі)	Америка аборигендері мен түркілер тіліндегі бауырластық туралы О родстве в языках американских аборигенов и тюркских языках	127-130
<i>Janbolat S.R.</i> (Ürimçi)	Amerikanın Eski Halkları ve Türkler dilindeki yakınlık hakkında About the Similarities of American Aboriginal Language and Turkic languages	

Редакцияның мекен-жайы:
487010, Қазақстан Республикасы, Түркістан қаласы
Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті
Ғылым Орталығы, Н.Назарбаев көшесі, 8^а
“Түркология” журналының редакциясы, 4-бөлме.
Тел.: (8-32533) 6-38-01,
Факс: (8-32533) 6-38-01
E-mail: turkologi@mail.ru

Журналдың электрондық нұсқасын www.turkistan.kz сайтынан оқуға болады.

Журнал Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің “Тұран” баспаханасында көбейтілді.

Қолжазба қайтарылмайды.
Авторлардың мақалаларындағы ой-пікірлер редакцияның
көзқарасын білдірмейді.

Техникалық редактор Ж.Танауова

Көлемі 70x100 1/16. Қағазы офсеттік.
Шартты баспа табағы 11,5.
Таралымы 500 дана. Тапсырыс.